دار الشروق

المسلمون والأقباط

فى إطار الجماعة الوطنية

طارق البشرى



المسلمـون والأقبـــاط

الطبعـــة الرابعة
«منقحـــــــــة»
١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م

القاهــرة : ٨ شــارع سـيبويه المصـرى ـ
رابعـــة العـدوية ـ مـدينـــة نصـــر
ص . ب : ٣٣ البانوراما ـ تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩
فـــاكـــس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com

طـــارق البشـــرى

المسلمـون والأقبـــاط
فى إطـــار الجماعـــة الوطنيـــة

دار الشروقـــــ

مقـدمـة

شغلني موضوع هذه الدراسة في أعقاب عدوان سنة ١٩٦٧ . وبدا مع الوقت أن هذه الهزيمة مما قد يتصور معه أن تترك ظلالها على قوة التماسك في المجتمع المصرى، وأن تفت من صلابته. وليس خطر الهزيمة فى أنها تشكل تراجعا عن موقع ما، ولكن خطرها الأشد أنها قد تخلخل الثقة بالمسلمات، وتزعزع الثوابت فى العقول والقلوب. والهزيمة فى ذاتها لا تشكل الخطر الأكبر، برغم كل ما تفضى إليه من خسائر وتضحيات. وهى حلقة من حلقات الكر والفر، تتداول فى طريق النصر النهائى. وإن التفاؤل بالنصر الحاسم يرد من أننا لا نواجه خصوما طامعين، لا نواجههم على أرض أخرى غير أرضنا، ولا نصارعهم للسيطرة على طرف ثالث، إنما نكافحهم عن ذواتنا. فنحن لسنا طرف صراع فقط، إنما نحن موضوع الصراع أيضًا. لذلك لا ينحسم الصراع بمجرد مقارنة ما نملك بما يملكون، من عدد وأدوات وتدريب وتنظيم، لأننا نملك بحكم طبيعة الصراع نفسه ما لا يمكنهم أن يملكوه. نحن بذواتنا موضوع الصراع وأرضه وميدانه. وامتلاك الذات هنا هو أمضى سلاح، مهما بلغ جبروت الطامعين وعتوهم.

امتلاك الذات هو حصن الأمان، وهو العدة فى أى مواجهة. هو الانتماء باليقين للجماعة، وإدراك تميزها عن الطرف الآخر. لذلك يكون الحذر أقوى ما يكون على قوة تماسك الجماعة، فى الملمات. والطامع قوى الإدراك فى أن ضمانه الأساسى لا يتأتى من عدته وأدواته، ولكنه يأتيه من تفتيته عرى التماسك فى الجماعة وإفساد قوامها، أى من تصفية الانتماء. ووسيلته لذلك فيما يظهر، تكسير الانتماء العام بإثارة الانتماءات المعارضة أو الثانوية، وتذويب الشعور بالتميز واستيعاب تلك الشراذم فى إطار انتماء صورى يرسم هو حدوده، بما يوحدهم فيه

ويصفى إدراكهم بأنهم مختلفون، وأنهم متوحدون. ومصر والمصريون بخير، بقدر ما يستبقون قوة تماسكهم، وإدراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم.

كانت لنا تجربة تاريخية تثير الاعتزاز، وهى ترابط المصريين واتحادهم فى مواجهة الاحتلال البريطانى فى سنة ١٩١٩. فعزمت بعون الله على دراسة هذا الأثر، فور انتهائى من دراسة أخرى شغلتنى سنين، عن تاريخ مصر من بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية فى عام ١٩٤٥ حتى قيام ثورة ٢٣ من يوليو سنة ١٩٥٢، وقد انتهت تلك الدراسة فى عام ١٩٧٠ ونشرت بعدها بأكثر من عامين.

وبدأت تحت عنوان «مصر الحديثة بين أحمد والمسيح»، أنشر بعض الدراسات التفصيلية عن موضوع علاقة المسلمين والأقباط فى مصر، نشرتها مجلة الكاتب، فظهرت الحلقة الأولى منها فى فبراير عام ١٩٧٠، والثانية فى إبريل التالى عن فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، والثالثة فى يونية التالى عن السياسة البريطانية تجاه هذه النقطة، والرابعة فى أكتوبر من العام نفسه عن ثورة سنة ١٩١٩، والخامسة فى فبراير عام ١٩٧١ عن دستور ١٩٢٣، والسادسة فى إبريل التالى عن المجالس النيابية.

كنت أظن فى البداية، أن أمر هذا الشاغل لن يعدو بعض دراسات قد لا تجاوز الثلاث، وأن مادة الموضوع لن تواتى بأكثر من ذلك كثيرا. فلما ضربت بالفأس فى الأرض، هالتنى غزارة المادة ووفرتها، فعزمت أن أعدل بالموضوع من مجرد تتبع السياق التاريخى للمواقف السياسية فى هذا الأمر، إلى دراسة المؤسسات، سواء مؤسسات الدولة أو المؤسسات الحزبية. كما اقتضت دراسة هذه المؤسسات الإفساح لدراسة المؤسستين الدينيتين، وهما الأزهر الشريف والكنيسة القبطية، من حيث الصراعات السياسية التى جرت حولهما. وفى هذا الصدد، نشرت بمجلة الكاتب فى يناير عام ١٩٧٣ عن الملك والخلافة الإسلامية، وفى أغسطس وأكتوبر عام ١٩٧٤ عن الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية. ثم واليت إتمام دراسة الموضوع مما لم أسع لنشره بعدها، وزاد كثيراً عن حجم ما سبق نشره.

وكان من أسباب إعادة النظر فى طريقة معالجة الموضوع، والعدول فيه عن مجرد تتبع السياق التاريخى للأحداث السياسية إلى دراسة المؤسسات، كان من أسباب ذلك، أن موضوع الدراسة لا ينبغى أن يكون متعلقا بموقف الأقباط من الحركة

الوطنية أو الحركة السياسية عامة، أو موقف أى من هذه الحركات من القبط، لأن هذا الوضع للمسألة يُعَدُّ عندى وضعا مغلوطا. إن الوضع السليم فى ظنى، يتعلق بدراسة مسألة المسلمين والأقباط فى إطار الوعاء الحاكم للمسألة، وهو الجامعة السياسية، دينية هى أم قومية، وتتبع التطور التاريخى لهذه الجامعة. وكان اتضاح هذا الوضع للمسألة موجبا لإعادة النظر فى تقسيم الموضوع وتصنيف مادته. مع إعادة النظر فى بعض ما كان سبق نشره، وإعادة كتابة أجزاء منه، وبخاصة الفصل الأول الذى أعدت كتابته كله على نحو آخر تماما.

وقد شغلنى فى معظم فصول الكتاب، تتبع الجامعة السياسية، من جانبها الحركى المعيشى، أكثر مما شلغتنى الصياغات الفكرية التى ينحتها المفكرون لهذه الجامعة. إن صياغات المفكرين تبدو كمواد التحضير فى المعامل نقية صافية، ولكنها معزولة نوعا ما فى تراكيبها المنطقية وصفائها المثالى. أما الفكر المعيش فى اختلاطه وتداخله، فيعبر عن نفسه من خلال السلوك والعلاقات وتكوين المؤسسات والتصدى للمشكلات. وهذا ما شغفنى التنقيب عنه والتقاطه، لبيان الجامعة السياسية من حيث كونها حركة، لا من حيث كونها صياغات فكرية. وكانت دراسة المؤسسات قمينة بإظهار هذا الجانب الحركى أكثر من غيرها. وأرجو أن أكون وفقت فى ذلك نوعا ما.

وكان التركيز على المؤسسات فى دراسة الموضوع، مثيراً للتداخل بين خيوط السياق الزمنى للأحداث، وبين التريث لدى كل موضوع نوعى بعينه لاستيفائه ما يتطلبه، من رجوع للوراء لبيان بعض جذوره، وامتداد للأمام لتتبع مآله. والتوفيق بين هذين الأمرين مما قد يثير الاضطراب. وقد اجتهدت توفيقا بينهما، فى أن أقسم الموضوع بما يراعى الطريقتين معا، فأجعل كل فصل يتعلق بموضوع نوعى محدد متميز، وأمتد به وراء وقداما حسبما يستوجب بحثه. ولكنى أورده بين غيره من الموضوعات النوعية، فى سياق زمنى، وفق ما حسبت أنه يمثل دلالة مهمة لهذا السياق فيه، أو أثرا مهما له فى هذا السياق. وبهذا يحتل موقعا من المساحة الزمنية العامة المدروسة، يكون ملائما لهذا الأثر أو الدلالة التاريخية. ثم لا أعود إليه، إلا إذا استوجب السياق الزمنى ذلك، إشارة لدلالة طرأت من بعد فى ظروف تلت. وأرجو أن يكون بعض الصواب قد استقام لهذه المحاولة.

وأطرف ما قابلني في دراسة هذا الموضوع، أن عاما جد عادى بين أعوام التاريخ المصرى الحديث وسنيه، بدت له عند دراسة هذا الموضوع أهمية خاصة لم تكن متوقعة، هو عام ١٩٢٨ . عام قد يمر به القارئ للتاريخ، أو الباحث نفسه، من غير أن يوقفه فيه أمر ذو خطر. فهو ليس عام حدث أو أحداث جليلة، ليس عام ثورة ولا حرب ولا انتفاضات ولا معاهدة ولا تسوية سياسية أو اقتصادية ذات شأن. وهو لا يصلح بداية ولا نهاية لمرحلة تاريخية ما، في أى من مجالات النشاط الاجتماعى والسياسى الظاهرة. ولكنه يتكشف فى هذه الدراسة عن عام عجيب: ففيه وفيما سبقه مباشرة من شهور، احتدم الصراع السياسى حول الأزهر والكنيسة، وأثير موضوع التفرقة بين الأقباط والمسلمين فى وظائف الإدارة، وعربدت فيه بعثات التبشير فى مصر وتركيا وغيرها، وظهرت فيه جمعية الشبان المسلمين وجماعة الأخوان المسلمين. وفى أعقابه جرت أحداث حائط البراق فى فلسطين.

لقد سلخت هذه الدراسة منى سنين، أجمع مادتها وأصنفها وأنظر فيها وأعيد النظر. وأبطأنى فى إنجازها عدد من الأمور؛ فتراخى الانتهاء منها عما كنت أتوقع. ومن تلك الأمور أن التاريخ ليس مهنتى، إنما أدرسه فى أوقات الفراغ من مهنة أخرى أحبها وأرتزق منها، وهى تشغل من وقتى شاغل عمل كامل. وثانى الأمور أن عرضت لى خلال البحث، موضوعات تاريخية أخرى صرفتنى عنه مؤقتًا، وأعاننى الله أن أصدر فيها من الدراسات أو الكتب. وثالث تلك الأمور أن الأحداث العامة أرشدتنى إلى أشياء، أوجبت على مراجعة بعض من الأسس العامة فى تفكيرى. واقتضى ذلك منى المهل والتريث، حتى تستقر وجهتى من جديد على نسق محدد، ولعل ذلك يتضح لقارئ هذا الكتاب، إذا قارن بين وجهته ووجهة ما سلف. ولعله يتضح أكثر فى الفصول الأخيرة من هذا الكتاب.

أرجو من الله السلامة والعافية لهذا الوطن، ولهذا الشعب الذى أعتز بكونى فردا فيه - فردا من ملايين سلفت وأتت، وستجىء إن شاء الله حاملة لواء التحرر والنهضة والحضارة.

العجوزة فى ٢٦ من إبريل عام ١٩٨٠

طارق البشرى

القرن التاسع عشر

الدولة الحديثة:

قد يختلف المؤرخون فى تعيين علامة البداية لتاريخ مصر الحديث: أهى الحملة الفرنسية، أو أى حدث سابق عليها أو لاحق لها؟ والقائلون بأنها الحملة الفرنسية ينظرون إلى ما وفد مع تلك الحملة من علوم الغرب وفنونه، مما رأوه عاملا ضروريا لحركة النهضة التى قامت من بعد. والتاريخ المصرى الحديث مرتبط فى هذا المنظور بما وفد عن الغرب من أسباب العمران الحديث، بمعنى أن مصر الحديثة هى هبة الحضارة الغربية بنظمها ومخترعاتها ومكتشفاتها. والناظرون إلى علامة البداية فى الحركة الثورية الشعبية، عظم تركيزهم على الحملة الفرنسية من حيث كونها المفجر لحركة المقاومة ضد الغزو والاحتلال. والمنقبون عن نقطة البداية فى الصراعات الطبقية عمدوا إلى ما تصاعد من هبات الجماهير ضد جور الولاة العثمانيين وبكوات المماليك، وما احتدم من الصراعات الاجتماعية، مما أثبته الجبرتى عن أحداث ما قبل الحملة الفرنسية، وعَدُّوا ذلك علامة البداية.

والصحيح فى نظر كاتب هذه الدراسة عامة، وبالنظر إلى موضوع هذه الدراسات خاصة، هو الاعتبار فى تاريخ مصر الحديث بنشأة دولة محمد على فى عام ١٨٠٥. وموضوع الكتاب يتعلق بالصلة بين مسلمى مصر وقبطها فى المجال السياسى، أى بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية المصرية، ومن خلال نمو المفهوم القومى للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر، متمثلا فى حركة الاستقلال السياسى عن السلطنة العثمانية، وفى حركة التميز القومى عن الخلافة العثمانية. وإن من يطالع التاريخ المصرى ليكتشف فى وضوح، أن ثمة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجامعة الوطنية المصرية فى العصر الحديث، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد على. وليس من شطط التعبير القول مجازا فى هذا الخصوص بأنه «فى البدء كانت الدولة». والدولة المصرية هى المؤسسة التى قام على أكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية، وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم

الأوحد الذى رعى هذه الجامعة ونما بها. وإلى هذا التنظيم يعود الفضل فيما شوهد من تطوير، وإليه يرجع السبب فيما يكون قد اعتوره من نكسات. وكان بناء الجيش المصرى هو حجر الزاوية فى هذا البناء. لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب أو أى جماعة أهلية، إنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق، وفى أحشائهما ولدت «المصرية» و«الحداثة»، متمثلة فى الجيش ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة. إن التنظيم «المصرى» كان سابقا على الوعى بالمصرية، كما أن هذا التنظيم دفع إليه مشروع سياسى كبير جرى على يدى محمد على، ولم تدفع به موجبات تطور «السوق الرأسمالية» حسبما استقرأ الفكر الماركسى من تجارب القوميات الأوربية.

استطالت تلك العملية التاريخية على عهد محمد على، من بدايته فى عام ١٨٠٥ حتى نهاية حكمه على مشارف النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وبناء الدولة المصرية الحديثة، لم يبدأ فور تولى محمد على الحكم، إنما تكون على مدى من السنين، من خلال إدراك هذا الحاكم لحركة التاريخ وتجاوبه معها، ومن خلال سلسلة الأفعال وردود الفعل الواعية التى عرفتها مصر فى تلك المرحلة وما التقطه الحاكم ببصيرته السياسية النافذة.

ومحمد على بناء ومصلح عظيم، انعطف على يديه التاريخ المصرى إلى حيث يجرى على دربه إلى اليوم. لعله قضى وهو يتصور أن نجاحه قد انتكس، وأن مشروعه السياسى الطموح قد تحطم بمعاهدة لندن فى عام ١٨٤٠، وما أدت إليه من إجهاض تجربته وإضمار جيشه وتفكيك اقتصاده وتحطيم احتكاره وضرب صناعاته، والقضاء التام على عزمه الطموح فى إرث الخلافة العثمانية وإعادة بعثها على يديه. ولعل مشروعه كان يتعلق ببلوغ تلك الغايات، أى بناء إمبراطورية إسلامية جديدة ترث الخلافة العثمانية، ولعله كان ينظر إلى غير هذا الهدف بوصفه مجرد وسائل يحقق بها بغيته الوحيدة فى تكوين تلك الإمبراطورية. ولكن هذا الذى يُعَدُّ وسائل لديه، هو بعينه الأثر الباقى لحكمه وعهده، وهو بعينه الذى يُعَدُّ غايات لدينا نحن المصريين. هو النهضة بالمجتمع المصرى وإشاعة روح التجديد فيه وإرساء أسس بناء الجامعة الوطنية السياسية. لقد تحطمت غايات محمد على أمام ناظريه، ولكن استمرت وسائله هى لب الغايات الباقية. إن جهاز الحكم والإدارة

والجيش والصناعة والزراعة الدائمة والتعليم الحديث، وعلى رأسها كلها أسس الجامعة السياسية الوطنية، كلها ترجع في مجملها إلى الأبنية التي شادها الرجل في الثلث الأول من القرن التاسع عشر.

وشأن محمد على شأن القادة المصلحين جميعا، يمتزج فيه القديم والحديث. فلم يكن مصلحًا كبيرًا قضى على دولة الأتراك والمماليك فقط، ولكنه كان مملوكا وعثمانيا عظيما أيضًا. هو مملوك لا بمعنى كونه فارسا مجلوبا بالشراء من فيافي القوقاز، ولكن بالمعنى السياسي، معنى كونه استخدم وسائلهم وطرائقهم في السياسة والصراع، فكانت له ذراعا مملوك عثماني وعينا مصلح حديث. وامتزج في عقله وفعله كل من تجارب يديه ونظرة الاستشراف إلى المستقبل.

أول ما وضع الرجل يديه عليه هو الجيش. به بدأت عملية بناء مصر الحديثة دولة ومجتمعا، واتصل بهذا الخيط كل ما شيد وأسس. لذلك يكون من المفيد إدراكا لسياسة محمد على المصرية تتبع ما صنع تشييدا للمؤسسة العسكرية. والمعروف أن جماهير الشعب المصري ساهمت بقيادة السيد عمر مكرم في تعيين محمد على واليا على مصر، وبقيت تلك الحركة الشعبية طافية على السطح، تسهم في صيانة الحكم الجديد خلال السنوات القليلة التالية، التي انشغل فيها محمد على وعسكره الألبانيون والدلاة، في تشتيت شمل فلول المماليك من حكام مصر السابقين. وحدث في عام ١٨٠٧ أن وفدت إلى مصر حملة فريزر الإنجليزية واحتلت الإسكندرية، فلقيت ما هو معروف من مقاومة المصريين. وبلغت المقاومة ذروتها عند احتلال الحملة لمدينة رشيد لتسيطر على مدخل النيل من البحر المتوسط. والمهم في تلك المقاومة التي أفشلت الحملة الإنجليزية، أنها لم تسقط فقط هيبة الإنجليز، ولكنها كشفت عما أظهره الجند من خوف وفرار أمام الغزاة. كما أظهرت ما استولى على محمد على من فزع، عندما علم باحتلال الإنجليز الإسكندرية، فتشاغل عن المساهمة في المقاومة، وتلكأ حيث كان بالصعيد يتعقب المماليك، وأبطأ الخطو في العودة إلى القاهرة. وبهذا ظهر للمقاومة الشعبية المصرية، أنها قادرة على إحراز نصر حاسم على الغزاة، بقوتها الذاتية، وبقيادتها وكبار المشايخ، وبعد انتصارهم على الإنجليز قابلوا محمد على، وكلهم زهو بما أنجزوا، وكلهم أمل في أن يزداد الوالي استنادا إليهم وإشراكا لهم في سياسته. واقترحوا عليه استمرار

المقاومة، وأن يخرجوا جميعا «مع الرعية والعسكر» لمواصلة الجهاد. ولكنهم فوجئوا به يجيب: «ليس على رعية البلد خروج، وإنما عليهم المساعدة بالمال لعلائف العسكر».

بهذه الكلمة كشف الرجل عن فلسفة للحكم لها تقاليد راسخة من مئات السنين، وهى عزل المصريين عن الجيش وعن واجب الدفاع عن بلادهم، وتكوين الجيش من عناصر دخيلة تحتكر العمل العسكرى، وتستمد من احتكارها السلاح سيطرتها على البلاد، ومن احتكارها حماية الديار وظيفتها الاجتماعية وشرعية وجودها ومسوِّغه. وبرغم أن محمد على كسب حكم مصر لأسباب من أهمها مساندة المصريين له، فما لبث فور توليه السلطة أن استرد بالقصور الذاتى نمط الحكم القديم، حيث يقوم الانفصال القاطع بين النخبة الحاكمة وبين المحكومين. إن فشل حملة فريزر أكسب محمد على كسبا متعدد الجوانب؛ إذ أحبط الغزو وقواه ذلك على منافسيه من بقايا مماليك مصر، ورفع من شأنه فى نظر الدولة العثمانية، وثقّل موازينه فى الميدان الدولى، فبدأ بهذا الحادث حكم محمد على يستقر استقراره المعروف الممتد حتى نهاية حياته بعد أربعين عاما، واستمر فى ذريته حتى منتصف القرن العشرين. برغم كل تلك المكاسب السياسية والتاريخية، لم ينس الرجل فى لحظة النصر أبجديات سياسة حكومات المماليك والعثمانيين، وهى أن ينحصر دور الشعب فى أداء «علائف العسكر» دون أن يكون للرعية «خروج». ويعلق الجبرتى على ذلك بقوله: «ليت العامة شكروا على ذلك أو نسب إليهم فعل، بل نسب كل ذلك إلى الباشا وعساكره، وجوزيت العامة ضد الجزاء بعد ذلك(١)».

بهذا المنطق التقليدى الصرف، بدأ محمد على ينفذ سياسته فى بناء الجيش المنظم الحديث. وظل سنين عدة يستخدم جنوده من أخلاط الأجناس العثمانية، فى الحروب التى خاضها تنفيذا للسياسة العثمانية، كحرب الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان والحملة على السودان. كان فى تلك الفترة عثمانى الأهداف مملوكى الأساليب، تحصل مشروعه السياسى - على ما يذهب الدكتور محمد شفيق غربال(٢) - فى إحياء العالم العثمانى. وحاول الرجل فى إطار هذه الصيغة إضفاء الطابع الأوربى على جيشه، من حيث تنظيم الجنود وتدريبهم على فنون القتال الحديث واستعمال أدوات الحرب الجديدة. ولكن مع بقاء جيشه مكونا

من هذه الأخلاط العثمانية المملوكية من غير المصريين أهالي البلاد. وجاءت هذه المحاولة في عام ١٨١٥ بعد توليه الحكم بعشر سنوات، وبعد أن استقرت حكومته استقرارها غير المنازع بمذبحة المماليك عام ١٨١١. ولكن محاولة تحديث الجيش بهؤلاء الأخلاط باءت بالفشل، يصفها الجبرتي بقوله: «أمر الباشا جميع العساكر بالخروج إلى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الإفرنج إلى الضحوة، فأخذوا في الرماحة والبندقة المتواصلة المتتابعة كالرعود، ورجعوا داخلين في المدينة في كبكبة عظيمة، وداسوا أشخاصا بخيولهم بل وحميرا أيضًا[٣]». ودبر الجند مؤامرة ضده بإشاعة التمرد والاضطراب في المدينة، وكشف ذلك له عن أنه إن صمم على «التجديد» فلابد من التخلص من الجند القدامى غير النظاميين. فبدأ على مهل وبحذر يبعدهم من القاهرة إلى الأقاليم والثغور، تشتيتا لهم وإقصاء عن مركز الحكم بالعاصمة. ولم يكن في مقدوره أن يستبدل بهم مماليك جددًا، لأن شراء هذا الرقيق الأبيض كان قد استحال تقريبا منذ بسط الروس سيطرتهم على جورجيا وبلاد الجركس التي كان يستورد منها المماليك عادة.

ولكن ما انكشف لمحمد علي من استحالة تجديد الجيش ما بقي فيه الجند القدامى، ومن فشل السلطان محمود الثاني في تجديد جيش السلطنة بسبب تمرد الجند الإنكشارية، كل ذلك لم يفتح أمام بصيرته فورا طريق الاعتماد على المصريين. يذكر عمر طوسون: «اتجهت أنظار الوالي إلى تأليف الجيش النظامي. وكان كلما فكر في أن يكون هذا الجيش من الأتراك أو الأرنئود، اعترض له ما صدر عن هؤلاء من الثورة ضد النظام العسكري مرارا، فرأى أن يؤلف الجيش من جنس آخر. غير أنه بقي مترددا في تعيين هذا الجنس. وكان يرى اختيار المصريين لهذا الأمر مخاطرة كبيرة[٤]». لقد كان الوالي من الذكاء والبصر بحيث أدرك أهمية العنصر المصري في تحريك السياسة، وكان هذا من مرجحات توليه الحكم في عام ١٨٠٥. ولكن ما أن تولى السلطة حتى امتلأ عقله وقلبه من جديد بالأسلوب العثماني في تكوين الجيش - عمود الارتكاز في السلطة - من المسبيين الأجانب. وجاءت حملته على السودان في عام ١٨٢٠، ومن أهم ما وراءها، البحث عن الأيدي المقاتلة يتلمسها في سواعد الإفريقيين. وجلبت حملته إلى مصر أعدادا وافرة منهم. وأقام في منفلوط معسكرا لنحو ثلاثين ألفا من السودانيين يدربون على

فنون القتال الحديثة. ولكن الطقس وطرق التدريب لم تلائمهم، واستشرت الأمراض فيهم حتى كادت تفنيهم. وفشلت التجربة الثانية لتكوين الجيش النظامى الحديث على أسس مملوكية.

بداية التمصير:

لزم انقضاء أكثر من خمسة عشر عامًا على تولى محمد على الحكم، حتى يستطيع الإقدام على «المخاطرة التى كان يتهيبها من قبل، وأنفذ الفكرة التى كانت تخامره ولا يجرؤ عليها، فأصدر أمره بجمع أنفار الجيش الجديد من المصريين». كانت هذه المخاطرة، استجابة بطيئة لضرورة أملت نفسها عليه، وهى استحالة بناء المؤسسة العسكرية الحديثة بغير المصريين. وأصدر فى ١٧ من فبراير عام ١٨٢٢ أمره إلى أحمد باشا طاهر ليجمع من الوجه القبلى أربعة آلاف مصرى لينضموا إلى لاظ أو غلى ناظر النظام العسكرى، ليرسلهم إلى سليمان باشا (كولونيل سيف) مدرب الجند بأسوان، ليدربهم حسب مقتضيات النظام الحديث ثلاث سنوات، يعادون بعدها إلى بلادهم ويُعَدُّون جنودا مدى الحياة. وفى مارس عام ١٨٢٢، كتب الوالى إلى ابنه إبراهيم باشا يحدد له شروط التجنيد من الفلاحين بأن يكون المجند «متوطنًا فى القرية التى يجلب منها، وذا أهل وسكن فيها، وليس من هؤلاء الدخلاء الشاردين الذين لا يضبطهم ولا يقضهم زمام، وأن يحرر هؤلاء الأفراد بمعرفة حكام أقاليمهم وبكفالة شيوخ قراهم، بحيث يكونون مستقرين فى أماكنهم مهيئين للطلب، وأن يثبت فى الدفتر أسماء قراهم وأسماءهم وأسماء آبائهم، وأنهم سيستخدمون ثلاث سنين. يعطون فى أثناء خدمتهم لحما وأرزا مفلفلا مرتين فى الأسبوع، ومرتبا قدره ثمانية قروش كل شهر، والكُسَا اللازمة لهم فى كل عام»(٥). فجاء هذا القرار يمثل منعطفا تاريخيا عظيم الخطر فى بناء مصر الحديثة. كان أول قرار بالتجنيد الإجبارى للمصريين، وبناء المؤسسة العسكرية - ركيزة الدولة - من «ذوى الأهل والسكن» فى مصر.

يعلق الدكتور غربال على ذلك بقوله: «لقد حل محمد على الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذى أوجدته الديمقراطية الفرنسية وليدة الثورة

الفرنسية، أى التجنيد العام، وسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الإسلامية. لقد عمدت الحكومات القديمة إلى استخدام أهل المناطق الجدباء أحيانا، وإلى جمع العبيد أحيانا أخرى. حاولت الحكومة الإسلامية هذا الحل أو ذاك، وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيها ونفاد مواردها»[٦]. ولم يعد المصريون مطالبين فقط بعلائف العسكر، وإنما صار لهم «الخروج». وبدأت أولى خطوات تمصير الدولة، وتمصير الجماعة السياسية فى مصر.

قاوم الأهالى التجنيد فى البداية، لم تظهر لهم دلالته التاريخية وقتها، ورأوا فيه ضريبة جديدة أو نوعا من السخرة جديدا، هو أشد عتوا من ضرائب المال وسخرة الأشغال العامة. ونفروا من التجنيد أفرادا وجماعات، فكان عمال الجندية يقتنصون الشباب اقتناصا من القرى، ويسوقونهم مصفدين بالأغلال. لم يكن النفور من التجنيد كراهة للجندية - والعسكرية فى بعض الفروض كانت مقرونة أمام عيونهم بما يتمتع به الجندى مملوكا أو تركيا من جاه وهيبة ورفاهة - ولكن أتى النفور من هذا الانفصال القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الأهالى، على مدى مئات من السنين. واستحال فى تصور المصريين أن سيكون لهم منها ما كان لغيرهم من حاكمية وسيادة، ما دام الأمل ابن التجربة، وما دام الخيال وليد الواقع المحسوس.

وعلى أى حال، فإن قرار التجنيد الذى فرض بالقوة الجبرية على المصريين، لم يكن مجرد قرار يصدر من الوالى ظلما أو عدلا، وينفذه عماله بالعنف أو بالرحمة، ولكنه كان أمرا يستلزم أمورا وتتداعى معه مجموعة من الآثار. ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر فى علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق، وتغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه. وهنا يظهر الإنجاز الحقيقى لمحمد على بوصفه حاكما عبقريا. لم يضق أفقه عن قبول ما انفتحت ذرائعه بتجنيد المصريين. ولم يغب عن تقديره الفارق الضخم بين اقتناص الجندى مخلوعا من بيئته فى بلاد القوقاز والشركس، وبين اقتناصه من قرى مصر. وإذا كان الاصطياد أول درس وأحسمه فى ترويض الوحوش، فهو كذلك من حيث ما يعنيه الاصطياد من خلع الصيد عن بيئته، فيسهل بعد ذلك تدريبه على خدمة أى هدف وأى شىء. وعلى الضد من ذلك، لن يروض أى وحش ما بقى فى غابته وبين قطيعه، مهما بلغ عنف الحاكم وقسوته. كان الجندى القديم يحترف القتال مهنة يمارسها مفصول الروابط

عن وشائج الأهل ومجالات الإنتاج فى البيئة الاجتماعية. وقد تتدنى عوائده المادية إلى المستوى الحسى الفردى المباشر، وقد تنحصر عوائده المعنوية فى الشعور بالسيادة وإشاعة الخوف والرهبة. أما الجندى المواطن، فعلى النقيض صيغت مادياته وروحياته فى إطار من وشائج قرابة الأهل والسكن وعلاقات الإنتاج، وفى محيط الأسرة والقرية والمهنة. ومادياته شائعة مع غيره لا تقف عند حدود الإشباع الحسى المباشر، وإنما تمتد وتتصاعد إلى مستوى جماعى. ويحركه الشعور بالانتماء إلى الجماعة، والجماعة ليست مفهوما مجردا، ولكنها أقارب وجيران وأهل وعصبات. ومن جهة أخرى، فإن التنظيم الحديث للجيوش يتطلب قدرا من التخصص وتوزيع العمل، ويوجب كثرة كثيرة فى عدد الجند؛ الأمر الذى لم يكن فى المقدور معه عزل الجنود اجتماعيا عن عامة الشعب بالدخول الوفيرة. ومن جهة ثالثة، فإن تجنيد المواطنين كان أمرا متصل الأسباب والآثار بمسلك الحاكم تجاه الرعية، بمراعاة عناصر الإنتاج الاقتصادى ما دام المجندون هم فى النهاية قسما لا يجهل أثره من قوة الإنتاج البشرى فى الصناعة والزراعة والحرف.

كتب محمد على إلى ابنه إبراهيم: «من الجلى الواضح أن الواجب يقضى علينا أن نجند العساكر حسبما يتيسر لنا، وأن نستخدمهم على نحو ما يستوجبه الموقف، وأن نوفق بين مصالحنا وحالتنا وأن نرى أعمالنا على قدر قدرتنا»(٧). وأرسل إليه عماله يخبرونه بفرار الجند، فرد عليهم شارحا أن التجنيد ليس من عادة الفلاح، فليس من الصواب إرغامه عليه أو معاملته بالعنف، «بل كان يلزم تحرير الفلاحين وتجنيدهم باستدراج عقولهم إليه، وذلك بتفهيمهم تدريجيا أنه أمر منطو على الخير، وبملء آذانهم بالأقوال التى تستوجب حسن قبولهم إياه. وقد يكون ذلك بواسطة الوعاظ والفقهاء»(٨). وأمر بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء فى أعمال التدريب: «إن فاتحة الكتاب لا ريب فى أنها جامعة للفيوضات الأزلية. فإذا ما قرأها جنود الجهادية فى أيام التدريب قبل الشروع فيه، ثم باشروا التمرينات عقب القراءة، لكان ذلك مستوجبا للفيض والبركات». وأوحى إلى بعض شيوخ الأزهر أن يشتركوا فى هذه الحملة، لإضفاء الطابع الشرعى على النشاط الجهادى. من ذلك ما كتبه الشيخ خليل الرجبى فى كتابه «تاريخ الوزير محمد على باشا»، إذ خص «النظام الجهادى الجديد» بفصل فيه، بين شرعية هذا النظام وأساسه الدينى

من حفظ الثغور الإسلامية وتحصينها، مع ما يلزم دفاعًا عن بلاد الإسلام من طاعة وصبر ونظام(٩).

وامتلأت كتب الوالى إلى عماله بوجوب ملاحظة أحوال المجندين، وحسن معاملة من لا يقبلون فى الفرز فيعادون إلى قراهم ولا يتركون مشردين. كما اهتم بأثر التجنيد فى عمليات الإنتاج الزراعى، إذ كان المجندون هم زهرة شباب القرى من أصحاب الفئوس الضاربة، فكان يذكر عماله ألا ينسوا أن هؤلاء فلاحون، عليهم واجبات فى قراهم خاصة فى مواسم البذر والحصاد، وأنه يلزم ألا يتعارض ميعاد التجنيد مع مواسم الخدمة الزراعية «التى عليها مدار الغنى والثروة للجميع»(١٠).

لم يكن للمؤسسة العسكرية، فى زمان الحكم المملوكى العثمانى، أدنى علاقة عضوية بالشعب. كانت أشبه بالحجر الصلد يضرب الرءوس من عل، ولا يجرى التفاعل بين الطرفين. وأتى تجنيد الفلاحين ليقيم جسور التفاعل بين المحكومين والحاكم من خلال تلك المؤسسة التى تمثل ركيزة الحكم. وبدأ الجيش بذلك ينطبع بالطابع المصرى. وإذا كان الحاكم اعتاد من قبل أن يتعالى على محكوميه ويستغنى عن الاتصال العضوى بهم، فهو لا يمكن أن يستغنى عن الاتصال العضوى بجهاز حكمه وقواه الضاربة. والحكم بالضرورة عمل جماعى تقوم به مؤسسة ما، يشمل أفرادها شعور بالانتماء الواحد لأصل أو أهداف أو فلسفة. والحكم الفردى الطليق لا يعنى انفصال الحاكم عضويا عن مؤسسة الحكم أو مفارقته لها، ولا يعنى أكثر من أن مشيئته فى إطار المؤسسة الحاكمة مشيئة غير مقيدة من الناحية التنظيمية، ولكنها مشيئة مقيدة وذات حركة محسوبة من الناحية السياسية، وإلا فقد أسباب الاتصال والتحريك. وما دام الجيش قد بدأ ينطبع بالطابع المصرى، فقد لزم الحاكم هو الآخر أن يسير فى طريق التمصير. حدث أن امتهن أحد كبار الموظفين الأتراك (على آغا) الفلاحين المجندين فى حفل عام وقال: «صار الفلاحون العمى عساكر مهما يكونوا لا يكونوا مثل عساكرنا الأتراك». وعلم محمد على بهذه القالة فأرسل إلى محافظ دمياط يأمره «اضربوه (على آغا) مائة نبوت على إليته وينفى، وإن عاد يصلب». وتكشف جسامة العقاب عن حمية محمد على، وهى حمية لا ترجع إلى فرط تعاطف مع الفلاح، ولكن إلى تقدير الوالى لما يخدش هيبة حكومته، إذ تمتهن المؤسسة العسكرية بامتهان العنصر الغالب فى تكوينها. ويكشف ذلك عما أخذ ينمو من توحد بين المؤسسة

العسكرية وبين الفلاح المصرى بحيث يكون امتهانه امتهانًا لسلطة الدولة. وقد صار الحاكم - برغم أصله غير المصرى وسلطته الفردية المطلقة، صار مضطرا حفاظا على سلطانه، أن يستوجب قدرا من الاحترام لشعبه المصرى.

حدود التمصير:

لم يسر تمصير الجيش إلى نهاية الشوط. ولم يكن لمثل محمد على أن يفعل، ولا كان من شأن الممكنات التاريخية المتاحة أن تسمح ببلوغ التمام فى هذا الشأن. ووقف اختيار المصريين عند مستوى الجند والعسكر دون الضباط والقيادات. وقد يرجع بعض السبب إلى صعوبة التسليم بإمكان اختيار قادة جيش ضخم يصل عدده إلى ٣٧٦ ألف جندى (بلغ هذا الرقم فى سنة ١٨٣٩)، ويسيطر على دولة تمتد من السودان جنوبا إلى سوريا شمالا إلى الجزيرة العربية شرقا، ويحارب السلطنة العثمانية ويناجز جيوش أوربا وأساطيلها، فلم يكن بالإمكان التسليم بأن يختار قيادته من عناصر ظلت بعيدة عن الجندية والخبرة العسكرية مئات من السنين. على أن بعض السبب يعود أيضًا إلى حرص الحاكم على إبعاد المصريين عن المناصب القيادية ضمانا لما رآه أمنًا لحكومته. وإدخال المصريين حتى فى أدنى مستويات العمل العسكرى لم يشرع فيه - كما سلفت الإشارة - إلا بعد فشل كل البدائل المتاحة. وقد سجل الأمير عمر طوسون نقلا عن كلوت بك، أن استخدام المصريين أظهر أنهم قادرون على استعادة مجدهم التالد فى الحروب، ولكن ما كانوا يتمتعون به من صفات عسكرية باهرة، كانوا يفقدونه إذا ارتفعوا إلى مراتب القيادة مما أرغم محمد على على تنحيتهم عنها. ثم يكشف عن السبب السياسى لهذه النتيجة قائلا فى وضوح: «ربما كان هذا من حظ محمد على ويمن طالعه، لأن المصريين شعب سريع التقلب، وهو من هذه الوجهة لا يؤمن جانبه. فلو سلمت قيادة الجيش إلى ضباط من جنسه، لخيف أن ينزعوا يوما إلى الفتنة والتمرد. أما والحالة كما هى الآن، فالرؤساء قابضون على ناصية الجنود، وهم لا يركنون إلى المصريين كما يركنون إلى أبناء جلدتهم. فهم لذلك مضطرون لأخذ الحيطة لأنفسهم. ونشأ عن ذلك مراقبة متبادلة كانت نتيجتها خضوع الجيش وإلفه للنظام»[١١]. كما يذكر: «كانت وظائف الضباط مقصورة على الأتراك والمماليك،

لأن الباشا لم يكن يريد أن يجعل نفسه فى متناول الشعب المصرى، ولكن لما توطدت سلطته أدخل المصريين فى وظائف الضباط الصغيرة»، فأظهروا ذكاء فائقًا وصاروا أفضل من الأتراك(١٢).

كان محمد على تركيا يقف على رأس فرقة من الألبان والدلاة، ويحوطه جمع من الأتراك يشكلون النخبة التى استعان بها فى حكم مصر وقيادة جيشها عندما صعد إلى الولاية. ولكنه أدرك أن اقتصار استناده على هؤلاء مُوقع له فى قبضتهم، مما يترجح معه احتمال تألبهم عليه حسب العادة الجارية وقتها. وقد سبب له الجند الألبان كثيراً من الاضطرابات مما أوجب عليه رسم خطة هادئة لبعثرتهم فى الأقاليم والتخلص منهم فى حرب الوهابيين. وكان الشروع فى تجديد المؤسسة العسكرية لابد واجداً مقاومة عنيفة من هؤلاء، مما يضيف سببا للتمرد وعدم الاستقرار، فضلا عن احتمال إفشالهم المشروع. كما كان عزمه الاستقلال عن السلطنة العثمانية ومناوأتها، مما يثير تنازع الولاء لدى هؤلاء الأعوان العثمانيين. وكل تلك الأسباب يشير إلى أن احتمالات الخطر أرجح من احتمال السلامة، لذلك عمل الوالى على إضعاف تلك القوة، وموازنتها بغيرها من القوى.

وكان محمد على قد أتم التصفية المادية الأساسية لقادة المماليك فى عام ١٨١١، فجمع غلمانهم وصغارهم بمدرسة القلعة، يعلمهم التركية قراءة وكتابة، ويدربهم على فنون القتال، ليكونوا جنودا يدينون بالولاء له بعد أن صاروا مماليك له. ولما استعمل الكولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) فى تدريب جيشه، قدم إليه خمسمائة من أولئك المماليك يدربون على فنون الحرب الحديثة، وحث الوالى كبراء الدولة على الاقتداء به فى تقديم بعض مماليكهم لهذا الغرض، وبلغ المجموع نحوا من الألف كانوا القيادات للجيش المصرى الحديث. واختار للمدرسة الحربية مدينة أسوان لتكون عزلتها فى أقصى الجنوب حاميا لها من تيارات السياسة فى العاصمة. وأرسل الوالى إلى ناظر المدرسة فى سبتمبر عام ١٨٢٢: «حيث إن المماليك أجدر بالمعاونة بالنسبة للجنود الأتراك، فيجب البدء بهم فيؤخذ منهم من يليق أن يكون ضابطًا، ثم يكمل العدد الباقى من الأتراك»(١٣). وأمكن برغم الصعوبات والفتن، أن يتم تدريبهم فى ثلاثة أعوام، وأن يعودهم على أصعب الخصال بالنسبة لهم، وهو الضبط والربط(١٤).

بدا لمحمد على وقتها، أنه يصعب بناء الجيش الحديث والدولة الحديثة بغير الخبرة الحديثة فى النظم والعلوم. ولم توجد هذه الخبرة إلا لدى الأوربيين، فأخذ النظام الحديث كله فى الجيش - مشاة وفرسانا ومدفعية - عن النظام الفرنسى. وجرى الأمر على ما يتبع فى الجيش الفرنسى من تمرينات وتحركات، حتى فى الموسيقى، وترجمت القوانين واللوائح الفرنسية حرفيا لينظم الجيش المصرى على مقتضاها. واتبع فى تصنيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسى(١٥). ولا يكاد خلاف يظهر فى ذلك عن النظم الفرنسية إلا النداءات العسكرية التى بقيت تركية، وإلا ملابس الضباط والجند. وتم كل ذلك بواسطة ضباط إيطاليين وفرنسيين فى البداية، ثم غلب الطابع الفرنسى. وكان أشهر هؤلاء، كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) الذى ألقيت على عاتقه مهمة تشكيل الجيش وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التى أرسلت إلى أسوان فى عام ١٨٢٠. وعرفت أسماء مثل الجنرال بوابينى والكولونيل جودان، وبولونينى ناظر مدرسة المشاة، وفاروق ناظر مدرسة الخيالة، وساجرا (البرتغالى) ناظر مدرسة المدفعية، وبيسون مراقب إنشاء السفن، واللواء دى سيريزى الذى أشرف على الترسانة البحرية، وموجيل الذى صمم أحواض السفن بالإسكندرية، وأنطون ينانسى وكاملو موسكاتى من معلمى المدرسة البحرية، وجملة أخرى من كبار الضباط.

على هذا النحو تكونت المؤسسة الرئيسية فى دولة محمد على. المصريون الذين كانوا من قبل، على مدى مئات من السنين - يعاملون كشعب مهزوم ليس له نصيب فى المساهمة فى حكم ولا فى جيش - أدخلهم النظام الجديد فى الجيش، وتكونت قاعدته كلها منهم، فبلغت فى عام ١٨٣٩ نحوا من ٣٧٦ ألفًا من الجنود. ولم يؤذن لهم بتولى وظائف الضباط، لما سبق بيانه من خشية الحاكم أن يتحد الجند والضباط عليه. فلما استقرت الدولة أذن لنسبة محدودة منهم أن تصل إلى رتبة اليوزباشى فقط (رتبة النقيب). والعناصر التركية التى انحصرت فيها القيادة منذ غزو تركيا لمصر فى عام ١٥١٧، تقلص دورهم فى مؤسسة محمد على، مع بقائهم يشغلون سهما ذا شأن فى قيادة الدولة والجيش، وهم ذوو الخبرات التقليدية فى فن سياسة الحكومات، ويستند ولاؤهم للوالى إلى كونهم صفوته وأبناء لغته. ويتأتى الحذر منهم من احتمال توزع ولائهم بينه وبين السلطان العثمانى ومن احتمال طمعهم فى

سلطة الوالى، وأوجب ذلك منه موازنتهم بقوة أخرى فى قيادة الجيش والدولة. وهى قوة المماليك الذين اصطفاهم محمد على لنفسه بعد ذبحه زعماءهم، فصاروا رجاله يوازن بهم الترك فى القيادة، ويستفيد من ذكائهم وجسارتهم، ويطمئن إلى ولائهم بما يسود بينهم من تقاليد انتقال الولاء إلى الأمير الغالب، يخلصون له إخلاصهم لمن سلفه، ولم يكن الرق فى عرف المماليك نوعًا من القسر أو الاستغلال، بقدر ما كان نوعًا من التبنى والانتماء. وكان اطمئنان محمد على إليهم بما جعلهم الغالبية فى قيادة الجيش بالنسبة للأتراك، فكانوا يمثلون نحو سبعة أعشار فى قيادة الجيش بينما يمثل الأتراك نحو ثلاثة أعشار[١٦]. ولم يغب عن الوالى حذره من هؤلاء رغم انتفاء ولائهم لغيره، فلما حارب عبد الله باشا الجزار حاكم عكا ـ وكان من أصل مملوكى ـ احتاط محمد على من مماليكه، فجعل كل اثنين من المماليك يقابلهم ثلاثة من الأتراك فى قيادة الجيش المبعوث لفتح عكا.

ومن ناحية أخرى، وجد عرب البادية يعيشون على مشارف وادى النيل والصحارى، فى الشرقية (شرقى الدلتا) والبحيرة (غربى الدلتا) وفى الصعيد قبائل ليس لها مستقر ثابت، تقتات على الرعى وعلى الإغارة والسلب من أراضى الوادى. كانوا من عوامل اضطراب الأمن، خصوصا بالنسبة لدولة محمد على، الساعية إلى تنظيم شئون الاقتصاد والزراعة على نحو صارم، وإلى تحقيق مشروع سياسى طموح. وفى عام ١٨٢٧، وجدت ست عشرة من هذه القبائل تضم أكثر من عشرة آلاف جندى بدوى من المشاة وسبعمائة وخمسين من الفرسان، موردها الرئيسى تربية قطعان الماشية. كما وجد نحو أربع وثلاثين قبيلة تضم نحو خمسة وعشرين ألفا من جنود المشاة ونحو ستة آلاف فارس، لا مورد لها غير الإغارة والسلب. وجهد محمد على فى القضاء على هذه الظاهرة؛ فاستألف الفريق الأول من القبائل، وجذبه إلى حياة الاستقرار وأقطعه الأراضى فى الأباعد. وعمل على تحويل الفريق الثانى إلى نوع من الشرطة، حاربهم بعنف فى البداية حتى خارت شجاعتهم، فلما أظهروا الرغبة فى الدعة استألفهم، وعقد معهم الصلات وعهد إليهم حراسة ما كانوا يسطون عليه من قبل من القوافل لقاء أجر، وأخذ جيادهم الأصيلة وأخذ منهم الرهائن لضمان الولاء، ثم عامل شيوخهم بكرم ولين معاملة الأنداد لإفراغ غضبهم وإرضاء كبريائهم، وشكل منهم فرقًا فى جيشه بأجر مرض،

شريطة أن يأتى كل منهم بفرسه وبندقيته. بلغ عددهم فى جيشه نحو خمسة آلاف، كانوا كفرسان القوزاق غير النظاميين فى بعض جيوش أوربا، يقومون بمهام الاستطلاع فى أثناء زحف الجيوش ومطاردة الأعداء، ويقومون فى السلم بمهام الحراسة وتأديب قبائل البدو المتمردة[١٧].

ثم أبقى للأقباط المصريين دورهم التقليدى فى إدارة شئون المالية العامة للدولة، لما اشتهروا به من تخصص فى الشئون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها. كان الأقباط يكونون نحوا من مائة وستين ألفا من المصريين البالغين وقتها نحوا من ثلاثة ملايين نسمة[١٨]. اشتهروا من قديم بكفايتهم فى علم الحساب، وكان منهم مساحو الأرض والنساجون والصيارفة والوزانون وكتبة الحسابات. ولم يكن جديدا أن يكل محمد على إليهم هذه المهام، إذ جرى العمل منذ الفتح العربى على إبقاء اختصاصهم بها. وكان «المماليك وأبناء العرب يعهدون إليهم بإدارة أموالهم الخاصة»[١٩]. ومنحوا أيام الحملة الفرنسية وظائف تنطوى على مسئوليات مهمة[٢٠]. ثم زاد نفوذهم على عهد محمد على بحكم زيادة نفوذ الدولة واضطلاعها بالمسئوليات الجسام فى بناء مشروعات الوالى الاقتصادية. ويظهر من تقرير جون بورنج المبعوث الإنجليزى إلى بلمرستون وزير خارجية بريطانيا فى عام ١٨٣٧، أن كان الأتراك يَعُدُّونهم طائفة منبوذة من الشعب المصرى، ولكن «ثمة شيئًا من التعاطف بين القبط وأبناء العرب، لعله نتيجة ما يقاسونه جميعا من آلام»، فضلا عما يتحلون به من صفات حسن المعاشرة وحب السلام والفطنة والذكاء. «ولا يكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الأوربيين أى اختلاط، ولا يعرف عن عاداتهم المنزلية إلا القليل، شأنهم فى ذلك شأن المسلمين، فالحجاب مضروب على نسائهم كما هو مضروب على نساء المسلمين.. وفى الريف لا تكاد عادات الأقباط تفترق عن عادات أبناء العرب.. وهم كالمسلمين يؤمنون بالخرافات الشائعة فى البلاد، سواء أكانت تلك الخرافات راجعة إلى أصل إسلامى أم أصل مسيحى»[٢١].

لقد عرف إبراهيم الجوهرى على رأس المباشرين على عهد إبراهيم بك قبل الحملة الفرنسية، ثم تولى من بعده أخوه جرجس الجوهرى فى عام ١٧٩٤، وأثبتته الحملة الفرنسية فى منصبه وعَدَّته عميدا للقبط، واستمر من بعده فى منصبه حتى

تولى محمد على الولاية، فقبض عليه الوالى الجديد ومعه جماعة من مباشرى الأقباط طالبا محاسبتهم على أموال الضرائب من سنة ١٨٠٠، وأحل محله المعلم غالى الذى كان كاتب محمد بك الألفى، واستعان أيضًا بالمعلم فيلوثاوس والمعلم جرجس الطويل، الذين كانوا دسوا الدسائس لديه ضد جرجس الجوهرى[٢٢]. وعزل المعلم غالى فترة بوشاية بعض زملائه فتولى مكانه منقريوس البتانونى. ثم أعيد وأشرف على تقسيم البلاد إلى مديريات ومسح الأراضى وتقسيمها إلى أحواض. وبصرف النظر عن التفاصيل الكثيرة التى تحشدها مراجع التاريخ فى هذا الشأن من وشايات وإبعاد وتقريب واتهامات بالاختلاس وعفو وغير ذلك مما كان شائعًا فى تعامل الوالى مع عماله أقباطًا كانوا أو مسلمين[٢٣]، ومما لا تظهر وجوه أهميته فى صدد الموضوع محل الدراسة، فلا نزاع فيما تؤكده الشواهد من اختصاص الأقباط وقتها بتولى وظائف المالية، ومنهم من سبقت الإشارة إليهم، ومنهم فرنسيس أخو المعلم غالى، وسمعان أمينة، ونخلة إبراهيم كاتم سر شريف باشا الكبير، والمعلم وهبة إبراهيم، والمعلم منصور صريمون رئيس ديوان الجمرك ومعاوناه بشارة ورزق الله الصباح، وسيدهم بشاى كاتب ديوان دمياط[٢٤]، والمعلم حنا المنقبادى سكرتير عام عموم الوجه القبلى من الروضة شمالا إلى وادى حلفا، ويوحنا أبو ميخائيل الطويل كاتب الديوان وعبد الملك أبو يوسف وجرجس حسب الله البياض والمهندس أنطونيوس عصفور[٢٥]، وباسليوس بك مدير الحسابات فى عام ١٨٣٧. كما كان ناظر مالية محمد على فى الشام سوريا مسيحيا[٢٦].

على أن الأقباط فى هذه الفترة، لم يظهر أن أحدا منهم جند فى الجيش ضمن من شملهم التجنيد الإجبارى. كانوا معفين من التجنيد على ما يذكر جون بورنج فى تقريره سالف الذكر[٢٧]. وذلك بالرغم من أن المصريين شكلوا قواعد الجيش كلها، وفتح لهم أخيرا الترقى فى صفوف الضباط إلى رتبة اليوزباشي، وبالرغم من تولى الأقباط وظائف الإدارة المالية بما لها من خطر وأهمية فى جهاز الدولة. وقد ذكر بورنج فى تقريره سالف الذكر أن ترقية الموظفين المسيحيين كانت تجرى إلى أرفع مناصب الدولة، فضلاً عما لاحظه من أن التسامح يخطو خطوات واسعة وأن الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة فى الاختفاء تدريجيًا[٢٨]. كما يذكر كامل

صالح نخلة أن محمد على «أظهر من أول وهلة ما دل على عَدِّه جميع المصريين على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم سواسية، فأباح لهم التمتع بالحرية والحقوق الوطنية على حد سواء. . ووزع خدمة الوطن على أهله كل بما له من الأهلية، فخص القبط بما امتازوا به من الأعمال الحسابية وضبط الإيرادات والمصروفات. . وخص المسلمين بالمجالس والأعمال الإدارية. . وبتوسع محمد على باشا فى المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الأقباط فى دوائر الحكومة، وبعد أن كانت وجاهة الأمة تنحصر فى بعض أفراد قليلين، أصبح بينهم وجوه كثيرون فى كل أنحاء القطر المصرى»[٢٩]. ويلاحظ فى هذا الشأن أنه وإن لم يوجد قبط بالجيش على عهد محمد على، فإن تنظيم محمد على لجهاز الدولة لم يفصل فصلا كاملا بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية، إنما جاء نظامه على نمط بناء مؤسسة واحدة مدنية عسكرية، وطبع الوظائف المدنية بالطابع العسكرى. وفى عام ١٨٢٩ قرر مجلس المشورة أن يرتدى جميع الموظفين «الكساوى الجهادية» وكان يمنحهم رتبا عسكرية. وفى عام ١٨٤٧ عينت طبيبة بمدرسة الولادة برتبة ملازم ثان[٣٠]. . ولم يكن الأقباط بعيدين عن هذا الكيان الواحد بما شغلوه من وظائف المال والإدارة فيه.

ويلاحظ أيضًا أن لم يكن للأقباط نصيب فى بعثات محمد على العلمية إلى أوربا. ولا يكاد يظهر من أسماء المبعوثين فى كل بعثات محمد على وعباس الأول خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وعددهم حسبما أثبت الأمير عمر طوسون يشارف الخمسمائة، لا يكاد يظهر منهم اسم لمبعوث قبطى، إلا واحد فقط ذكرته إيزيس حبيب المصرى فى كتابها[٣١]، هو الدكتور إبراهيم السبكى الذى بدأ حياته موظفًا بالحكومة، ثم اختير لبعثة دراسية فى فرنسا سنة ١٨٤٥ درس فيها الطب البيطرى، وعاد منها مدرسا بمدرسة الطب البيطرى فى ٢٣ من يولية عام ١٨٤٨. ولعل من أسباب عدم اختيار أقباط فى بعثات محمد على، أن ما اختص به القبط من مهن فى جهاز إدارة محمد على لم يستشعر الوالى حاجة فيها لخبرة أجنبية تأتيه من إرسال البعوث فيها، وهى مهن الإدارة المالية والحسابات ومسح الأراضى والموازين وغير ذلك. والملاحظ من استقراء أسماء المبعوثين التى أثبتها الأمير عمر طوسون فى كتابه، أن من المبعوثين من كانوا مسيحيين غير مصريين، من الأرمن وغيرهم، الأمر الذى يستبعد معه أن يكون الوالى قد جعل الإسلام شرطا فى

المبعوث أو جعل المسيحية مانعًا من الالتحاق بالبعثات. كما يلاحظ من استقراء هذه الأسماء أيضًا أن الغالبية الغالبة من المبعوثين كانوا من غير المصريين الأصليين (الفلاحين)، كانوا من الأتراك والجراكسة أو من المتمصرين من ذوى الأصول التركية والجركسية. وحسبما يذكر الدكتور أحمد عزت عبد الكريم، تكونت البعثة الثالثة فى عام ١٨٢٦ من أربعين مبعوثًا، منهم ثلاثون مسلما، ومن هؤلاء ثلاثة فقط من المشايخ، ومنهم ١٨ من أصل عثمانى[٣٢]. وسبب الغلبة الكاسحة للعناصر العثمانية فى المبعوثين، أن كان هدف الوالى من البعثات إعداد قيادات المستقبل فى وظائف الجيش والإدارة مما كان لا يزال وقفا على غير المصريين، لذلك ندر فيهم المصريون. وبذلك يظهر أن عدم وجود القبط فى هذه البعثات أساسه الندرة الواضحة للعنصر المصرى ذاته فيها، وليس عنصر الدين. وقد زاد عدد المصريين زيادة نسبية فى البعثات المتأخرة، وفى سياق هذه الزيادة النسبية المتأخرة ظهر اسم إبراهيم السبكى المبعوث القبطى.

وعلى الجملة، فقد كان الوضع فى وظائف الدولة ذات الاختصاص المدنى، كشأن الوضع فى الوظائف ذات الاختصاص العسكرى، إذ اتجه الوالى إلى قصر الوظائف العامة على العثمانيين والمماليك، فيما عدا الوظائف الدنيا التى دخلها المصريون عامة، وفيما عدا الأعمال المالية والحسابية التى شغلها الأقباط. وكان مديرو المديريات كلهم مثلا من العثمانيين والمماليك يحملون رتب الأميرالاى أو الفريق، وهم إما بشاوات وإما بكوات.

وانعكس هذا الوضع لا فى البعثات التعليمية إلى الخارج فقط كما سلفت الإشارة، ولكن أيضا فى اختيار تلاميذ المدارس الحديثة بمصر نفسها. وقد أثبت الدكتور أحمد عزت عبد الكريم أن العنصر المصرى بين الطلبة كان ضعيفًا لأن الحكومة لم يكن يعنيها إلا تخريج الأعوان المخلصين لها. إن مدرسة قصر العينى التجهيزية المنشأة فى عام ١٨٢٥ والتى كانت تغذى بخريجيها كل المدارس العليا كالطب والطب البيطرى والزراعة والمهندسخانة والألسن والحربية وأركان الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية، التحق بها نحو خمسمائة تلميذ «من أبناء الشراكسة والأكراد والأرنئود والأرمن والإغريق، ممن كانوا فى خدمة محمد على، فقد كان يباح للمسيحيين الأوربيين أن يلحقوا أبناءهم بها. . ولما كان العنصر المصرى قليلا

بين تلاميذ المدرسة، كان التعليم فيها باللغة التركية، وتعلم بها لغتان العربية والإيطالية. . «ويذكر على مبارك أن لم يكن يدخل هذه المدرسة من أبناء البلاد إلا من ساعدته الواسطة، كما أنشئ المكتب العالى بالخانقاه فى عام ١٨٣٦ وبلغ تلاميذه فى عام ١٨٤٢ نحو مائتين، زادوا بعد ثلاث سنوات إلى ٣٩٣ تلميذاً ثم إلى ٥٦٣ تلميذاً ثم إلى ٦٤٠ تلميذاً فى عام ١٨٤٧»، كان معظمهم من أبناء موظفى القصور وغلمان الخديو وأولاد الأعيان وكبار الموظفين وبعض الأجانب. ومدرسة السوارى وغيرها مما أنشىء فى بداية الثلاثينيات كان تلاميذها فى عهدها الأول من الترك والمماليك[٣٣].

فلما بدأ العنصر المصرى يطرق بعض أبواب الوظائف القيادية الدنيا فى الجيش، كترقيتهم إلى رتب الملازمين واليوزباشيين، انعكس ذلك أيضًا فى الوظائف المدنية، وبين تلاميذ المدارس. فدخلوا مدرسة قصر العينى سالفة الذكر وزادوا فى مدرسة السوارى وغيرها. كما تولوا وظائف المآمير. ويذكر كلوت بك أن «جميع المآمير الآن من المصريين الوطنيين، إلا النزر اليسير منهم. والسبب الذى دعا سمو الوالى إلى أن يعهد إليهم هذه الوظيفة، اعتقاده بدرايتهم التامة بأحوال البلاد وخبرتهم الواقعية بزراعتها، وأنهم أقدر من غيرهم على الإلمام بمراكز مواطنيهم واحتياجاتهم ومواردهم، وأنهم أولى بالقيام على شئون الإدارة من الأجانب الذين لا يخلون من نزعات التشيع الجنسى».

وفى سياق هذا التمصير للوظائف القيادية الإدارية الدنيا، أثبت كلوت بك: «لقد أقام الوالى الحجة البالغة على حسن نياته وعظيم تسامحه باختياره بعض المآمير من نصارى البلاد[٣٤]». وقد بدأ ذلك فيما يبدو بعد الحرب السورية الأولى فى عام ١٨٣٣، إذ كان محمد على قد رفض فى عام ١٨٢٦ استبدال المصريين بالأتراك فى وظائف الكشاف والقائمقاميتين، ثم بدأ عملية الإحلال بعد ما اكتشف من مفاسد كثيرة ارتكبها الموجودون فى أثناء إنشغاله بالحرب[٣٥].

معضلة الجامعة السياسية

على هذا النحو تكون جهاز الدولة فى عهد محمد على، بوظيفتيه العسكرية

والمدنيـة: أتراك ومماليك ومصـريون وأوربيون، والأتراك والمماليك لا يجـمع كلا منهم جامع واحد قوميّا كان أو قبليا، ولا يميزهم مميز من عنصر أو جنس. كانوا أخلاطًا من تركيـا وألبـانيـا ومن الدلاة والجـراكسـة والبـربر والمغـاربة والموراليين وغيرهـم. والمصريون وإن صح أنـهم يشكلون عنصرا قوميا متميزا، فلم يكن ثمة مفـهوم قـومى معتـرف به يحكم هذا الوجـود، بل كـان لدى الفئـات الحاكمـة من الأسباب ما يوجب حرصـهـا على نكرانه. وقد عومل المصـريون بوصفهم «أولاد عرب» وأقبـاط وبدو. والأوربيـون لـم يكونوا من قـوميـة واحـدة وإن غلب عليـهـم أخيرا الطابع الفرنسى. وقـد استخدم محـمـد على كل هذه العناصر فى بناء جـهـاز الدولة، بمنهج ذرائعى لم يصدر فيه عن تبن مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية. إنما حرص على استخدام المتاح تاريخيا وسياسيا وتوظيفه فى بناء دولته، بما يمكنه من الاستفـادة من الخبرات المطروحـة عليه كـافة، وبمـا يقيم توازنا يؤمن به سلطانه الفردى غير المنازع.

على أنه لم يكن من المستطاع أن تجتمع هذه العناصر جميعا فى مؤسسة واحدة للحكم، بغير أن يكون لها جامع يحقق لـها قوة التمـاسك ويعصمـها من التفكك. ولم يكن ثمة جامع يجمع بين معظم هؤلاء، ويجمع بين كل العناصر ذات النفوذ المباشر فى قمة السلطة، لم يكن ثمة إلا جامع الإسلام. وهو جامع وجد من قبل، وبقى من حيث الوظيفة السياسية على عهد محمد على بطريق الاستصحاب لواقع الحال، بغير حاجة إلى تبديل أو إضافة أو تعديل. وكـان مبـدأ الحكومة الدينيـة أو الجامعة الإسلامية، مبدأ ذا فاعلية فى أداء الوظائف السياسية التى يتطلبها النظام، ولكن تمثلت مشكلة محمد على معه فى جانبين، أولهما أنه مبدأ جامع غير مانع، إذ ضم عناصر يتوزع ولاؤهـا السياسى بينه وبين البـاب العالى فى تركيا، وثانيـهمـا أنه مبدأ لا يكفل الاستـفادة الكاملة من الإمكانات والخبرات كـافة، المتاحة واللازمة لإدارة الدولة وتحقيق مشروعاتها، إذ كان يستند فيـما يستند فى تحقيق مشروعه إلى خبـرات الأوربيين المسـيحـيين. ويبـدو لكاتـب هذه الدراسـة، أنه فى هذه النقطة بالذات، وهى تحـديد مفهـوم الجـامعة السيـاسية، تمثلت مـعضلة الفكر السيـاسى لحكومة محمد على.

ومحاولة لإيضاح هذا الأمر، فإنه مع تقدير وجه الصحة فى رأى الدكتور غربال عن «عثمانية» محمد على، واستهداف مشروعه السياسى بعث العثمانية، بما تعنيه من سلطة فردية وإمبراطورية واسعة وسيطرة على كل تلك البقاع الشاسعة، ومع تقدير أن مشروعا كهذا لا يناسبه إلا استصحاب مفهوم الجامعة الإسلامية، ومع رجحان أنه لو نجح محمد على لعمل على إلباس دولته الفتية سائر لبوس الدولة العثمانية، مع تقدير كل ذلك فقد كانت خطوات محمد على لتحقيق هذا المشروع تتم على حساب الصاحب الفعلى للسلطة الشرعية وفقا لهذا المفهوم، على حساب السلطان التركى صاحب قرار تعيين محمد على نفسه واليا على مصر، فكان مسلك محمد على يمثل نوعًا من التمرد والعصيان، فى إطار النظرية السياسية السائدة والأوضاع القائمة وفقًا لها. وكان ابتداع محمد على لنظرية سياسية بديلة من شأنه أن ينفى مشروعه الذى لا يرضى بالتقوقع فى حدود مصر ولا يكتفى ببلاد العرب، وهو فى الوقت نفسه، من شأنه أن يفكك نظام الدولة التى بنى مؤسستها فى مصر من صفوة لا يجمعها إلا الإيمان بدين واحد. ومن شأنه أيضًا أن يتجاوز الممكنات التاريخية استباقا للأحداث قبل نضوجها وقبل تبلور القوميات المختلفة فى بلاد السلطنة العثمانية. كان هذا تناقضًا على مستوى الفكر السياسى لم يكن فى مقدور الوالى أن يحله.

ولعل هذه المعضلة هى ما تجعل الناظر للتاريخ اليوم يعجب من أن هذه الدولة التى أنشأها محمد على، بجيشها الضخم الذى حقق انتصارات عسكرية هائلة وإمبراطوريتها الشاسعة، ونظامها الزراعى الحديث والمصانع التى شيدتها وكانت الأولى فى تاريخ المنطقة، والمدارس والبعثات التى نقلت إلى العقل المصرى والعربى والإسلامى أنماطا ومناهج جديدة تمامًا عما ساد فى مئات من السنين التى خلت، هذه الدولة التى صنعت كل ذلك، لم تضع فكرا سياسيا ما، ولا رجحت فى ميدان الأفكار السياسية مفهوما خاصًا، ولا نقلت من الخارج، ولا بعثت من الموروث فكرا يتناسب ولو بدرجة ما مع حجم إنجازها الحضارى الضخم. ولعل ذلك من أسباب ما لاحظه الشيخ محمد عبده فى مقاله الشهير «آثار محمد على فى مصر»[٣٦]، إذ قارن بين الإنجاز المادى الكبير فى كل ميدان وبين الهبوط المعنوى

الكبير فى كل منها، وعدم الاهتمام باللغة أو الدين أو الأدب أو الفلسفة أو التاريخ. وبرغم ما ترجم فى بعض فروع الإنسانيات هذه فقد أودع المخازن ولم يتصل بقارئ. وهو نفسه ما لاحظه الدكتور لويس عوض عن دولة محمد على التى أنجزت «ولم تلتفت إلى بناء الإنسان من حيث هو إنسان»[٣٧]. وإذا كان الأستاذ الإمام قد أرجع هذا التباين إلى المسلك الاستبدادى للوالى، فالصحيح أنه يعود أيضًا إلى تلك المعضلة الفكرية التى سلف بيانها، مما لم يجد له حلا فتركها وشأنها.

ويؤكد تلك الظاهرة، أن الرجل برغم شدته وجبروته، وقدرته الفذة على الجمع بين النظرة العامة المشرفة المستقبلية، يزن بها القوى العالمية والمحلية ويرسم بها الأهداف ويبنى المشروعات، وبين الاهتمام المفرط بالتفاصيل والتدخل فى كل أمر ولو كان حادثًا جزئيًا أو عملا يوميا، وبرغم سرعة استجابته الهائلة لكل ما من شأنه أن يمس هدفا له ولو من بعيد، وقدرته على البطش الفظ إذا وجد ضرورة أو خطرًا، برغم كل ذلك كان يبدو شبه لا مبال فيما يتعلق بالفكر السياسى. وقد عاد رفاعة رافع من باريس لينشر كتابه الشهير «تخليص الإبريز» فى عام ١٨٣٠، تكلم فيه عن الديمقراطية والسلطات المقيدة للحاكم وثورة الفرنسيس ضد الملك والحكومة القومية وانتماء الملك للأمة والشعب، بما يُعَدُّ ثورة فى الفكر السياسى إلى اليوم، بَلْهَ أن يُعَدَّ كذلك أيام محمد على ولى النعم. ورفاعة رافع مهما بلغت استنارته الفكرية، فهو فى النهاية بمقاييس زمانه من عمال دولة محمد على، واستمر من عمال هذه الدولة طوال عهد محمد على، وزاد قربا منه وغنى ونفوذا، ولم يعرف عن حياته قدر كبير من روح التمرد والمخاطرة.

ولم يبد أن الباشا تحركت واحدة من خلجاته لحديث الطهطاوى، برغم أنه لم يعتد أحد منه ترددًا فى سحق من يشرع بالتطاول بنظرته إلى أعتابه، ونحن نعرف ماذا صنع الباشا بالجبرتى مع سنه وجلاله. ولا يكاد يقنع تفسيرا، لهذا المسلك، إلا النظر إليه فى إطار تلك المعضلة السياسية. فالوالى لم يستشعر - وهو أعلم بشئون دنياه - من هذا الحديث خطرا ما، ولا كان الكاتب مفرطًا فى الحماسة والتهور. إنما جرى حديث الطهطاوى - كما لاحظ بحق الدكتور لويس عوض[٣٨] - بحسبانه يمس السلطان العثمانى. ولم يكن الحديث عن سلطات «الملك» وحقوق الشعب، مما

يمس محمد على وهو لا يزال واليا معينا من قبل السلطان، ولم يكن قد ضمن الولاية لنفسه أو لنسله من بعد، مما لم يتحقق إلا فى عام ١٨٤٠، وكان وقتها مناوئا للسلطان مناهضًا لدولته، يفيده حديث رفاعة بقدر ما يضر مناجزه.

وآية ذلك أيضًا أن رفاعة فى «تخليص الإبريز» لم يهتم كثيرا بالنظام الاقتصادى فى أوربا، لأن الليبرالية الاقتصادية الأوربية، كانت على طرف نقيض مع نظام محمد على الاقتصادى القائم على الاحتكار، فقصر جهده وقتها فى الحديث عن الليبرالية السياسية التى تشكل فى الأساس تحديًا للسلطان العثمانى وليس تحديا لمحمد على الوالى على مصر من السلطان. وعلى عكس ذلك، فعل الطهطاوى فى عام ١٨٦٩ فى «مناهج الألباب»، فركز اهتمامه فى الاقتصاد ولم يهتم بالنظام السياسى، إذ كان احتكار محمد على قد تفكك من نحو ثلاثين سنة، وكان النظام السياسى بمصر قد استقر فى الأسرة الخديوية العلوية. فتخلى رفاعة عن كثير من ليبراليته السياسية. وأسقط عن رئيس الدولة مسئوليته الدستورية إلا أمام ضميره وربه والتاريخ وأمام الرأى العام بالنصح فقط. وفى كلمة يمكن القول إن دولة محمد على فى زمانها وظروفها كانت تمثل قدرًا من التخلخل فى الفكر السياسى، بالنسبة للجامعة السياسية، ووجد من صالحه إبقاء هذا التخلخل الذى يتيح له حركة سياسية أقل تقييدا.

وساعد على إفادته من هذا التخلخل، أن مسألة التجديد اقتضت تعاملا واسعًا مع أوربا والأوربيين، وهو تعامل مع النصارى لا يقف عند تبادل المنافع التجارية وغيرها، ولكنه يتعلق بصميم عملية التطوير. وإذا كان الأوربيون لم يتجاوزوا فى جهاز محمد على وظائف «أهل الخبرة»، فإن عملية التطوير تحدث تزاوجا وتشابكا يصعب تفاديه بين ما هو سياسة وما هو خبرة فنية. والأهداف السياسية تقتضى أبنية عسكرية واقتصادية معينة، والخبرة الفنية فى تكوين تلك الأبنية تستدعى مجموعة كبيرة من السياسات، وهكذا بالتبادل والتداخل. وأن الاستعانة بالأوربيين فى عملية التحديث، قد قدم حجة دينية لكارهى التجديد. يحكى على مبارك فى خططه(٣٩)، أن الباشا أراد أن يجعل عسكر مصر كهيئة عسكر الإفرنج، فلما أشيع ذلك شنع كبار العسكر وأمراؤهم على هذا المشروع وتحادثوا فيما بينهم واتفقوا على المعارضة فيه. . «ونقل عن الجبرتى ما كان من تآمرهم وإخبار عابدين لمحمد على

بذلك مما أفشل المؤامرة، فتفرقوا في شوارع المدينة ينهبون ويكسرون الأبواب ويثيرون الاضطراب والفتن، فاستدعى محمد على المشايخ وبعض الأمراء وأمرهم بتحرير القوائم بما نهب ليعوض أربابه ولبناء ما هدم ورد ما كسر، واستطاع بذلك أن يؤلف قلوب المصريين ضد المشاغبين من أنصار النظام العسكرى القديم. فلما استقام له الأمر عمل على تفريق العسكر من القاهرة، واستبدال غير الموالين له من القواد، وإحلال أولاده وصفوة خلصائه محلهم[٤٠].

ولم تقف تلك المقاومة عند رفض التجديد بوصفه كذلك، ولكنها تلبست في صيغ دينية. يحكى كلوت بك أن شباب المماليك الذين رحلوا للتدريب في أسوان كانوا يرفضون في البداية الخضوع للنصارى من المعلمين، وحدث أن دبروا مؤامرة لاغتيال الكولونيل سيف وطاشت الرصاصة على مقربة من رأسه، وأنه استشعر يوما وهج الفتنة يحيط به فطالبهم لمبارزته فردا فردا ليفرض قيادته عليهم. وكانت المعارضة تؤثر وصف محمد على «بصفة مزرية في نظرهم وهى: باشا النصارى»، وذلك في مجال الدس له لإحباط أعماله[٤١]. على أن الوالى استطاع أن يعبر هذه المشكلة بما حافظ عليه من تقاليد تؤكد الطابع الإسلامى والشرقى للجيش والدولة، وحرصه على عدم إشاعة التشبه بأنماط حياة الأوربيين[٤٢]. فضلا عن أن موجبات أمن الحاكم فرضت عليه أن يقصر الوظائف العليا ذات الخطر على أولاده كقادة الجيوش إبراهيم وطوسون وإسماعيل، وأقاربه وأنسبائه كمحرم بك في البحرية وصفوة خلصائه. ولم يول أحدا من الأوربيين ما يجاوز مناصب الخبرة الفنية.
ويوضح تلك المعضلة السياسية التى ميزت مرحلة حكم محمد على، أنه كان ينظر أحيانًا إلى حكومته في مصر، بمثل ما ينظر الإنجليز إلى حكومتهم في الهند، بما يفيد اختلالا واختلاطًا واضحًا في مفهومه عن الجامعة السياسية، أو يفيد أنه يتكلم من منظور النخبة العثمانية الحاكمة، حتى إن متمردا على الباب العالى في إستامبول ذكر مرة لأحد المبعوثين الأجانب: «لم أعمل في مصر سوى ما عمله الإنجليز في الهند، فلديهم جيش من الجنود الهنود يقودهم ضباط من الإنجليز. ولدى جيش من أبناء العرب على رأسه ضباط من الترك، ولو خطر لكم (للفرنسيين) أن تؤلفوا في الجزائر فرقًا عسكرية من أبناء العرب لاحتذيتم مثالى ووضعتم على رأسها ضباطا من الفرنسيين، والتركى أصلح للحرب والقيادة إذ يشعر بأنه خلق ليحكم[٤٣]»!

نمو حركة التمصير:

نمت الجامعة الوطنية فى مصر الحديثة انسلاخا من الخلافة العثمانية. بدأ نموها ـ كما يظهر من الصفحات السابقة ـ بدخول الجند المصريين فى جيش محمد على، وصياغة جهاز الدولة وفقا لهذا الوضع، واتخذ نموها صورة حركة تمصير للقاعدة العريضة لهذا الجهاز. وبهذا فإن التمصير سبق ظهور الفكر القومى كمفهوم للجامع السياسى للمصريين، وبدأ فى ظروف تخلخل الفكر السياسى فى عهد محمد على. وبدأت حركة التمصير تلك بتجنيد «أولاد العرب» من المصريين، وبتصعيدهم فى المستويات الدنيا لأجهزة الحكم ليشغلوا رتب اليوزباشية فى الجيش ووظائف المآمير فى الإدارات المحلية، وليختار منهم فى بعثات محمد على إلى أوربا. وفى سياق هذه الحركة بدأ، دخول القبط فى الوظائف المختلفة لهذا الجهاز بتدرج أبطأ. كان الوجود المصرى يبدأ «بأولاد العرب» ثم يلحقهم القبط. وإن النظرة العامة لنمو تلك الحركة حتى عهد الخديو إسماعيل فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر، ليظهر أن التناسب كان طرديا بين ظهور «أولاد العرب» فى جهاز الدولة وتصاعدهم فيه، وبين ظهور القبط ونموهم فيه، ويفسر ذلك الجامع المصرى بين المسلمين والقبط. كما تظهر النظرة العامة أن هذا النمو الطردى كان يتم بالنسبة للقبط بصورة أبطأ وبنسبة أقل ويفسر ذلك أن عملية التمصير كانت تجرى انسلاخًا من المفهوم التقليدى الذى تمثله السلطنة العثمانية.

وقد ذكر كلوت بك فى حديثه عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، أنه إذا كان المسلمون بأوربا قد اشتهروا بكراهة المسيحيين، فلعل سبب ذلك سلوك الغالب مع المغلوب، دون أن تقع مسئوليته على مبادئ الدين الإسلامى. «ومما ينبغى الجهر به فى هذا المقام أن تعصب العامة من الشعب كثيراً ما حال دون ظهور أى أثر لما كان يحتاج الحكام من النيات الحسنة نحو المتمسكين بالديانات الأخرى غير الإسلام. ولكن لا يسعنا إلا الجهر قبل انتهاء هذا الفصل بأن العرب الصميمين أكثر تسامحا نحو الذميين من الشعوب الإسلامية الأخرى، وأن المصريين يفوقونهم فى التسامح، إما لما جبلوا عليه من الرقة ودماثة الأخلاق، وإما لما سبق لهم من الارتباط بالأوربيين وقت الاحتلال الفرنسى للديار المصرية»(٤٤). كما لاحظ بورنج فى تقريره فى عام ١٨٣٧، الذى سلفت الإشارة إليه، أن التسامح قد خطا خطوات

فسيحة فى السنوات الأخيرة، وأن الفوارق بين المسلمين والمسيحيين آخذة فى الاختفاء، وأن المسيحيين يرقون إلى أرفع مناصب الدولة، ولا يوجد من يتعرض لأقل مضايقة بسبب عقيدته الدينية. وذكر فى موضع آخر من تقريره: «إذا ظلت الأمور تجرى على هذا السنن، فستنقطع هجرة الترك بعد سنوات قليلة انقطاعا يكاد يكون تاما، وتئول مقاليد السلطة إلى الوطنيين وحدهم، مسلمين كانوا أو مسيحيين. وكان من آثار حرب الجركس أن نقص عدد الشبان الذين يردون إلى الجنوب من بلاد القوقاز.. وهكذا شرع العنصر المصرى يحل محل العنصر التركى رويدا رويدا». وإن كثيرا من القرارات صار يصدر باللغة العربية، كما عهد بالوظائف إلى أبناء العرب وانتشر الشعور بالمصرية[٤٥].

وكان من ملامح حركة التمصير، أنه لما صدرت صحيفة الوقائع المصرية، كانت اللغة الأساسية فيها هى اللغة التركية وتليها العربية، فلما رأس تحريرها رفاعة الطهطاوى عكس الوضع وجعل العربية هى المادة الأساسية وخصص لها العمود الأيمن، كما جعل أخبار مصر تتقدم كل الأخبار بما فى ذلك أخبار دولة الخلافة[٤٦]. وفى عام ١٨٦٩ (٦ من شوال عام ١٢٨٦هـ) أصدر الخديو إسماعيل أمراً إلى النظارات المختلفة بأن تكون «المكاتبات» من الآن فصاعداً بجميع الدواوين والمصالح الأميرية التى بداخل جهات الحكومة تكون باللغة العربية، واستثنى من ذلك بعض جهات تبقى الكتابة فيها بالتركية ومعها الفرنسية. أما القوانين فكان يصدرها بالعربية. ويبدو أن القيادة التركية بالجيش قد قاومت هذا التعريب لأن «قومندانات الألوية وأميرالاياتها» وأكثر ضباطها لا يعرفون غير التركية، فعدل عن قراره السابق بعد ثلاثة أسابيع بالنسبة لنظارة الجهادية، مع ترجمة القوانين التى تخصها من العربية إلى التركية[٤٧]. ودل ذلك على نمو حركة التمصير والتعريب فى مكاتبات الحكومة وأجهزتها بفعل نمو العنصر المصرى بها، وعلى ما كان هذا النمو يلقاه من مقاومة العناصر غير المصرية فى المستويات العليا.

والحاصل أيضًا، من حيث النظام القانونى فى مصر، أن وظيفة الحكومة إزاء الرعايا، أيام الحكم العثمانى المملوكى وحتى بداية القرن التاسع عشر، كانت تنحصر فى حفظ الأمن واستئداء الضرائب وتنظيم مياه النيل، ثم جاءت الحملة الفرنسية فعرفت مصر كثيراً من القوانين تصدر لتنظيم وجوه معينة من النشاط

كتسجيل نزلاء الفنادق مثلا وقوانين الكارنتينة وتسجيل المواليد والوفيات والتعليمات الخاصة بإضاءة المصابيح أمام البيوت والدكاكين وتبخير المنازل . . إلخ[٤٨]، مما كان له وجه اتصال بأمن الحملة الغازية أو بتنظيم بعض وجوه النشاط المختلفة . ومنذ عهد محمد على بدأ يظهر مشروع سياسى داخلى، يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكوم، واقتضى ذلك كثرة من القوانين والتعليمات، فلم يعد التشريع قاصراً على تنظيم علاقات الأفراد بين بعضهم وبعض، إنما صار أداة لتحقيق سياسات معينة كتنظيم الزراعة والتجارة وإنشاء المصانع والمنشآت والمدارس . واقتضى ذلك كثرة فى التشريعات الوضعية والأوامر واللوائح التى تصدر، وتمثل ما يسمى فى الفقه الإسلامى بـ«السياسة الشرعية» . ويذكر رفاعة رافع فى «مناهج الألباب» أن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث منها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء[٤٩] .

وتطور الأمر بما لا مناسبة للتفصيل فيه فى هذا السياق، حتى صدرت التقنينات الحديثة التى تنظم المعاملات المدنية والتجارية وإجراءات التقاضى أمام المحاكم والعقوبات، صدرت مأخوذة عن التقنينات الفرنسية . وكان يمكن لولا ظروف تاريخية لا مجال لتفصيلها هنا[٥٠]، أن تصدر عن الشريعة الإسلامية، ولكن أيا كان الأمر فالمهم فى صدد سياق الدراسة الراهنة، أن ثمة تقنينات صدرت تنظم المعاملات طبقا للوظائف المستحدثة للدولة على المستوى الجامع للمصريين بقوانين موحدة، وواكب هذه العملية بالضرورة ظهور أجهزة قضائية تختص بتطبيق هذه القوانين والنظم على المواطنين كافة . أنشئت جمعية الحقانية فى عام ١٨٤٢ ثم تكاثرت . وفى عام ١٨٥٥ بدأ تمصير القضاء الشرعى، فبعد أن كان قاضى القضاة التركى فى مصر هو من يعين القضاة الشرعيين، كسب الوالى محمد سعيد سلطة تعيينهم . وفى عام ١٨٥٦ صدرت أول لائحة لتنظيم المحاكم الشرعية، وفى الوقت نفسه ظهرت مجالس الأقاليم تمارس سلطات القضاء فى أقضية مختلفة منذ عام ١٨٥٢، وقد ألغيت تلك المجالس فى عام ١٨٥٥ ثم أعيدت بلائحة جديدة فى عام ١٨٦٢، ثم أنشئ بجانبها مجالس مركزية فى عام ١٨٧١ . وكانت تلك المجالس هى البداية التاريخية للمحاكم الأهلية التى أنشئت فى عام ١٨٨٣[٥١] . وكان من

أهم ما اتخذ من قرارات على عهد الخديو إسماعيل تعيين قضاة من الأقباط فى المحاكم. ويذكر قلينى فهمى أن أول قبطى عين قاضيا كان عبد الملاك بك كتكوت الذى عين بمحكمة قنا، وأن جد قلينى فهمى وهو يوسف بك عبد الشهيد عين مديراً لديوان القضايا فى المنيا، وهى وظيفة تماثل الآن وظيفة المحامى العام، فضلا عن اختصاصه بالفعل فى بعض المنازعات(٥٢). وقد تلازم تعيين الأقباط فى القضاء مع إنشاء المحاكم الحديثة، فصار قضاء مصريّا يخضع له المصريون عامة على أساس من الجامعة الوطنية، وكان لذلك دلالته المهمة فى بناء مؤسسات المجتمع على أساس قومى.

وإذا كان محمد على قصر التجنيد فى الجيش من المصريين على «أولاد العرب» معفيا منه الأقباط، فقد كان الجديد فى مسلكه أنه جند من المصريين، وكانت بداية التمصير هذه فاتحة لتمامه، إذ تصعد المصريون أولاد العرب من رتب الجيش قليلا على عهده كما سلفت الإشارة، ثم تصعدوا أكثر على عهد محمد سعيد الذى عرفت حكومة مصر على عهده سياسة أكثر اعتماداً على المصريين، فرقى منهم على عهده إلى رتب القيادات الوسيطة. وكان من هؤلاء أحمد عرابى زعيم ثورة عام ١٨٨٢ فيما بعد. وفى هذا السياق أزيلت آخر عقبات الاندماج بين العناصر المصرية، بالقرار الذى أصدره الوالى بتجنيد النصارى فى الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم، على تقدير أنه يجب على القبط أن يحملوا السلاح إلى جانب المسلمين، فتكون عليهم ذات الواجبات ليتمتعوا بذات الحقوق، وألغى آخر علامات التفرقة الدينية بإلغاء الجزية المفروضة على الذميين سنة ١٨٥٥(٥٣). وأثبت تقويم النيل خطابا صادرا إلى مدير أسيوط فى عام ١٨٥٧ ورد به أن «قبول وأخذ المسيحيين للخدمة العسكرية موافق لإرادتنا»(٥٤).

ويقال إن الأقباط قابلوا قرار تجنيد أبنائهم بروح معارضة، وأن البطريرك وسط الإنجليز ليضغطوا على الوالى ليعفيهم منه. على أنه يلاحظ أن المصريين غالبهم فى ذلك الوقت كانوا راغبين عن التجنيد عاملين على الفرار منه. وقد سبقت الإشارة إلى هذا الأمر فى عهد محمد على. وفى عهد سعيد قام الجيش بعمليات حربية بعيدة تماما عن مصالح المصريين ووجدانهم، ولا ينسى أن سعيدا أرسل فرقة عسكرية مصرية للدفاع عن مصالح الفرنسيين فى المكسيك. كما يذكر أنه كان

يمارس داخل الجيش ألوانا من التفرقة الطبقية بين القادة الأتراك والمتتركين وبين الجنود المصريين. وكان نزوعه إلى تصعيد المصريين إلى الرتب الوسيطة يرجع فيما يرجع إلى تناقص العناصر التركية الذى اطرد منذ عهد محمد على، وإلى الضغوط المصرية فى جهاز الدولة، أكثر مما يرجع إلى إيمان الوالى ذى الأصل التركى بالجامعة الوطنية المصرية. وكان إلحاق الفلاح الشاب بالجيش يعنى فراقًا لأسرته وقريته قد لا يكون بعده لقاء، ويعرف الأدب الشعبى بكائيات كانت الأمهات يرددنها ندبا على أولادهن المجندين. ويذكر ميخائيل شاروبيم عن محاولة سعيد تجنيد عربان منية ابن الخصيب، ومقاومة العربان للتجنيد وتحصنهم بالجبل وإرساله تجريدة لهم(٥٥). ومن ناحية أخرى، فإن كتب التاريخ القبطى تنكر صحة معارضة البطريرك كيرلس الرابع - لتجنيد الأقباط، إذ كان بطريركا وطنيا متحمسا لمصريته، وأنه لما أشيع عنه طلب إعفاء القبط من التجنيد صرح علانية: «يقول البعض إنى طلبت إلى الباشا أن يعفى أولادنا القبط من الخدمة العسكرية، فحاش لله أن أكون جبانا بهذا المقدار، لا أعرف للوطن قيمة، أو أفترى على أعز أبناء الوطن بتجردهم من محبة أوطانهم، وعدم الميل لخدمته حق الخدمة والمدافعة عنه، فليس هذا ما طلبت ولا ما أطلبه»(٥٦). ولما صدر قانون القرعة العسكرية فى أغسطس عام ١٨٨٠ نص صراحة على أن «كل مصرى مكلف شخصيا بالخدمة العسكرية. . بدون تمييز لديانته ولا لحالته وصفته». وسوى بين رجال الدين الإسلامى والقبطى فى الإعفاء من التجنيد فى مادتيه ٢٨، و٣١.

وقد سارت خطوات التمصير قدما فى جهاز الدولة، مع النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وقد أصدر الوالى أمرًا عاليا إلى مديريتى قنا وإسنا فى عام ١٨٥٦، ذكر به أنه «لما كان جل إرادتنا إجراء الأمور التى بها يكون حصول كمال رفاهية الأهالى وحسن سياستهم واستقامة دورهم على منهج العدل والانصاف، وتخليصها من شوايب الجور والانحراف. .»، فإنه عمد إلى تجربة اختيار عمد مصريين من نواحى مديرية المنيا وبنى مزار ليكونوا نظار أقسام، وجعل بعض العمد حكام أخطاط. فلما اطمأن إلى التجربة، «تعلقت إرادتنا أن يكون حصول ذلك عموما بسائر الأقاليم. .»(٥٧). وفى الشهر ذاته نصب خمسة عمد نظارا لخمسة من الأقسام مكان النظار الأتراك، وتوالى هذه الأمر(٥٨)، وزاد تواليه فى عهد الخديو

إسماعيل حتى لوحظ أن معظم مديرى المديريات من الأقاليم صاروا من المصريين، كان منهم فى عام ١٨٧١ محمد العيداروس مديرا للدقهلية، ومحمد الشواربى مديراً للمنوفية، ومحمد عفيفى مديراً للقليوبية، ومحمد سعيد مديراً للشرقية، وسليمان أباظة مديراً للشرقية، وحميد أبو ستيت مديراً لجرجا، وهكذا[٥٩]. وفى هذا السياق أيضًا اطرد تعيين الأقباط فى وظائف الدولة، سواء فى الوزارات أو المصالح المختلفة أو جهات الإدارة المحلية بالأقاليم. وعرف تعيين عمد للقرى من بينهم فى بعض النواحى، مع الإنعام على بعضهم برتب الباكوية وغيرها.

ومع نشوء أول مجلس نيابى فى مصر على عهد إسماعيل فى عام ١٨٦٦، نص قانون إنشاء المجلس على أن «كل شخص بلغ من عمره الخامسة والعشرين يمكن ترشيحه على شرط أن يكون أمينًا ومخلصًا، وأن تتأكد الحكومة من أنه ولد فى البلاد، «فشمل القانون المصريين عمومًا بغير تفريق بسبب الدين فى حق الترشيح لعضوية المجلس، وأخذ فى تحديد المصرية بواقعة الميلاد وحدها. وقد ذكر نوبار: «عندنا أقباط أيضًا من المنتخبين وقد فتحنا الأبواب للمسلمين والأقباط بدون تمييز». كان المجلس يتكون من ٧٥ عضوا ينتخبون كل ثلاث سنوات، ويتولى انتخابهم عمد البلاد ومشايخها فى الأقاليم والأعيان فى القاهرة والإسكندرية ودمياط. ووجد به فى تشكيل عام ١٨٦٦ جرجس برسوم عمدة بنى سلامة من نواب بنى سويف والفيوم، وميخائيل أثناسيوس عن أشروبه من المنيا وبنى مزار. كما وجد به فى تشكيل عام ١٨٧٠ المعلم فرج إبراهيم عمدة دير مواس عن أسيوط، وحنا يوسف عمدة نزلة الفلاحين عن المنيا وبنى مزار، وتكرر انتخاب هذين العضوين فى تشكيل عام ١٨٧٦ فضلا عن عبد الشهيد بطرس من البلينا عن جرجا[٦٠]. وكان مجلس الشورى بتشكيله الجامع، هو ما أجمع على وجوب أن تقبل المدارس الأميرية المصريين من المسلمين والنصارى على السواء. وذكر عضو المجلس محمد الشواربى فى هذا الشأن «أن الأقباط ما خرجوا عن كونهم من أبناء الوطن، ولذلك يجب أن يكونوا ضمن المدارس التى تعمل بالمديريات ولا يكونوا خارجين منها متى أرادوا الدخول فيها»[٦١].

وتوافق مع هذا السياق، إرسال الأقباط فى البعثات التعليمية إلى أوربا، كان منهم على عهد إسماعيل جرجس قلدس القاضى ومسيحة لبيب ونسيم بك

وصفى. كما أرسل فرج نصحى فى بعثة التاريخ الطبيعى فى عام ١٨٦٧ ، وميخائيل كحيل فى بعثة الإدارة والحقوق فى عام ١٨٦٨ ، وينى عبيد فى بعثات الطب فى عام ١٨٧٩ ، وقسطندى فهمى وغيرهم[٦٢] . وعرفت المدارس الأميرية كثيراً من المدرسين الأقباط ، كان بالمدرسة التجهيزية فى عام ١٨٧٥ ، جرجس الملطى وإبراهيم نجيب ، وإبراهيم جرجس بمدرسة اللسان القديم ، ووجد أمثالهم فى المهندسخانة والمساحة والإدارة والألسن (الحقوق) وغيرها[٦٣] . وقد أثبت الشيخ على يوسف عدداً من الملاحق الخاصة بالتعليم فى خطبته التى ألقاها بالمؤتمر المصرى فى عام ١٩١١[٦٤] . فمدرسة الإدارة والألسن (الحقوق) التى أنشئت فى عام ١٨٦٧ لم يدخلها فى البداية أقباط إلا جرجس قلدس ونسيم وصفى اللذان أرسلا فى بعثات ، وبدأ دخولهم مع إنشاء المحاكم الأهلية ، وبلغ عدد من تخرجوا من الأقباط منها من عام ١٨٨٧ إلى عام ١٩١٠ ، ١٣٧ خريجا والمسلمون ٤٩٨ خريجًا . ومدرسة الطب أنشئت فى عام ١٨٢٤ ، وكان يتخرج منها الأطباء لخدمة الجيش المصرى فى الأساس ، ولهذا لم يدخلها طالب قبطى قبل عام ١٨٨٦ إلا إبراهيم لبيب ، ثم بعد ذلك العام اطرد دخول القبط فيها ، فبلغ عدد القبط من خريجيها حتى عام ١٩١٠ ، ٦٦ مقابل ٣٢٧ مسلمًا . ومدرسة المهندسخانة أنشئت فى عام ١٨٣٤ وألغيت فى عام ١٨٥٤ ثم أعيدت فى عام ١٨٥٨ وألغيت فى عام ١٨٦١ ثم أعيدت فى عام ١٨٦٦ ، وكانت تخرج للجيش أيضًا ، فلم يتخرج منها قبطى إلا فى عام ١٨٩٩ وبلغ عدد خريجها القبط ٣٦ حتى عام ١٩١٠ والمسلمون ١٤٨ . ومدرسة المعلمين التوفيقية أنشئت فى عام ١٨٨٠ وكان أول من تخرج منها سنة ١٨٨٨ ، وبدأ تخرج القبط منها فى العام التالى وتخرج منها ١٨ من الأقباط حتى عام ١٩١٠ و٧٨ من المسلمين . ومدارس الأوقاف بدأ الأقباط يدخلونها بعد عام ١٨٨٩ ، وبلغ مجموعهم فيها ٣٤٣ سنة ١٩١١ والمسلمون ١٥٩١ . وتلاميذ المكاتب الأهلية كان عدد المسلمين فيها ٢٠٢٨ سنة ١٨٨٩ والأقباط ١٤٥ ، وبلغ عدد المسلمين ٣٩٤٢ سنة ١٩١١ والأقباط ٩١٢ . وبهذا يظهر أنه كان ثمة نوع من الاطراد فى دخول الأقباط المدارس العليا ومدارس الأوقاف ذاتها ، ولكنه كان اطرادًا بطيئًا ، يتحكم فى طرديته ما يتاح للأقباط فى تولى الوظائف العامة ، حسب التخصص الوظيفى الذى تعد له كل من المدارس . وتولى الوظائف العامة كان يؤثر

ويتأثر بمفهوم الجامعة السياسية، وبتطور عملية ظهور الجامعة القومية مع الجامعة الدينية والخلافة العثمانية خاصة.

الكنيسة القبطية:

يذكر الدكتور وليم سليمان، أن كنيسة مصر لم تنس قط الحقبة الأولى من تاريخها، عندما لقى الأقباط كل عنت واضطهاد على أيدى المسيحيين الملكانيين، الذين ساموهم باسم المسيحية أشد أنواع العذاب، وأنه حتى الآن لا يكاد يمضى شهر إلا وفيه ذكرى لأحد شهداء هذه الفترة، وحتى الآن تذكر الكنيسة أبناءها فى اجتماعات الصلاة بما لقيه آباؤهم على يد كنيسة بيزنطة من تعذيب، وأن الأقباط لم ينسوا قط كيف يتخذ الدين ستاراً للاستغلال(٦٥).

وعلى مشارف التاريخ الحديث لمصر، تصادفنا قصة البطريرك يؤانس الثامن عشر مع كنيسة روما الكاثوليكية، إذ تولى البطريرك رئاسة الكنيسة المصرية فى أكتوبر عام ١٧٦٩ ميلادية، وكانت كنيسة روما تبذل أقصى جهودها لضم الكنائس الشرقية إليها، وعلى الأخص الكنيسة المصرية. وبعث بابا روما مندوبا عنه إلى مصر يحمل رسالة يدعو فيها البطريرك القبطى للاتحاد معه، ويعرض عليه مشروع خطاب أعدته كنيسة روما ليكون صيغة المصالحة بين الكنيستين، على ما بينهما من خلافات عقائدية. وطلب إلى البطريرك المصرى أن يوافق على هذا الخطاب ويرسله إليه لإعلان الاتحاد بين الكنيستين.

ويمكن تصور ظروف هذه الفترة، التى بزغ فيها نجم الحضارة الأوربية، وأصبحت ذات قوة اقتصادية وعسكرية، وذات هيبة وانتشار وأطماع. وهى ذاتها الفترة التى كانت فيها مصر وما حولها ترسف فى أغلال من التخلف بعد سابق ازدهار مجيد فى العصر الوسيط، وتعانى من حكم الأتراك العثمانيين قسوة واستغلالاً وتخلفًا. وكل ذلك يشكل ظرفًا مواتيًا لتحقيق الأطماع الأوربية. على أن البطريرك القبطى رفض تلك الدعوة وكلف أحد كبار اللاهوتيين من الأقباط، الأنبا يوساب الأبح، بإعداد خطاب يرد فيه بالرفض على دعوة الاتحاد. فجاء الخطاب مشتملا على أقسى أنواع العنف والسخرية والتهكم من العرض الرومى.

ورد به: «وإنى لأعجب من كثرة ذكاوة عقلكم ودقة فهمكم الرفيع، الذى لم نره من أحد قط من مدة كبيرة، وما ينيف على ألف ومائتى سنة، وما سمعنا بأحد من المرسلين من قبل البابا الرومانى كتب من عنده صورة رسالة إلى آبائى البطاركة الذين سلفوا قبلنا، ويعرفه فيها أن يكتبها للبابا الرومانى ويخضع له ويصير تحت اعتقاده كما صنعتم أنتم..»[٦٦].

وحدث أن عددا من التجار الفرنج وفد إلى مصر منذ القرن السابع عشر. وإنه فى أواخر ذلك القرن أرسل البابا جماعة من الرهبان لبث المذهب الكاثوليكى بين الأقباط. وفى أوائل القرن الثامن عشر زاد عددهم، واستوطن بعضهم مدن الصعيد ونشطوا فى جذب الأقباط، وتبعهم عدد قليل من القبط نشأ به انقسام مذهبى بين الأسر القبطية، ونشط الكاثوليك فى استغلال هذا الانقسام للاجتزاء من سلطة البطريرك القبطى فى مسائل الأحوال الشخصية، ولكن الكنيسة القبطية وقفت ضد هذا الأمر، ولجأت إلى الحكومة فصدر من المحكمة الشرعية الكبرى فى مصر سنة ١٧٣٨ حكم بأن تكون سلطة الفصل فى هذه المسائل للبطريرك القبطى الأرثوذكسى. وحشدت الكنيسة جهودها للتصدى لهذه الحملة التى شنتها الإرساليات الكاثوليكية. وسجل التاريخ ليوساب الأبح، أسقف جرجا وأخميم، الذى عاش فى عهد البطريرك يؤانس الثامن عشر، سجل له أثرا كبيرا فى وقف النشاط الكوثوليكى «وبذل جهداً جباراً فى سبيل لم شعبه وضمه إلى أحضان الكنيسة الأورثوذكسية»[٦٧]. ورد فى كتاب وصف مصر «لماييه» مبعوث فرنسا فى مصر سنة ١٧٠٩ «أن أولئك الرهبان (الكاثوليك) لم يصادفوا نجاحًا كبيراً بالرغم مما بذلوه من طرق الترغيب».

وعندما غزا الفرنسيون مصر، عرف نشاط الجنرال يعقوب الذى كون فرقة قبطية ساعدت الفرنسيين فى مصر، كما عرف بالمقابل اعتداء من المماليك على المسيحيين وعلى منازلهم وكنائسهم. ويذكر كتاب تاريخ الأمة القبطية عام (١٨٩٨) أن رجال الدين لم يكونوا راضين عن الجنرال يعقوب، وأنه كان بينه وبين البطريرك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مرة، وهو راكب جواده رافع سلاحه[٦٨]. ومع خروج الفرنسيين من مصر، وجه البطريرك مرقص الثامن رسالة إلى الأقباط، هاجم فيها بأسى ما ظهر فى الفترة الأخيرة من ظواهر: «ابتدأنا

أن نتعلم عادات الأمم الغربية، ولازمنا معاشرة فاعلى الشر، وأبدلنا حب بعضنا بعضا بالعداوة. . وكل ذلك ونحن لا نرجع عن فعلنا الردئ. . وأما نحن الآن فمثابرون ليس على الأعمال الصالحة بل على ضد ذلك. عكسنا المقدمات كلها وأضعنا تدبير حياتنا فيما لا ينفع ولا يبنى. فلا الشيخ يستحى من شيخوخته، ولا الشاب يشفق على شبابه، ولا النساء تستحى من بعولهن، ولا العذارى من بتولتهن. . ». ونصحهم بالشفقة والرحمة والمحبة والغيرة على فعل الخير(٦٩).

بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغلغل الأجنبى واجهت الكنيسة المصرية نشاط الإرساليات التبشيرية. وقد ارتبط نشاط هذه الإرساليات فى آسيا وإفريقيا عامة، بسعى الدول الأوربية والغربية إلى غزو هذه البلاد اقتصاديّا وسياسيّا، وإلى أن تنشئ فيها أقليات ترتبط بها وتكون مرفأ الوصول لجيوشها وسياساتها ولإنتاجها الاقتصادى. ويذكر الدكتور وليم سليمان فى كتابه السابق، أن أهم إرساليتين بروتستانتيتين وفدتا إلى مصر فى القرن التاسع عشر، جاءت إحداهما من إنجلترا والثانية من أمريكا عن طريق الشام. وأنه كانت خطة الأمريكيين هى القضاء على الكنيسة القبطية وضم أبنائها إلى كنيسة بروتستانتية جديدة. بينما كانت خطة الإنجليز الإبقاء على كنيسة مصر مع التغلغل فيها والسيطرة عليها من داخلها(٧٠).

ويذكر الدكتور جرجس سلامة، أن التعليم الأجنبى فى مصر انتشر على يد الإرساليات التبشيرية. وقد حاول بابوات روما إخضاع الكنيسة القبطية وإجبارها على الاعتراف برياستهم، وذلك بما أرسلوا من رهبان الفرنسسكان إلى مصر حتى من قبل الحملة الفرنسية، وتوغلوا فى الصعيد حيث يكثر الأقباط. وبلغ بهم الأمر أن كان الفرنسسكان يمسكون بالأطفال ويرسلونهم إلى روما لتعلم الكاثوليكية، إلا أن الأقباط قاوموا هذه الحركة إلى حد أن استولوا على كنائس الفرنسسكان وطردوهم منها. وفى القرن التاسع عشر أضيف إلى نشاط الكاثوليك نشاط الإرساليات البروتستانتية الإنجليزية والأمريكية، وأنشأت تلك الإرساليات، مدارس لها جميعا. وكانت تستهدف بهذا النشاط التعليمى أغراضًا دينية خالصة بنشر الكاثوليكية أو البروتستانتية بين أقباط مصر خاصة. وغلب على هيئات التدريس فيها فى البداية الطابع الدينى، واتخذوا التعليم المجانى وسيلة لجذب

الفقراء من تلاميذ الأقباط، ولم تركز الإرساليات نشاطها فى القاهرة والإسكندرية فقط، إنما توغلت أيضا فى الريف وفى الصعيد خاصة[٧١]. وكانوا يلاقون نوعًا من العطف والتشجيع من حكام مصر، وبخاصة سعيد وإسماعيل. وبلغ عدد تلاميذ المدارس فى عام ١٨٧٦ نحوا من ١٢٢٤٧ تلميذا منهم ٦٤١٩ تلميذا (أى حوالى ٥٢٪) بالمدارس الأجنبية، وأكثر هؤلاء الأخيرين من الأقباط[٧٢].

وعملت الإرساليات الأمريكية بخاصة على أن تنشئ المدارس الدينية فى القاهرة والإسكندرية وأسيوط. وركزت نشاطها فى أسيوط بخاصة لتخلق منها قاعدة للنزاع الطائفى وتنشر منها البروتستانتية بين الأقباط. وقد بدأ وصول المبشرين الأمريكيين فى عام ١٨٥٤، حضروا إلى مصر ومعهم عدد من الشاميين يستعينون بهم فى الاتصال بالمصريين ومعرفتهم. وأنشئوا أول مدرسة لهم فى عام ١٨٥٥، وأنشئوا كلية أسيوط فى عام ١٨٦٥. وبلغت مدارس هذه الإرسالية فى عام ١٨٩٧ نحوا من ١٦٨ يدرس بها ١١٠١٤ تلميذا. وكانت كلما تكونت جالية بروتستانتية من المصريين فى منطقة، أسلم المبشرون إليها المدرسة لينشئوا غيرها فى مكان آخر[٧٣]. وفى كتاب «البعثة الأمريكية فى مصر» الذى كتبه المبشر الأمريكى أندرو واطسن وصف تفصيلى لهذا النشاط ولسياسة التسرب الأمريكى التى حمل لواءها المبشرون الأمريكيون فى القرن التاسع عشر.

عارضت الكنيسة القبطية هذا النشاط، وسافر البطريرك المصرى إلى أسيوط على باخرة نيلية وضعها الخديو إسماعيل تحت إمرته، وعمل على الوقوف فى وجه النشاط البروتستانتى وعلى منع القبط من إرسال أبنائهم إلى مدارس التبشير. وطاف الكهنة على البيوت يحرمون على كل أب أن يرسل أولاده إلى هذه المدارس، وأعلنت الحروم الكنسية ضد من يرسل أولاده إلى مدارس الإرساليات أو يزور مكتباتها أو يقرأ كتبها أو يصافى أو يصادق أحدا من المبشرين. يذكر المبشر الإسكتلندى الدكتور هوج، أنه لما قويت هذه المقاومة، ذهب مع القنصل الأمريكى لزيارة البطريرك «فلم يرتح البطريرك لهذه الزيارة لأنه كان يرى أن القس الذى أمامه ليس شرعيًا بل ذئبًا خاطفًا. لذلك مدح غيرة رجال البطركخانة فى استرداد أبنائها إليها، وقال إن هؤلاء الأولاد هم كلهم أولادنا، ولذلك لنا الحق أن نستعمل كل واسطة فى المحافظة عليهم». فلما أراد هوج طمأنته بأن مدارس التبشير لا تفعل

أكثر من أن تعلم الإنجيل للتلاميذ، «اتقد البطريرك غيظا عند سماعه هذا الكلام، وكأنك ألقيت قنبلة فى وسط الغرفة الواسعة. . (وقال) الإنجيل الطاهر! وهل الأمريكان وحدهم هم الذين عندهم الإنجيل؟ ولماذا لا يعلمونه لعبيدهم إذا كان عندهم؟ لماذا يذهب الأخ إلى الحرب ضد أخيه (مشيراً إلى الحرب الأهلية فى أمريكا) لماذا جاءوا إلى مصر بكلماتهم الناعمة الطيبة؟ . . إن الإنجيل عندنا قبلما تولد أمريكا فى الوجود. إننا لا نحتاج إليهم ليأتونا ويعلمونا، فنحن نعرف الإنجيل أحسن منهم. فاجتذب علو الصوت كثيرين ملئوا الشبابيك المحيطة بالغرفة»[٧٤].

وتبدو هنا روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة التى تلمس فى خطاب يؤانس الثامن عشر تجاه الكنائس الأجنبية. وقد أشار كتاب «تاريخ الأمة القبطية» إلى نشاط هذه الإرساليات، ومقاومة الكنيسة المصرية له ونشاط البطريرك ديمتريوس ضد نشاط الدكتور هوج التبشيرى، وهى إشارة يظهر فيها روح الهجوم على ذلك النشاط. ويقول إنه بينما كان غرض الأقباط من التبشير فى العصور الأولى، تبشير غير المسيحيين بالدين المسيحى فلم يكن للمرسلين الأجانب الذين هبطوا مصر من غرض إلا اجتذاب مسيحييها الأقباط لترك عقيدة آبائهم. وأهمية هذا الكتاب أنه كان يدرس للطلبة الأقباط فى المدارس الأميرية (طبعة عام ١٩٣٢) ويربى به الصبية والشباب.

فلما نصب الأنبا كيرلس الخامس بطريركا فى أوائل السبعينيات، واصل مقاومته للتيار التبشيرى. نقل جرجس سلامة عن واطسن قصة ذهاب البطريرك إلى أسيوط. «كان موكبه من الباخرة إلى المدينة على نمط دخول المسيح إلى أورشليم، إذ ركب على حمار وتقدمه القساوسة وحاملو الصلبان والأعلام وفروع النخيل والشموع وضاربو الدفوف والمرغون بالقبطية. وسار ببطء من النهر إلى المدينة والناس يزداد عددهم وازدحامهم كل دقيقة، وكان محاطا بالجنود أمامه وخلفه بأمر الحكومة». فلما بلغوا الكنيسة جمع الأقباط ونشط فى مقاومة مدارس الإرساليات[٧٥]. وكان مدير أسيوط يرفض اعتماد شهادات مدارس الإرساليات ويعتمد شهادات مدرسة الأقباط، مما أدى إلى تحويل التلاميذ عن مدارس الإرساليات إلى مدرسة الأقباط، ثم اضطر المدير تحت الضغط أن يعترف بتلك الشهادات، ولكن بقيت مقاومة البطريرك للإرسالية الأمريكية، وأمر بتجريد

قسيس من منصبه الكنسى لسماحه لأخيه المتخرج من مدرسة الإرسالية الأمريكية بالخدمة فى الكنيسة القبطية، كما أصدر مطران أسيوط حرمانا كنسيا لثلاثة من تلاميذ الإرسالية. وأمر البطريرك بإحراق كل الكتب البروتستانتية فى أسيوط، ثم سافر إلى أبوتيج وأخميم حيث أغلقت مدرسة الإرسالية هناك. وعقب تلك الزيارة نقص عدد تلاميذ مدارس الإرساليات من الأقباط. ولم يقف فى وجه مقاومة البطريرك إلا ما تؤديه تلك المدارس من خدمات بإنشاء الأقسام الداخلية، فضلا عن تأييد بعض الأسر ذات النفوذ بالصعيد لها. وكان عدد البروتستانت فى عام ١٨٧٥ نحوا من ٦٠٠ شخص زاد فى عام ١٨٩٠ إلى ٢١٦٥، وفى عام ١٨٩٥ إلى ٤٥٥٤ وفى عام ١٩٠٤ إلى ٢٩ ألفا، وفى عام ١٩٣٧ إلى ٦٦٤١٣. ثم بلغ فى إحصاء عام ١٩٤٧ نحوا من ٩٠٩٦٧. وبلغ عدد الكاثوليك حوالى ٢٢ ألفا فى عام ١٩٠٤، وزاد إلى ٦٢٢٩٥ فى عام ١٩٣٧، وإلى ٨٠١٨٠ فى عام ١٩٤٧ (٧٦).

ولما أنشئت كلية البنات الأمريكية سنة ١٩٠٨، ظهر بين الأقباط دعوة لإنشاء كلية بنات قبطية تقابلها، ونشطوا فى هذا الأمر نشاط من يستشعر الخطر، وجمعت لها التبرعات، وكتب الأدباء والشعراء يدعون للمشروع حتى نشأت الكلية فعلا فى عام ١٩١٦.

حـركة الامتـزاج:

لم يكن وقوف الكنيسة المصرية ضد النشاط التبشيرى محض رفض له، بل تعدى ذلك إلى أن يكون عنصرا فى حث الكنيسة على تشجيع الاستفادة من العلوم الحديثة وتوجيه الناشئة لها وفتح المدارس التى تأخذ بمناهج التعليم الحديث، والاستعانة بذلك فى تطوير الفكر والعقلية السائدة ومقاومة التخلف. فكان العاملان الرئيسيان فى تشجيع حركة إنشاء المدارس القبطية الحديثة، هما مقاومة البعثات التبشيرية، فضلا عن دخول القبط للمدارس الأميرية المصرية الذى كان قليلا نسبيا حتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر. وعرفت الكنيسة القبطية فى التعليم حركة موازية لحركة الإصلاح التعليمى التى قامت بها الدولة منذ عهد محمد على، وحركة موازية للنشاط التجديدى فى المدارس وغيرها مثلما قام به رفاعة

رافع وعلى مبارك. وعرف هنا نشاط البطريرك الكبير الملقب بأبى الإصلاح كيرلس الرابع. اهتم بالعلم والتعليم منذ كان رئيسا لدير أنبا أنطونيوس بالصحراء الشرقية، واعتنى بإنشاء المدارس منذ رسم مطرانا فى عام ١٨٥٣، فأنشأ مدرسة للأقباط بجوار البطرخانة بالأزبكية، وكان إنشاؤه لها مما زكاه لدى الكثيرين لاختياره بطريركا فى السنة التالية، وبلغ عدد تلاميذها ١٥٠ تلميذا. ثم أنشأ مدرسة بحارة السقايين، واهتم بتدريس الإنجليزية والإيطالية فى المدرستين. وقد عين من خريجى المدرستين فى وظائف سكة الحديد والبرق وعمل منهم بالمصارف المالية ولدى التجار بفضل معرفتهم للغات الأجنبية. «واستأذن البطريرك من سعيد باشا فى إدخال تلامذة المدارس القبطية فى مدرسة الطب وغيرها من المدارس الأميرية»[٧٧].

ويذكر عبد الحليم نصير فى الذكرى المئوية لوفاة أبى الإصلاح أنه أنشأ مدارس قومية للمحافظة على كيان مصر ومسايرة ركب الحضارة، «وتغذية أبناء الوطن بنفس العلوم التى نهضت بالأمم التى تقدمتنا». وأنشأ مدارس تعلم اللغات الحية والعلوم النظرية والعملية، خصص بعضها للبنين وبعضها للبنات، وفتح أبوابها «لبنى مصر أجمعين دون تفريق بسبب العقيدة أو الدين أو المذهب». ثم سعى لدى الحكومة للإشراف على امتحاناتها وبرامجها، فصدر أمر فى عهد إسماعيل بإشراف وزارة المعارف عليها وتوظيف خريجيها وتزويدها بالكتب الأميرية الجارى تدريسها بمدارس الحكومة، وكانت الحكومة تحتفل بالعام الدراسى لها.

ومن هذه المدارس تخرج فيما بعد كثيرون من السادة وقادة الادارة والرأى العام، مثل بطرس غالى وقلينى فهمى وكامل عوض سعد الله وغيرهم من الأقباط. ودرس فيها أيضًا عبد الخالق ثروت وحسين رشدى ممن تولوا رئاسة الوزارة، ومحمود عبد الرازق الذى كان وكيلا لوزارة الداخلية، وغيرهم من كبار رجال القضاء والمال والإدارة. وكانت تدرس فيها جملة من اللغات الحية فضلا عن التاريخ والجغرافيا والهندسة والكيمياء وغيرها[٧٨]. وأنعم عليها الخديو إسماعيل بألف فدان ثم خمسمائة «لاجتهادها فى تأسيس مدارس نشر العلوم»، فضلا عن إعانتها سنويا البالغة ٢٠٠٠ جنيه. ولم تكن ميزانية المدارس تزيد سنويا على

٢٠١٥١٨ قرشا. وفي عام ١٨٧٥ بلغ عدد تلاميذ مدرسة الأزبكية ٣٧٩ منهم ٣٠٢ قبطي و١٦ مسلمًا. وكان بمدرسة حارة السقايين ٧٤ تلميذا منهم مسلمان، وبلغ عدد تلميذات مدرستي البنات ١٣٦ ومدرسة الأقباط بأسيوط ٢٦ تلميذا في عام ١٨٦٦[٧٩].

وبهذا لم تكن تلك المدارس مقصورة على الأقباط من حيث طرائق التعليم والتمويل والتلاميذ، إنما امتد أثرها إلى النسيج الوطني كله، وشاركت المدارس الحكومية الحديثة في الرقي العام بالمجتمع. لذلك يلحظ أن كان كثير من وجوه المسلمين والأقباط يحضرون احتفالات المدارس سواء في الأقاليم أو في القاهرة والإسكندرية[٨٠]. وكان عبد الله النديم بوصفه ممثلا للجمعية الخيرية الإسلامية على رأس المدعوين لحفل المدرسة القبطية بالإسكندرية التي أنشأتها الجمعية الخيرية القبطية[٨١].

وكتبت صحيفة الوطن القبطية، أنه نبغ كثير من القبط بالتعلم بالمدارس الأميرية، وفيهم الطبيب والشاعر والكاتب والفقيه والمترجم والموظف الأميري، وأنه لم يوجد في عام ١٨٦٥ بالصعيد أكثر من مدرستين، ثم بلغت مدارسهم هناك ٣٠ مدرسة تقريبا، وصار من القبط «عساكر وضباط في الجهادية يتعلمون العلوم الحربية وذهبوا لمحاربة الجيش الروسي. . وترى منها أعضاء في مجلس النواب وفي المجالس المحلية، والكل آمنون على عيالهم ومالهم»[٨٢].

ومن ناحية أخرى فقد أتيح لمن شغل من القبط المناصب المالية الكبيرة وشارك في الإدارة، ما أتيح للمسلمين من كبار موظفي الدولة من تكوين الملكيات الزراعية الكبيرة[٨٣]. فالمعلم غالي الذي كان كبير رجال المال أيام محمد علي وأشرف على أعمال المساحة، صار ابنه باسيليوس مديراً للحسابات، قد منح هو وأخواه طوبيا بك ودوس بك ٢٢٠٠ فدان في المنيا وبني مزار في عام ١٨٣٥، ثم أنعم الوالي عليهم بمساحة ٩٩١ فدانا بمديرية أسيوط فضلا عن ١٣٤ فدانًا بقليوب، وبلغت ملكيتهم ٣٣٢٦ فدانًا. وفي عهد إسماعيل كان دوس يمتلك ١٠٦٥ فدانا بالقليوبية والمنيا وأسيوط، كما كان يمتلك ورثة طوبيا ١٥٣٠ فدانا وورثة باسيلوس ٩٥٠ فدانًا. وشنودة ناشد الذي عمل كبيراً لكتاب إبراهيم باشا

منح ٥٠٠ فدان بالمنيا، وصار في بداية عهد إسماعيل يملك ٩٠٠ فدان. وهبة بك رزق كبير كتاب المالية في عهد إسماعيل بلغت ملكيته ٣٨٥ فدانًا. ويذكر الدكتور على بركات، أنه وجدت عائلات تحتكر الواحدة منها كل مناصب الإدارة بالقرية مع امتلاك الجزء الأكبر من الزمام، ومن هؤلاء عائلة يوسف عبد الشهيد فى نزلة الفلاحين بالمنيا التى كانت تمتلك فى عام ١٨٦٥ كل أطيان الناحية البالغ زمامها ٧٠٧ فدادين باستثناء ٥ , ٩ فدان، ومن هذه العائلة انحدر قلينى فهمى ومرقص حنا(٨٤).

ومع انهيار نظام محمد على الاحتكارى وتفكك نظام الاقتصاد القائم على التبادل وإلغاء ضريبة الدخولية والتوسع فى زراعة القطن ونمو عمليات الإقراض الأجنبى للحكومة والأفراد، ظهرت طبقة من التجار وأصحاب رءوس الأموال المصريين من سكان المدن، واستغلوا قسما من رءوس أموالهم المتراكمة من الأرباح فى شراء الأراضى(٨٥). وشارك الأقباط المسلمين فى هذه الأنشطة، فضلا عن أن بعض الأقباط الذين تأثروا بنشاط البعثات التبشيرية الأجنبية، عملوا قناصل أو وكلاء قناصل لبعض الدول الأوربية فضلا عن نشاطهم التجارى. ويذكر الدكتور بركات من هؤلاء ويصا بقطر الذى عمل قنصلا للولايات المتحدة الأمريكية وهولندا بأسيوط، وحنا ميخائيل قنصل روسيا، وأندراوس بشارة قنصل إيطاليا وبلجيكا بالأقصر، كما تجنس بعضهم بجنسيات أخرى تمتعا بالامتيازات الأجنبية مثل واصف خياط الذى حصل على الجنسية الأمريكية. وشارك بعضهم فى أعمال المقاولات مثل أبو طاقية الذى خصته الحكومة بتوريد كل المهمات اللازمة لمبانيها. كما عمل بعضهم بالنشاط المالى والمصرفى والإقراض بصفة عامة أمثال بشرى وسينوت حنا وواصف خياط. وشاركوا فى تجارة الأقمشة والماشية والغلال وكون بعضهم بذلك ثروات طائلة، فبلغت ملكية ويصا بقطر الزراعية فى عام ١٨٩٨ نحوا من ١٢ ألف فدان، ثم بلغت بالشراء من أطيان الدائرة السنية حوالى ٢٨ ألف فدان. وكان ويصا يستفيد فى تجارته من وجود الجالية الأمريكية بأسيوط. ومن هؤلاء أيضًا أسرة خياط وأسرة قلتة وحنا ميخائيل وأندراوس بشارة وبشارة عبيد(٨٦).

المسلمون والأقباط:

يذكر ميخائيل شاروبيم فى «الكافى» أن الوالى عباس الأول، الذى تولى الحكم قبل محمد سعيد، كان شديد النقمة على النصارى، وأخرج منهم كثيرين من خدمة الدولة، وأراد أن يدبر إخراجهم من وطنهم وتبعيدهم إلى السودان، ولزمه لتنفيذ هذا الأمر أن يستصدر من الأزهر فتوى بجوازها، فطلب إلى الشيخ الباجورى، شيخ الجامع الأزهر وقتها، الرأى فى جواز إبعادهم، فرفض الشيخ إنفاذ رغبة الوالى قائلا إنه إن كان يعنى الذميين الذين هم من أهل البلاد وأصحابها، فالحمدلله لم يطرأ على ذمة الإسلام طارئ، ولم يستول عليها خلل، وهم فى ذمته إلى اليوم الآخر. فإن كان الوالى يعنى النصارى الفرنجة النازلين فى البلاد، فليحذر إن فعل بهم شرّا أن يحل بالبلاد ما حل بالجزائر من الفرنسيين(٨٧). وكان موقف الشيخ هو الموقف التقليدى للفكر الإسلامى منذ القدم، فى إطار مفهوم الجامعة الإسلامية ودار السلام.

والحاصل أن التنظيم الإسلامى عبر التاريخ أظهر فى نظرته إلى غير المسلمين من أهل الكتاب، وإلى المسيحيين خاصة، تعاملا سمحا ورحبا إذا قورن بأى تنظيم آخر عبر هذه الحقب. وأن ذلك صار من تراث الفكر الإسلامى بعدها. وفى مصر خاصة كان التلاؤم أكثر قوة، وكثيرا ما كان يتردد الحديث النبوى الشريف الذى أوصى العرب بالقبط لأن لهم فيهم نسبا، ويرجع هذا النسب إلى السيدة هاجر المصرية زوجة إبراهيم عليه السلام وأم إسماعيل أبى العرب، كما يرجع إلى زواج نبى الإسلام صلى الله عليه وسلام بمارية القبطية. وثمة كثير من النصوص والوقائع يمكن إيرادها دلالة على التعامل السمح للنظم الإسلامية مع الأقباط، وكان منهم الوزراء والرؤساء فى الإدارة المصرية.

وإذا كان عرف من كرومر من كتاباته إنكاره الجازم لوجود أى جامعة وطنية تضم المصريين، أو أى جامعة سياسية تجمعهم، فإنه عندما تكلم عن أقباط مصر وعلاقتهم بمسلميها، وبرغم حرصه على تجاهل الروابط الوطنية الجامعة للمصريين عموما، مسلمين وأقباطا، لم يستطع أن ينكر الامتزاج الكامل الذى لاحظه بين العنصرين. كتب عن القبط يقول إن تجربته الخاصة تقوده إلى عدة نتائج، منها أن

القبطى المصرى اكتسب خصائص أخلاقية يتصف بها المسلم المصرى، وأن هذا الاكتساب يرجع إلى ظروف لا تتعلق بالاختلاف فى العقائد، وأن القبطى اكتسب خصائص فكرية تنقص المسلم، وهذا الاكتساب لا يرجع إلى اختلاف العقيدة أيضًا، وإن كان ارتبط بها ارتباطًا طارئًا. ثم قال إنه بوجه عام «الخلاف الوحيد بين القبطى والمسلم، أن الأول مصرى يتعبد فى كنيسة مسيحية، بينما الآخر مصرى يتعبد فى مسجد محمدى»(٨٨).

ويلاحظ من مجمل حديث كرومر، أنه كان يصدر عن منطق فكرى، حاصله أن الإسلام يتكون من مجموعة من المعتقدات تعوق المجتمع عن التقدم حسبما يفهمه. وأن المسيحية على العكس أكثر تجاوبا مع متطلبات التقدم الاجتماعى. ونظر إلى قبط مصر بوصفهم مسيحيين باحثا عما يجعلهم أكثر تفوقًا من مسلميها، ولكنه وصل فى كتابه إلى نتيجة سجلها فى وضوح، وهى أن أقباط مصر لا يتمتعون بهذه المزية «المسيحية». ولا شك فى أنه كان فى مأزق بين فهمه العام لدور المسيحية «المتقدم» ودور الإسلام «المتخلف»، وبين الواقع الظاهر أمامه وهو تشابه أقباط مصر ومسلميها الحضارى والثقافى، واتصافهم بالخصائص ذاتها الأخلاقية وما يتعلقون به من عادات وتقاليد برغم اختلاف الدين. ولم يشأ كرومر أن يتراجع عن مفهومه العام ولا أن يتجاهل الواقع الذى أمامه، فسجل هذا الواقع (على مضض) كما عبر فى حديثه. وقال إنه من المستحيل ملاحظة أى صفات تجعل القبطى أكثر تفوقا من المسلم، برغم مئات السنين من المسيحية التى تقف وراءه. ودفعه هذا إلى القول بأن القبطى برغم عقيدته، قد اعتقل فى ذات الأغلال التى قيدت المسلم، وأن القبطى من الرأس إلى القدم لا يعدو أن يكون مسلمًا فى عاداته ولغته وروحه. واضطر كرومر بهذا إلى أن ينكر على الأقباط مسيحيتهم، وإلى أن يَعُدَّهم مسلمين، حرصًا منه على بقاء نظرته كما هى بالنسبة «لتقدم» المسيحية و«تخلف» الإسلام، وبالنسبة لتجاهل الجامعة الوطنية التى تجمع مختلفى الأديان ككيان سياسى وحضارى وتكوين تاريخى ونفسى واحد.

وأيا كان منهج كرومر وأهدافه من وراء كل ما استعمل من عبارات وتشبيهات معقدة، فقد اضطره الواقع إلى أن يعترف بالكيان الواحد الذى يربط قبط مصر

ومسلميها، وأن يعترف - برغم تصنيفاته الدينية الاجتماعية - بأن ما بين قبط مصر ومسلميها من الروابط يفوق بما لا يقاس ما بين مسيحيي مصر ومسيحيي أوربا. ودل على ذلك ما سجله، من أن الأقباط لم يظهروا شعورا بالمصادقة تجاه «المصلحين الإنجليز» (يقصد الاحتلال البريطانى)، وأن مبادئ هؤلاء «المصلحين» بدت أجنبية وبعيدة عن طبيعة القبطى. وأن الإنجليز أدركوا فى بداية الاحتلال أن الأقباط بعيدون عن أن يكونوا أصدقاء لهم. ثم تحدث عن مشكلة الموظفين المصريين وتفضيل الإنجليز التعامل مع الشاميين فى الإدارة الحكومية والمهن الحسابية وغيرها مما كان من قبل وقفا على الأقباط. وكانت هذه النقطة هى ما لعبت بها السياسة البريطانية فى مصر فى محاولتها بذر بذور الشقاق الطائفى فيما بعد.

ويذكر جورج يونج فى كتابه «مصر»، عند حديثه عن الأقباط والمسلمين، أنه لا يوجد فى مصر تفرقة طائفية ضد الأقباط، تفرقة من تلك التى تعانى منها الأقليات الضعيفة فى أوربا، وأن الكتاتيب مفتوحة للأقباط الذين يمكنهم أن يتلقوا فيها تعاليم دينهم، وأنه فى الأقاليم التى تزيد فيها نسبة السكان من الأقباط تعين الحكومة المدارس القبطية إعانات لها أثرها. وقال إنه عندما لا يتمكن الأقباط من الوصول إلى المجالس النيابية المحلية كمجالس المديريات يعين فيها عدد منهم، وأنه منذ قرون لم يحدث اضطهاد لهم. كما ذكر أن تاريخ الأقباط يكشف عن أنهم عانوا ضيما من أهل ديانتهم المسيحيين الأرثوذكس أو الكاثوليك أكثر مما عانوا من أهل وطنهم المسلمين، وأنه من المثير للفضول أن يلاحظ أن العلاقة بين العنصرين تظهر أوثق ما تكون فى المناسبات الدينية، إذ يبنى الأقباط مساجد المسلمين، كما يعيد المسلمون بناء الكنائس القبطية. ويشترك الشيوخ والقساوسة فى الاحتفالات الدينية وما بقى من مظاهر الديانات القديمة مثل عبادة النيل. ويذهب المسلمون والأقباط إلى زيارة الأضرحة ذاتها للأولياء والقديسين المحليين، ويتناقلون الأقاصيص ذاتها ويهزجون بالأغانى ذاتها، ولهم الفضائل ذاتها والصفات ذاتها، ووجهات النظر ذاتها عن الحياة. لذلك لم يكن الإخاء القبطى الإسلامى فى عام ١٩١٩ جديداً ولا طارئًا(٨٩).

ويذكر «بلاكمان» أن القبط منتشرون فى أنحاء مصر كلها وأن وجدت مدن وقرى قليلة يشكلون فيها القسم الغالب من السكان[٩٠]. كما يذكر باير أنه حسب إحصاء عام ١٩٣٧ فإن من يسكن القاهرة والإسكندرية من الأقباط الأرثوذكس لا يجاوز ١٠٪[٩١].

وبهذه الشهادات التى يدلى بها أجانب، هم على الأقل، وعلى اختلاف درجات استقامتهم العلمية، لا يتحمسون فى تجاهل الخلافات بين العنصرين ولا فى إظهار التوافق، يبين بإنصاف مدى التوافق بين العنصرين الدينيين فى المجتمع المصرى وما يجمعهم من جامع وطنى واحد. وإذا كان من القبط من تخصص فى الأعمال المالية ومساحة الأرض وجباية الضرائب وتوارثوا هذه المهن منذ الفتح الإسلامى، وكان منهم كغيرهم من المصريين نشاطات تجارية على اختلاف مستوياتها، فإن ما يجب الاعتداد به، هو أن هذه المهن لم تكن المهن الوحيدة التى نشط فيها القبط، ولم تستوعبهم كجماعة بما يحولهم من جماعة دينية إلى جماعة ذات وظيفة اجتماعية محددة وبما يعزلهم عن سائر المواطنين. وكانت تلك المهن فى الغالب هى مهن الرؤساء منهم وبعض الفئات الوسيطة. أما الغالبية، فكانت من الفلاحين زارعى الأرض، يمارسون النشاط الإنتاجى ذاته والحياة الاجتماعية ذاتها للفلاح المسلم، ويحيون مشاعًا فى القرى والمدن.

لقد سبقت الإشارة إلى بعض من كان من المسلمين يتعلم فى المدارس التى أنشأتها الكنيسة القبطية، وإلى أعداد من كانوا يتعلمون من الأقباط فى مدارس الأوقاف الإسلامية. وفضلا عن ذلك لم يكن الأزهر فيما يظهر موصد الأبواب من دون القبط. وقد ذكرت صحيفة «الوطن» القبطية فى ٥ من مايو عام ١٩١٦، أن كان للأقباط قديما رواق بالأزهر يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية. وأن ممن درسوا بالأزهر قديما أولاد العسال وهم من كبار مثقفى القبط ولهم مؤلفات مهمة. ومنهم حديثًا ميخائيل عبد السيد صاحب صحيفة الوطن، إذ درس فى الأزهر، ثم انتقل إلى دار العلوم لما أنشئت. ووهبى تادرس الشاعر الذى كان يحفظ القرآن ويكثر من الاقتباس منه. وفرنسيس العتر الذى كان يحضر دروس الشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٢.

فكـــر المواطنـــة:

لذلك كان الإسلام من ناحية، ومسيحية القبط من ناحية أخرى، والامتزاج الحضارى بين المسلمين والأقباط فى مصر، كان كل ذلك مما كون المناخ التاريخى والحضارى والاجتماعى والثقافى والنفسى لتبلور مفهوم المواطنة للجماعة السياسية المصرية.

ولعل الإشارة إلى فكر رفاعة الطهطاوى فى هذا الشأن، تفيد فى بيان التطور التاريخى والواقع الاجتماعى والسياسى بالنسبة لمفهوم الجامعة السياسية. وقد سبقت الإشارة إلى أن فحص فكر الطهطاوى فى سياق الظروف التاريخية والواقعية المحيطة به، ينبئ عن أن هذا المفكر المصرى القديم لم يكن مسرفا فى الحماسة والتهور فيما يدلى به من قول، إنما كان ينتقى أفكاره انتقاء متجانسا مع ظروف الواقع المعيش، ومع اعتبارات التقبل العام، مركزا على ما يراه إيجابيًا ونافعًا للجماعة فى هذا الإطار الممتد المتحرك. لقد أشار رفاعة إلى النبضات الأولى للمواطنة المصرية فى «تخليص الإبريز»، فلما أخرج كتابه «مناهج الألباب..» بعد أكثر من ثلاثين عامًا فى عام (١٨٦٩)، تحدث فى هذا الأمر باهتمام كبير، يدل على ما آلت إليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسى فى مصر خلال الثلث الثانى من القرن التاسع عشر. وبذل رفاعة فى هذا الحديث جهده وذكاءه، ليعبر عن فكرة الجامعة القومية تعبيراً دينيًا وليرفع شبهات التعارض بين الدين والانتماء القومى.

ورفاعة يعتز بمصريته وبتاريخه المصرى، قديمه وحديثه. ولا ينسى فى أى مناسبة أن يبرز الدلالات على حضارة مصر. وعندما يتحدث عن قصة يوسف عليه السلام، يشير إلى حضارة مصر المستفادة من معاملة «عزيز مصر» ليوسف، إذ سجنه على ما نسب إليه ولم يقتله برغم كونه مملوكا له، «فهذا يفيد أن الملة كانت متمدنة»(٩٢). ويقول إن حضارة مصر وتمدنها يقوم على جانبين: التمدن «بصنائع العمران»، والتمدن «فى الأخلاق والفوائد والآداب يعنى التمدن فى الدين والشريعة»، والدين أقوى قاعدة لصلاح الدنيا واستقامتها لأنه زمام الإنسان. ويؤكد فى الدين على أمرين: كونه «ملاك العدل والإحسان» أى فكرة المساواة،

وكونه أساس الأخوة، سواء الأخوة الدينية أو الأخوة الوطنية. «والدين الصحيح هو ما عليه مدار العمل في التعديل والتجريح». ويقول: من ذا الذى يجترئ أن يعاند مولاه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (هود: ١١٨)، وحسبنا فى هذا المعنى قول «الكرار»، أما وقد اتسع نطاق الإسلام، فكل امرئ وما يختار، فبهذا كانت رخصة التمسك بالأديان المختلفة جارية عند الملل كافة، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها، ألا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل. .»[٩٣]. ويؤكد بهذا أن الفكرة الإسلامية لا تنفى وجود ذوى الديانات الأخرى «ورخصة تدين أهل الكتاب بدينهم مؤسسة على العهود المأخوذة عليهم عند الفتوحات الإسلامية. وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد فى الحقيقة إنما هو لله. .». ويعود إلى هذه الفكرة فيشير إلى الوحدة الوطنية التى تقوم على أساس من وحدة اللغة ووحدة الانتماء للجماعة، ولنا نظام سياسى وقانونى واحد «اقتضت حكمة الملك القادر الواحد، أن أبناء الوطن دائمًا متحدون فى اللسان، وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة. فهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى إنما أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكان الوطن إنما هو منزل آبائهم وأمهاتهم ومحل مرباهم، فليكن أيضًا محلا للسعادة المشتركة بينهم». ويشير إلى قوة التماسك الوطنى التى تقوم على مبدإ المساواة: «إن الشريعة والسياسة سوت بينهم وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد». ويقول إن ابن الوطن الذى ينتسب إليه يجب أن يتمتع بحقوق وطنه «وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التآنسية، ولا يتصف الوطنى بوصف الحرية إلا إذا كان منقادًا لقانون الوطن ومعينا على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتميز بالمزايا البلدية»[٩٤]. يشير بذلك إلى التساوى بين المواطنين فى الواجبات والحقوق.

ثم يتحدث رفاعة عن الأخوة: إن هناك الأخوة العامة والأخوة الخاصة، والأولى هى أخوة العبودية لله، وهى تعنى التساوى فى الإنسانية «وفى حقوق أهل المملكة». والثانية هى الأخوة الإسلامية أى اكتساب ما يصير المسلمون به إخوانا على الإطلاق «من أداء حقوق بعضهم على بعض كرد السلام وابتدائه وتعليم

الأحكام الشرعية». وهو بهذا يجعل «حقوق أهل المملكة» مناطها الأخوة العامة. ثم يشير إلى أن موجبات الأخوة الخاصة لا يوجد ما يمنع من تعميمهم «فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلا عن الأخوة الدينية». ومن ثم «يجب أدبا» لمن يجمعهم وطن واحد أن يتعاونوا على تحسينه وتكميل نظامه وانتظام المعاملات وتحصيل المنافع «وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية». ويستند إلى قول الإمام ابن حجر من أن الظلم حرام حتى للذمى، مؤيداً به أخوة الوطن وما تكفله من حقوق، كما يستند فيها إلى حقوق الجوار باعتبار أهل الملة الواحدة كلهم جيران، ونهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن خذلانه وغشه أو خيانته. وبهذا فإن «الإسلام سوى بين الجميع فى العدل والإنصاف وتدعم به التمدن فى سائر الأقطار والأطراف»(٩٥).

ويقول إنه «لا شك فى جواز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم، وإنما المحظور الموالاة فى الدين. ومما يقرب من ذلك حل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها». وينبه «الملوك» إلى ألا يتعصبوا لدينهم ويتداخلوا فى قضايا الأديان لقلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم، لأنه «لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلوب»، وهم بهذا الصنيع إنما يحملون رعاياهم على النفاق فلا يوافق الباطن الظاهر، «فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية، وأما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب»(٩٦).

ويتحدث عن أن محبة الوطن أمر مطلوب دينيّا، لأن إرادة التمدن لا تنشأ إلا عن حب الوطن، وحب الوطن من الايمان. وقال عمر بن الخطاب: «عمر الله البلاد بحب الأوطان». وقال على كرم الله وجهه: «سعادة المرء أن يكون رزقه فى بلده». وحين خرج النبى صلى الله عليه وسلم من مكة، علا مطيته واستقبل الكعبة وقال: «والله لأعلم أنك أحب بلد الله إلى..». ثم يقول رفاعة إن ديار مصر «أعز الأوطان لبنيها ومستحقة لبرهان منهم بالسعى لبلوغ أمانيها، بتحسين الأخلاق والآداب من جهتين عظيمتين: «الأولى» أنها أم لساكنيها وبر الوالدين واجب عقلا وشرعا على كل إنسان. «الثانية» أنها ودود بارة بهم مثمرة للخيرات..». ثم يروى عن عبد الله ابن عمر «أن أهل مصر (القبط وقتها) أكرم الأعاجم كلها وأسمحهم يدا وأفضلهم

عنصرا، وأقربهم رحما بالعرب عامة وبقريش خاصة». يشير بهذا إلى هاجر أم إسماعيل عليه السلام، فإنها من قرية أم دينار أو أم دنين وكلاهما بمصر، أو يقال إنها من بلدة قرب الفارما، وإلى مارية أم إبراهيم فإنها من قرية بصعيدها من إقليم الجيزة.. وعن عمر أمير المؤمنين رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله عز وجل سيفتح عليكم بعدى مصر، فاستوصوا بقبطها خيراً، فإن لهم منكم صهراً وذمة..»(٩٧).

الثورة العرابية:

بهذا المنطلق، نمت فكرة المواطنة بغير عراك حقيقى مع العقيدة الإسلامية. والباحث فى تاريخ هذه المرحلة يرجح لديه الظن بأن الفكر الإسلامى وقتها قد وسع هذا المفهوم ولم يضق به، وظهر «مصر للمصريين» شعارا سياسيا يعبر عن الجامعة الوطنية، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذى يحكمه بنوه من هذه الأجيال من أبناء مصر، الذين دخلوا المدارس الحديثة والذين شغلوا الوظائف الصغرى فى جهاز دولة محمد على وتصعدوا به على عهدى سعيد وإسماعيل، ثم طالبوا بالنفوذ إلى المستويات العليا على حساب بقايا الصفوة الحاكمة التركية والشركسية. ووقفوا فى وجه حكم الخديو المستبد وفى وجه النفوذ الغربى الأوربى المقتحم لأرض الوطن، الطامع فى استعماره.

لقد أشير فيما سلف، إلى نمو هذا المفهوم القومى من خلال تمصير جهاز الدولة، وما ساند هذه العملية من ظروف حضارية وفكرية، وما واكبها من بناء التنظيمات والمؤسسات غير الشخصية فى الحكومة والإدارة وغيرها، فضلا عن ظهور مفهوم «المواطنية»، أو أخوة الوطن على حد تعبير الطهطاوى. وفى السبعينيات أضيف عنصر آخر ذو فاعلية قصوى، من حيث كونه عنصرا نضاليا وثوريا، صهر الجامعة الوطنية وصقلها، وصاغها سلاحًا أشرع فى الحكم الاستبدادى للصفوة التركية أو المتركة الحاكمة وعلى رأسها الخديو، وفى وجه النفوذ الاستعمارى الغربى الوافد. فكان شعار «مصر للمصريين» الذى تحركت تحت لوائه ثورة عرابى، وسار هذا المفهوم القومى بعد ذلك على دربه برغم الهزائم السياسية والانتكاسات، ليحتضن

الثورة التالية فى سنة ١٩١٩ كما ستأتى الإشارة فيما بعد. والمهم أن «مصر للمصريين» شعار الجامعة الوطنية فى مصر كان دائمًا ذا محتوى مناهض للحكم الاستبدادى وللنفوذ الأجنبى سواء كان استغلالا اقتصاديًا أو سيطرة سياسية أو احتلالا عسكريًا. فكان المفهوم القومى دائمًا وطنيا وديمقراطيا.

وقد لا يتسع المجال للحديث عن الثورة العرابية، ولكن يكفى القول إن الجامعة الوطنية أعلنت عن نفسها فى وضوح خلال هذه الثورة. وعندما شكل الحزب الوطنى الأهلى، أول حزب سياسى فى مصر الحديثة، سنة ١٨٧٩ عشية الثورة، حرص فى البند الخامس من برنامجه على أن ينص على أن «الحزب الوطنى حزب سياسى لا دينى (أى ليس حزبا دينيا) فإنه مؤلف من رجال مختلفى الاعتقاد والمذهب. وجميع النصارى واليهود ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب، فإنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان، وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية. وهذا مسلم عند أخص مشايخ الأزهر الذين يقصدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وترى الناس فى المعاملة سواء». وقد ورد إلينا هذا البرنامج مترجما عن النص الذى قدمه مستر بلنت إلى جلادستون فى ٢٠ من ديسمبر عام ١٨٨١، لذلك وردت به عبارتان يستبعد أن تكونا صيغتا هكذا فى النص العربى الأصلى، وهى عبارتا «لا دينى»، و«الشريعة المحمدية»، وهما من تعبيرات الفكر الأوربى يحملان على الراجح أثر بلنت، وإن كان مقصودهما فيما يبدو أن الحزب الوطنى سياسى وليس حزبًا دينيًا، وأن الشريعة الإسلامية تنهى عن الفحشاء. وهو فى البند الأول من البرنامج يعترف بخلافة السلطان العثمانى وإمامته للمسلمين، ولكنه (الحزب) «يحافظ على امتيازاته الوطنية بكل ما فى وسعه ويقاوم من يحاول إخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية»، فضلا عن مطالبته الخديو بما وعد به «من الحكم الشورى وإطلاق عنان الحرية للمصريين ويطلبون منه الاستقامة وحسن السلوك فى جميع الأمور.. ويحذرونه من الإصغاء إلى الذين يحسنون له الاستبداد»، كما يطالبون باستخلاص ماليتهم من أرباب الديون الأجانب لتكون شيئًا فشيئًا بيد المصريين مع المطالبة بخضوع الأجانب إلى الضرائب المصرية والقوانين عامة[٩٨]. وجاء مجلس النواب الذى تشكل وفقًا لدستور الثورة العرابية فى عام ١٨٨١ وفيه نائبان قبطيان.

بهذه النصوص صيغت الجامعة الوطنية وتحددت وظيفتها، وبقيت بهذا الفهم علامة من علامات الحياة السياسية من وقتها.

ويحكي السيد رشيد رضا أن الشيخ محمد عبده كان يرى الوطنية عبارة عن تعاون أهل الوطن الواحد، المختلفي الأديان في كل ما فيه عمرانه وإصلاح حكومته، وأن الإسلام لا يعارض في شيء من ذلك كما يثبته شرعه في العدل والمساواة. وأن السيد جمال الدين الأفغاني كان يرشد تلاميذه وحزبه السياسي إلى وجوب اتحاد أهل كل قطر شرقي إلى التعاون على الأعمال الوطنية السياسية والعمرانية، وكان حزبه مؤلفًا من أذكياء الملل المختلفة.. ولم نر أحدا من الناس الذين تكلموا في شئونه والذين كتبوا عنه في مدة حياته ولا بعد مماته اتهمه بالتفريق بين أهل الوطن الواحد.. وكذلك كان الأستاذ الإمام.. يرى القبط على أتم الاتحاد والتآلف والتعاون بينهم.. ولم يصدر عنه قول ولا فعل في مقاومتهم أو دعوة المسلمين إلى ذلك، إنما كان يجب أن يجتهد كل فريق بنفسه في تزكية مصالحهم المالية، ويتعاون الجميع على المصالح المشتركة الوطنية»(٩٩). وكتب الإمام عن مصر والمصريين قائلا إن «الدين الإسلامي الحقيقي ليس عدو الألفة، ولا حرب المحبة، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة، وإن اختلف عنهم في الدين». ويذكر أن العارف بحقيقة الإسلام يكون أبعد عن التعصب الجاهلي وأقرب إلى الألفة مع أبناء الملل المختلفة، وأن القرآن منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب «حتى يظن المتأمل فيه أنه منهم لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة»، ولكن أعداء الدين أفسدوا قلوب أهاليه «ولا قلوب أقرب إلى الإصلاح من قلوب أهل مصر»(١٠٠).

وقد حدث أن عين بطرس غالي وكيلا لوزارة الحقانية، فاتهمته إحدى الصحف بمحاباة الأقباط في الوظائف وغيرها، وردت صحيفة أخرى مشيرة إلى التحام المسلمين والأقباط بالألفة والمحبة، وتوارثهم ذلك عن أسلافهم، ووقوف القبط مع سائر المسلمين في الحروب، كما حدث في فتنة كريت وحرب الحبشة والسودان. وذكرت أن الخلاف الديني لم يحدث في مصر شقاقا وطنيّا في زمن من الأزمان، ولذلك لا توجد للأقباط في مصر «مسألة سياسية» تعنى بها دول أوربا، كما يوجد لغيرهم في غير مصر من مسائل. وفي ذلك الوقت كان الأستاذ الإمام في بيروت،

فاهتم للأمر ولم يشأ أن يفوته التعليق عليه وهو بعيد، فكتب فى صحيفة «ثمرات الفنون» مقالا عن مصر والمحاكم الأهلية، وأرسل إلى سعد زغلول يطلب إليه السعى فى نشره فى بعض صحف مصر. وفى هذا المقال عرض الأستاذ لهذه المشكلة المصطنعة، ولخص رأيه فى قوله: «إن التحامل على شخص معين لا ينبغى أن يتخذ ذريعة للطعن فى طائفة أو أمة أو ملة، فإن ذلك اعتداء على غير معتد، ومحاربة لغير محارب، أو كما يقال جهاد فى غير عدو. وهو مما ضرره أكثر من نفعه، إن كان له نفع». ثم ذكر أن طائفة الأقباط «أظهرت بحسن سيرها مع المسلمين من مواطنيها ما أهلها لوجوب المحافظة على وصية النبى صلى الله عليه وسلم.. وقد كان حسن حال الأقباط لصدق نبئه عليه الصلاة والسلام. على أن كثيراً من أسلاف هذه الطائفة، كانوا أمناء على مال الحكومة المصرية فى الدول الإسلامية المتعاقبة، بما أجادوا من صناعتى الحساب والكتابة فى تلك الأوقات، ولم تعهد لهم فتنة، ولم تذكر لهم على البلاد غائلة. فلا ينبغى لمبتغى الحق أن يمس شأنهم بالعنوان العام. أما ما لا تخلو منه طائفة من وجود أشخاص ضعاف العقول أو ميالين إلى الشر، فعلى الناقدين أن يقصروا نقدهم على حال أولئك الأشخاص.. ويستعينوا ببقية الطائفة وغيرهم من مواطنيهم على رفع شرهم»(١٠١).

وكان عبد الله النديم يؤكد فى كتاباته على معنى الوحدة الوطنية والإخاء فيما يكتبه متعرضاً لهذا الموضوع. كتب فى «التنكيت والتبكيت» أيام الثورة العرابية، أن مسلما وقبطيا مفطورين على حب وطنهما والمحافظة على عادات أهلهما، اجتمعا يتذاكران فى التمدن ومنفعة البلاد وتعظيم الثورة وتحصين الحدود والمحافظة على اللغة، ولقيا شاباً أوربى الملبس والمسلك، فأجابهما بأن التمدن هو ترك الدين وفروضه ونواهيه والتشبه بالغرب، «فقال له أحدهما يا جاهل يا غبى هذا هو التوحش بعينه.. إنه عدو للإنسانية جاهل بالوطنية.. التمدن أيها الضال هو الاشتغال بالعلوم والبحث فيها، ووقوف كل إنسان عند حده ومحافظته على العادات الجميلة، والتمسك بمعتقد طائفته، وترك التعصب على من خالفك فى المذهب..»(١٠٢). وإن مطالعة أعداد «التنكيت..» تكشف عن استعمال النديم الدائم للفظى «وطنى» و«أجنبى» دليلا على موقفه بشأن الجامعة السياسية.

وكتب النديم فى صحيفة «الأستاذ» التى أصدرها بعد عشر سنوات من فشل ثورة عرابى واحتلال الإنجليز مصر يقول: «المسلمون والأقباط هم أبناء مصر الذين ينسبون إليها وتنسب إليهم، لا يعرفون غير بلدهم ولا يرحلون لغيرهم إلا زيارة. قلبتهم الأيام على جمر التقلبات الدولية، وقامت الدنيا وقعدت وهم هم إخوان الوطنية، يقصد بعضهم بعضا ويشد أزره فى مهماته، يتزاورون تزاور أهل البيت، ويشارك الجار جاره فى أفراحه وأتراحه، علما منهم أن البلاد تطالبهم بصرف حياتهم فى إحيائها، بالمحافظة على وحدة الاجتماع الوطنى الذى يشمله اسم مصرى من غير نظر إلى الاختلاف الدينى». وذكر أن كان هذا حالهم أيام الجهالة والهمجية، فما أحوجهم إلى هذا الالتئام بعد أن عمتهم المعارف وتحلوا بالآداب، وأن ذكاء نبهاء الفريقين يدفعهم إلى التمسك بحبل الارتباط الوطنى. ثم قال إنه توجد جمعية إسلامية وأخرى قبطية «ونحن لا جمعية لنا تبحث فى الوطنية.. إن تكوين جمعية من الفريقين.. يحول بينهما وبين النزعات الأجنبية[١٠٣]». وواضح من العبارة الأخيرة أنه كان يرمى إلى الدعوة لتنظيم وطنى جامع يقف ضد سياسة الاحتلال الأجنبى بَذْر بذور الفرقة لإحكام قبضته على البلاد. وقد وعد بالعودة لمعالجة هذا الموضوع، ولكن لم يمض شهران ونصف الشهر حتى وقف صدور الصحيفة، وترك النديم بلاده.

المراجـــع

(١) عجائب الآثار فى التراجم والأخبار. عبد الرحمن الجبرتى. الجزء الرابع ص ٥٥.

(٢) محمد على الكبير محمد شفيق غربال. سلسلة أعلام الإسلام أكتوبر عام ١٩٤٤. ص ١٤٤.

(٣) عجائب الآثار.. المرجع السابق.

(٤) الجيش المصرى والبحرى. عمر طوسون. ص ٤، ٥، ٣٨، ٣٩.

(٥) التاريخ الحربى لعصر محمد على الكبير، عبد الرحمن زكى طبعة عام ١٩٥٠. ص ١٦٢، ١٦٣.

(٦) ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا عام ١٨٤٨ ـ ١٩٤٨. مجموعة أبحاث ودراسات. طبعة عام ١٩٤٨. صفحة «ف».

(٧) سجل ١٦ معية ـ وثيقة ٢٠ ص ١٩ فى ١٨ من شوال عام ١٢٣٨هـ. نقلا عن: ذكرى البطل الفاتح.. المرجع السابق ص ١٤٧.

(٨) رسالة من محمد على إلى ابنه إبراهيم باشا. مكاتبة رقم ١٦٨ دفتر ١٠ معية تركية مارس عام ١٩٢٢. نقلا عن ذكرى البطل الفاتح.. المرجع السابق ص ١٣٧.

(٩) ذكرى البطل الفاتح.. المرجع السابق ص ١٤٤، ١٤٥.

(١٠) ذكرى البطل الفاتح.. المرجع السابق ص ١٥٦.

(١١) عمر طوسون. المرجع السابق ص ٤٤، ٤٥. ويراجع أيضًا لمحة عامة إلى تاريخ مصر. أ. ب. كلوت بك الترجمة العربية. الجزء الثانى ص ١٨٠. وعن كلوت بك نقل عمر طوسون ما ورد بالمتن.

(١٢) عمر طوسون. المرجع السابق ص ٩.

(١٣) ذكرى البطل الفاتح.. المرجع السابق. ص ١٤٢.

(١٤) عمر طوسون. المرجع السابق. ص ٣٥، ٣٦.

(١٥) عمر طوسون. المرجع السابق. ص ٤٦، ٤٧.

(١٦) بناء دولة مصر محمد علي. د. محمد فؤاد شكرى وآخرون. طبعة ١٩٤٨. من تقرير البارون دى بوالكمت ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨.

(١٧) بناء دولة.. المرجع السابق. من تقرير البارون دى بوالكمت ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨. انظر أيضًا لمحة عامة.. المرجع السابق الجزء الثانى ص ١٨٠.

(١٨) بناء دولة.. المرجع السابق ص ٢٤٧.

(١٩) بناء دولة.. المرجع السابق ص ٢٤٤.

(٢٠) الاقتصاد والإدارة فى مصر فى مستهل القرن التاسع عشر . هيلين آن ريفلين ترجمة د. أحمد عبدالرحيم مصطفى ومصطفى الحسينى. طبعة ١٩٦٨ . ص ١١١ .

(٢١) بناء دولة . . المرجع السابق. من تقرير جون يوريج فى عام ١٨٣٧ . ص ٣٨٧-٣٨٩ .

(٢٢) سلسلة تاريخ البابوات بطاركة الكرسى الإسكندرى. كامل صالح نخلة. الحلقة الخامسة. طبعة ١٩٥٤ . ص ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٢ ، ١٧ . تاريخ الأمة القبطية. يعقوب نخلة روفيلة. ص٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٢٣) الاقتصاد والادارة . . المرجع السابق. ص ١١٧ .

(٢٤) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٦٣ ، ١٧٥ .

(٢٥) قصة الكنيسة القبطية. إيريس حبيب المصرى. الكتاب الرابع ١٥١٧ - ١٨٧٠ طبعة ١٩٧٥ . ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ - ٢٩٠ ، ٢٩٣ ، مشاهير الأقباط فى القرن العشرين. رمزى تادرس. الجزء الثالث ص ٨٠ ، ٨١ .

(٢٦ ، ٢٧) بناء دولة . . المرجع السابق. من تقرير جون يورنج فى عام ١٨٣٧ . ص ٣٨٧-٣٨٩ .

(٢٨) بناء دولة . . المرجع السابق. من تقرير جون يورنج فى عام ١٨٣٧ ، ص ٦٣٢ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ .

(٢٩) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق ص ١٧٧ .

(٣٠) ترتيب الإدارة العامة والرقابة على أعمالها فى مصر ، خلال الفترة ما بين سنة ١٧٩٨ وسنة ١٨٧٥ . الجزء الثانى عصر محمد على. د. عبد الفتاح حسن. مجلة العلوم الإدارية. السنة ١٤ . العدد الأول. ص ٢٩ .

(٣١) البعثات العلمية على عهد محمد على ثم فى عهدى عباس الأول وسعيد. الأمير عمر طوسون. طبعة عام ١٩٣٤ . انظر أيضًا، قصة الكنيسة القبطية . . المرجع السابق. ص ٢٩١ .

(٣٢) تاريخ التعليم فى عصر محمد على. د. أحمد عزت عبد الكريم. طبعة عام ١٩٣٨ . ص ٤٣٦ .

(٣٣) تاريخ التعليم فى عصر محمد على . . المرجع السابق. ص ٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٤١ ، ٣٦٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٧ . انظر أيضًا، الخطط التوفيقية. على باشا مبارك. المجلد الثالث. الجزء التاسع. ص ٤٠ .

(٣٤) لمحة عامة إلى مصر . . المرجع السابق. الجزء الثانى. ص ٢٧٧-٢٧٩ .

(٣٥) الاقتصاد والإدارة . . المرجع السابق. ص ١٥٥ .

(٣٦) تاريخ الأستاذ الإمام. محمد رشيد رضا. الجزء الثانى. ص ٣٨٢ وما بعدها نقلا عن مجلة المنار فى ٧ من يونية عام ١٩٠٢ . (المجلد الخامس) بمناسبة مرور مائة عام هجرى على تولى محمد على ولاية مصر .

(٣٧) تاريخ الفكر المصرى الحديث، الخلفية التاريخية. د. لويس عوض. كتاب الهلال. فبراير عام ١٩٦٩ . ص ٨٤ .

(٣٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث، الفكر السياسى والاجتماعى. د. لويس عوض كتاب الهلال. إبريل عام ١٩٦٩ . ص ١٢٨ - ١٣٣ .

(٣٩) الخطط التوفيقية على باشا مبارك. المجلد الأول. ص ٧١ - ٧٣ .

(٤٠) لمحة عامة إلى مصر . . المرجع السابق الجزء الثانى. ص ٣١٩ ، ٣٢٠ . وانظر أيضًا عمر طوسون المرجع السابق ص ٣٦ .

(٤١) عمر طوسون. المرجع السابق. ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٤٢) لمحة عامة إلى مصر . . المرجع السابق. الجزء الثانى. ص ٣٣١.
(٤٣) بناء ودلة . . المرجع السابق. من تقرير البارون دى بواكمت. ص ٢٤٨.
(٤٤) لمحة عامة إلى مصر . . المرجع السابق. الجزء الأول ص ٤٨٧-٤٨٩.
(٤٥) بناء دولة . . المرجع السابق. من تقرير جون يورنغ فى عام ١٨٣٧ . ص ٣٩٠، ٦٩٢، ٦٩٣.
(٤٦) تاريخ الفكر المصرى الحديث، الفكر السياسى والاجتماعى- المرجع السابق ص ١٠١.
(٤٧) تقويم النيل وعصر إسماعيل. أمين سامى. المجلد الثانى. الجزء الثالث. ص ٨٤٧-٨٤٩.
(٤٨) تاريخ الفكر المصرى الحديث، الفكر السياسى والاجتماعى. المرجع السابق. ص ٦٢.
(٤٩) مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية. رفاعة رافع الطهطاوى الطبعة الثانية عام ١٩١٢. ص ٣٨٧.
(٥٠) يراجع فى هذا الشأن، رحلة التجديد فى التشريع الإسلامى. طارق البشرى. مجلة العربى الكويتية. مارس عام ١٩٧٩.
(٥١) ترتيب الإدارة العامة. . المرجع السابق. الجزء الثالث. مجلة العلوم الإدارية السنة ١٤ . العدد الثانى ص ١٨، ٣١، ٣٦.
(٥٢) مذكرات قلينى فهمى. الجزء الأول. ص ١٢.
(٥٣) أقباط ومسلمون. جاك تاجر. ص ٢٣٢-٢٣٨.
(٥٤) تقويم النيل. عصر عباس حلمى باشا الأول ومحمد سعيد باشا. أمين سامى المجلد الأول. الجزء الثالث. ص ٢٧٣.
(٥٥) الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث. ميخائيل شاروبيم. الجزء الرابع. الطبعة الأولى ١٩٠٠. ص ١١١، ١١٢.
(٥٦) سلسلة تاريخ البابوات. . المرجع السابق. ص ٢٢٢.
(٥٧) تقويم النيل. عصر عباس حلمى ص ١٨٩.
(٥٨) المرجع السابق ١٩٢، ١٩٣.
(٥٩) تقويم النيل وعصر إسماعيل. . المرجع السابق. ص ٩٠٩.
(٦٠) عصر إسماعيل. عبد الرحمن الرافعى. الجزء الثانى. طبعة ١٩٤٨. ص ٨٣، ٨٤، ١٠٩، ١١١، ١٤٩-١٥١.
(٦١) أقباط ومسلمون. المرجع السابق. ص ٢٤٠، ٢٤١.
(٦٢) تاريخ التعليم فى مصر. عصر إسماعيل. د. أحمد عزت عبد الكريم. ص ٦٩٨، ٧٠٧، ٧١٥، ٧٢٢، ٧٣٩، ٧٦٧، انظر أيضًا، تقويم النيل وعصر إسماعيل. . المرجع السابق المجلد الثالث، الجزء الثالث. ص ١٢٨٧، ١٤٤١.
(٦٣) تاريخ التعليم فى مصر. عصر إسماعيل. . المرجع السابق. ص ٤٦٥، ٥٠١، هامش ص ٤٠٨.
(٦٤) المؤتمر المصرى الأول. مجموعة أعمال المؤتمر المصرى الأول المنعقد بهليوبوليس (من ضواحى القاهرة) المطبعة الأميرية بمصر عام ١٩١١.
(٦٥) الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية. د. وليم سليمان. ص ٩-١١.
(٦٦) سلسلة تاريخ البابوات. . المرجع السابق. ص ٤٣.

(٦٧) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق . ص ٩١ .
(٦٨) نقلا عن «الكنيسة المصرية تواجه . . » المرجع السابق . ص ١٧ .
(٦٩) سلسلة تاريخ البابوات . . المرجع السابق . ص ٨٥، ٨٦ .
(٧٠) الكنيسة المصرية تواجه . . المرجع السابق . ص ٢٣ .
(٧١) تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين . جرجس سلامة . ص ٣١، ٣٢، ٥٣، ٥٤، ٥٩، ٦٠ .
(٧٢) تاريخ التعليم في مصر ، عصر إسماعيل . . المرجع السابق ص ٨٢٥، ٨٢٦ .
(٧٣) أمريكا والحركة الوطنية في مصر . طارق البشرى . مجلة المجلة . أغسطس عام ١٩٦٧ .
(٧٤) الأستاذ الجليل . الدكتور هوج . الترجمة العربية . ص ٦٣ ـ ٩٦ .
(٧٥) تاريخ التعليم الأجنبي . . المرجع السابق . ص ٦٢ ـ ٦٥ .
(٧٦) تاريخ التعليم الأجنبي . . المرجع السابق . ص ٦٧ ـ ٦٨ .
(٧٧) تاريخ التعليم في مصر ، عصر إسماعيل . . المرجع السابق . ص ٨٣٣ ـ ٨٣٥ .
(٧٨) البابا كيرلس الرابع . ص ٧٠ ـ ٧٩ .
(٧٩) تقويم النيل ، وعصر إسماعيل أمين سامي . المجلد الثاني . الجزء الثالث . ص ٤٥٥ ، ٦٧٦ . تاريخ التعليم في مصر ، عصر إسماعيل . . المرجع السابق ص ٨٣٦ .
تاريخ مصر في عهد الخديو إسماعيل باشا من عام ١٨٦٣ إلى عام ١٨٧٩ . واضعه إلياس الأيوبي . طبعة عام ١٩٢٣ . ص ٢١٠، ٢١١، ٢١٢ .
(٨٠) صحيفة الوطن ١١ مايو عام ١٨٧٨ .
(٨١) صحيفة الوطن ١٢ من يونية ، ١٨ من سبتمبر عام ١٨٨٠ .
(٨٢) صحيفة الوطن ٢٢ مارس عام ١٨٧٩ .
(٨٣) المرجع الأساسي في هذه الفقرة هو البحث القيم «تطور الملكية الزراعية في مصر ١٨١٣ ـ ١٩١٤ ، وأثره على الحركة السياسية» د . على بركات . ص ١٨١ ـ ١٨٣ .
(٨٤) تطور الملكية الزراعية . . المرجع السابق . ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤ .
(٨٥) تطور الملكية الزراعية . . المرجع السابق . ص ٢١٣ ـ ٢١٤ .
(٨٦) تطور الملكية الزراعية . . المرجع السابق . ص ٢٢١ ـ ٢٣٩ .
(٨٧) الكافي . . المرجع السابق الجزء الرابع . ص ١٠٩ .
(٨٨) Modern Egypt, Cromer, Vol. 11 P. 205 - 206, 568 - 569.
(٨٩) Egypt, George Young, P. 303.
(٩٠) The Fellahin of Upper Egypt, B. Cachmhan, p. 25.
(٩١) Population and Socity in the Arab East, Gobriel Baear, P. 89.
(٩٢) مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية . رفاعة رافع الطهطاوى طبعة عام ١٩١٢ . ص ١٨٥، ١٨٦ .
(٩٣) مناهج الألباب . . المرجع السابق . ص ٧، ٩ .

(٩٤) المرشد الأمين للبنات والبنين. رفاعة رافع الطهطاوى. الطبعة الأولى ١٢٨٩هـ (١٨٧٢) ص ٩٢ ـ ٩٤.

(٩٥) مناهج الألباب. . المرجع السابق. ص ٩٨، ٩٩، ٣٦٥، ٤٠٥.

(٩٦) مناهج الألباب. . المرجع السابق. ص ٤٠٦.

(٩٧) مناهج الألباب. . المرجع السابق. ص ١٠، ١٥، ١٦، ٦٤.

(٩٨) التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا مصر. ألفرد سكاون بلنت. ترجمة صحيفة البلاغ. ص ٤٤٠.

(٩٩) تاريخ الأستاذ الامام. محمد رشيد رضا. الجزء الأول. طبعة ١٣٥٠ (١٩٣١). ص ٩١٧.

(١٠٠) تاريخ الأستاذ الامام. محمد رشيد رضا. الجزء الثانى. الطبعة الثانية ١٣٤٤هـ ص ٥٣٥ ـ ٥٣٨.

(١٠١) تاريخ الأستاذ الامام. المرجع السابق. الجزء الأول ص ٩١٨، الجزء الثانى ٣٦١.

(١٠٢) صحيفة التنكيت والتبكيت. السنة الأولى العدد الرابع ٢ يوليه عام ١٨٨١.

(١٠٣) صحيفة الاستاذ. العدد ٢١ مارس عام ١٨٩٣.

بدايات القرن العشرين

بدايات القرن العشرين

الشـــقـاق:

فى بدايات القرن العشرين، اشتد ساعد الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطانى، لا سيما بعد حادث دنشواى؛ ونما النشاط السياسى وظهرت الأحزاب المصرية: حزب الأمة والحزب الوطنى وحزب الإصلاح على المبادئ الدستورية. ومع هذا النمو، ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والأقباط، كان ميدانه صحيفتى «مصر» و«الوطن».. من جهة، وصحيفة «المؤيد» التى يصدرها الشيخ على يوسف وبعض كتاب صحيفة الحزب الوطنى «اللواء» من جهة أخرى. وفى ٢٢ من مايو عام ١٩٠٨ نشرت «مصر» تهاجم جميع من وطئت أقدامهم أرض مصر من بدء الإسلام إلى اليوم، عربا كانوا أو تركًا أو فرنسيين أو إنجليزا، وهاجمت فكرة الجامعة الإسلامية على أساس أنه لا وطن مع الدين ولا دين مع الوطن. وفى ١٥ من يونية نشرت «الوطن» مقالا لمن يسمى فريد كامل.. حمل فيه على التاريخ الإسلامى فى مصر. فما كان من الشيخ عبد العزيز جاويش فى اليوم التالى مباشرة إلا أن نشر فى «اللواء» مقالات بعنوان «الإسلام غريب فى بلاده»، تكلم فيه بأقسى ما يمكن أن يكتب فى موضوع كهذا.. وكان لحديثه وقع شديد على المسيحيين، فانهالت الردود فى صحيفة «الوطن» بخاصة تهاجم الشيخ جاويش ومقاله: «إن هذا الدخيل الذى قذفته إلينا بلاد تونس أظهر كوامن حقده، وهو ينفث سموم تعصبه ضد المسيحيين المصريين بأقوال مثيرة للخواطر محرضة على الفتن..». وكتب أخنوخ فانوس يوالى هذه النغمة من الهجوم وينفخ فى الشرر.

وبرغم أن صحيفة «الوطن» كانت هى من بدأ الاستفزاز، فقد كانت سقطة الشيخ جاويش كبيرة، على تقدير أن العبء الأساسى فى تحقيق سياسة الإخاء الوطنى يقع على الأغلبية لأنها الأقوى، وعلى تقدير أنه لم يحاول تهدئة الخواطر

ولا أن يخاطب جموع القبط بما يعزل دعاة الشقاق عنهم، إنما وجد الفخ أمامه فقفز إليه بقدميه وسقط فيه بجمعه. وكان بعيدا عن المنهج المستنير الذى دعا إليه الشيخ محمد عبده عندما نبه إلى وجوب الاحتياط من مهاجمة أى جماعة أو ملة إذا أخطأ شخص منها. وحق على الشيخ جاويش قول الأستاذ الإمام إنه اعتدى على غير معتد وناضل فى غير حرب. وكان مقال الشيخ جاويش من القسوة والهجوم الشامل بحيث يستحيل على أى من الفروض إيجاد تسويغ له، وكان من الإضرار بحيث لا تجدى فى فهم دوافعه التفرقة بين الصديق الجاهل أو العدو العاقل.

وبادرت اللجنة الإدارية للحزب الوطنى إلى إصدار بيان تتبرأ فيه مما كتبه الشيخ فى صحيفة الحزب، وتستنكر وجود أى شقاق بين عنصرى الأمة. وقال البيان إن كل صحيفة أو شخص أيا كان دينه يثير الخواطر بنشر الطعن على الأديان أو على أى عنصر من عناصر الأمة المصرية «هو وحده المسئول عن عمله، فهو لا يعبر إلا عن فكره الخصوصى». وذكر أن الحزب الوطنى يمد يده لجميع المصريين من أقباط ومسلمين وإسرائيليين، ويدعوهم إلى الانضمام إليه للمطالبة بحقوق الأمة من مغتصبيها.

كتب العقاد فى ترجمته عن سعد زغلول يقول إنه: «بينما كان سعد زغلول يعمل لاستقلال مصر بأيدى المصريين، كان الشيخ جاويش تونسيا مشمولا بالحماية الفرنسية لم يزل يستمسك بها إلى يوم محاكمته فى قضية الكاملين.. وهو من دعاة الخلافة العثمانية لا يريد لمصر إلا منزلة الولاية التابعة من السيد المتبوع.. وشقى بدعوته هذه ذلك الرجل النبيل الكريم محمد فريد رئيس الحزب الوطنى، فإنه كان معه فى الآستانة وكان يدعو إلى استقلال مصر ويتخذ له شعارا مصر للمصريين.. فكان لا يلقى من جاويش إلا المكيدة والسعاية والتآمر عليه مع ضباط تركيا الفتاة..»[1]. وتحدث محمد فريد فى مذكراته عن الشيخ جاويش ـ لا سيما بعد خروجهما من مصر ـ ومحاربة جاويش له وسعيه ضده لدى كبار الدولة العثمانية ولجنة الاتحاد والترقى ورمى محمد فريد جاويش بالجبن[2].

وكذلك أوغل الشيخ على يوسف وصحيفته (المؤيد) فى مهاجمة المطالب التى زعمت «الوطن» أنها مطالب القبط، وخصصت كثيراً من صفحاتها للهجوم على حملات الصحافة المسيحية.. وكتب فى هذا الشأن محمد رشيد رضا مع على

يوسف مما يعتبره كتاب «الأدب القبطى» جاوز حدود اللياقة والذوق السليم[٣]. وكذلك فعلت صحيفة الأهالى التى كان يصدرها عبد القادر حمزة، ولكن بغير كبير لدد أو إفراط فى التجاوز[٤].

والحاصل أنه فى هذه الفترة انتشرت بين جماهير الرأى العام فى مصر الدعوة إلى الدستور وإلى الحياة النيابية. وكان هذا المطلب موجها ضد سلطة الاحتلال وسلطة الخديو، إحياء لمبدإ الثورة العرابية «مصر للمصريين»، وتحقيقا لهدفى الثورة الوطنية الديمقراطية اللذين عبر عنهما محمد فريد فى خطبة المؤتمر الوطنى فى ٢٥ من ديسمبر عام ١٩٠٨ بقوله: «خلاص البلاد من الاحتلال ومن سلطة الفرد»[٥].

وكانت صحيفة «الوطن» التى ساهمت فى استثارة الشقاق الطائفى فى مصر واصطناعه، تستغل الحدة المتصاعدة بشأنه فى الهجوم على الحزب الوطنى ومحمد فريد، إلى حد المطالبة بنفيه هو وعبد العزيز جاويش من مصر. وأظهر هذا الهجوم هويتها السياسية الموالية للإنجليز والاحتلال. والمعارضة للمطلب الديمقراطى بمقولة إن الدعوة للدستور وللحكم النيابى فى مصر من شأنها الإضرار بمصالح القبط، وبهذا كانت تقدم للاحتلال الذريعة المناسبة للوقوف ضد المطالب الشعبية الديمقراطية، وتكشف عن موقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية، مما زاد هجوم الحزب الوطنى عليها.

وظهرت هويتها السياسية أيضًا عندما زار تيودور روزفلت رئيس جمهورية الولايات المتحدة الأسبق مصر سنة ١٩١٠. إذ ألقى محاضرة أشار فيها إلى مقتل بطرس غالى رئيس الوزراء محاولا إثارة النعرة الطائفية؛ ثم أشار إلى الأمم التى تمنح الدستور وهى لا تزال فى دور التكوين: «إن مثل هذه الأمم تكون خطرًا على نفسها لأنها لم تنم فيها الصفات التى تمكنها من الانتفاع بالدستور، وإن الأمر الجوهرى ليس هو الإسراع للحصول على سلطة ليس أسهل من سوء استعمالها، وإنما هو ترقية الصفات التى يسمو بها الفرد والأمة ترقية دائمة وإن تكن بطيئة»[٦].

ووصفت صحيفة «مصر» فى ٢٩ من إبريل خطاب روزفلت بقولها: «لم يدو فى جو مصر خطاب أبلغ من الخطاب الذى ألقاه جناب المستر روزفلت.. ولا أصرح منه عبارة ولا أنفع لها فى الحال والاستقبال، وقد قوبل من جميع الطبقات

بالإعجاب التام» . . ثم سافر روزفلت إلى لندن وألقى محاضرة طعن فيها على المصريين واتهمهم بالتوحش. وقال إن الإنجليز ليسوا حراسا على مصالحهم فقط ولكنهم «حراس مرافق المدنية». وانتقد الإنجليز لأنهم مكنوا المصريين من التمتع بشيء من الحرية. وأثار هذا الموقف هياج المصريين، وسارت مظاهرات تهتف بسقوطه. ولكن صحيفة الوطن واجهت هذا الشعور العام بموقف مضاد ورحبت بروزفلت فى حله وترحاله. . «روزفلت على الطائر الميمون يا نصير الحق ويا منصف الأقلية من الأكثرية». فلما عين كتشنر معتمدا بريطانيا فى مصر سنة ١٩١١ استقبلته بقولها: «هذا فاتح السودان ومذل التعايشى والقاضى على دولة الدراويش» . . وامتد هذا الدور منها إلى حد توجيه النداءات المثيرة عن الضيم الذى يلحق بالقبط وعن استنهاض الهمم ضد جبن الامتثال لهذا «الواقع» الذى تصوره. ثم تقول: «إن لم تنجحوا فعليكم بالدول الأوربية ناصرة الإنسانية وأولهم الدولة الإنجليزية». واطردت نداءاتها لا بالمطالبة بالمساواة بين القبط والمسلمين فى تولى الوظائف العامة فقط، بل بالتحدث عن أحقية القبط فى توليها لأنهم الأكثر كفاية. وكانت صحيفة «المقطم» التى تنطق بلسان دار المعتمد البريطانى، كانت ترمى لصحيفة الوطن بالمثيرات لتزيد نارها اشتعالا فتتلقف هذه منها الحديث. نشرت المقطم مقالا وقعه مسلم عن أن القبط يشغلون معظم وظائف البريد وأن الواجب موازنتهم بالمسلمين، فتناولت «الوطن» الخيط لتوغل فى السب والقذف العنيف، وهكذا(٧).

وأخنوخ فانوس، زعيم الطائفة الإنجيلية الذى تلقى تعليمه فى المدرسة الإنجيلية بأسيوط، وأكمله بالجامعة الأمريكية فى بيروت، هو من أوائل من يواجههم المطلع على التاريخ بالنسبة لدعاوى الانشقاق الطائفى فى مصر، وتحريض أتباع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية على الانشقاق رغم كونه غير تابع لها مذهبا وتعليما، إذ تربى فى أحضان إرساليات التبشير الأجنبية. وقد عمل أخنوخ فى هذه الفترة على تكوين حزب سياسى أسماه «الحزب المصرى». وكان هدفه - على ما ذكر - الحصول لمصر على الاستقلال عن طريق الصداقة المصرية الإنكليزية، وجاء فى برنامج الحزب «١ - الاجتهاد فى إيجاد صداقة وإخلاص حقيقى بين مصر وإنجلترا حتى تكسب صداقة إنجلترا». وأن يشكل مجلسين (أودتين) نيابيين فى مصر:

«الأودة الأولى، الأودة التشريعية، وهى تتألف من أعضاء نصفهم من الأجانب الذين أقاموا فى مصر مدة لا تقل عن خمس سنين والنصف الآخر من الوطنيين. .

والأودة الثانية: تدعى مجلس النواب، وهى تتألف من نواب وطنيين ينتخبهم المصريون الوطنيون على كيفية تمثل كل عنصر».

ويختص المجلس التشريعى (نصف الأجنبى) بسن الشرائع ومراقبة المحاكم «وانتخاب قضاتها الأجانب» والفصل فى الخلاف الذى يقع بين الوزارة ومجلس النواب. ويختص مجلس النواب (ذو التمثيل الطائفى) بمراقبة أعمال الحكومة والتعليم وضرب الضرائب. ويظهر هذا البرنامج أنه لا يقف عند حدود المطالبة بالتفتيت الطائفى لمصر، ولكن يستهدف توثيق الصلات مع بريطانيا، مع إدخال الأجانب - دستوريا - فى نسيج مؤسسات الحكم المصرى، وضمان سيطرتهم - دستوريا على الحكومة. وقد نشر برنامج هذا الحزب فى صحيفة المقطم فى ٢ من سبتمبر سنة ١٩٠٨، وأعلن عن تكوينه فى ١١ من سبتمبر من ذات العام(٨). وفى الوقت ذاته كون أخنوخ فانوس هيئة برئاسته باسم «مجتمع الإصلاح القبطى»، حاول أن يضم إليها أعلام القبط من الشخصيات العامة، وروجت صحيفتا الوطن ومصر لها كثيراً بنشر برقيات التأييد لتكوينها، ونشر بيانات الهيئة التى تدعو إلى المساواة بين القبط والمسلمين فى جميع الحقوق بغير تمييز بسبب الدين، وأن «تعطى الوظائف لهما مهما كانت لأرباب الكفاءة والاستحقاق من المسلمين والمسيحيين بصرف النظر عن الأديان والمذاهب». وبرغم أنه يبدو طابع الاعتدال على مثل هذا المطلب، فقد كان التأكيد عليه يقصد به إثارة مشكلة لم تكن قائمة، وكان فى سياق أحداث الفترة وبالنظر إلى مثيريه، يُعَدُّ من قبيل الحق الذى يراد به الباطل، وهو العمل على التجميع الطائفى المهدد للوحدة الوطنية. وستأتى الإشارة إلى المعارضة التى واجهتها هذه الحركة بين صفوف القبط وأعلامهم.

نطاق الشقاق:

كان ما تبودل من الكتابات فى الفترة من عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩١١ هو أقصى ما قيل من قبل ومن بعد. وشاهدت هذه الفترة قمة الخلاف وأقصى أنواع الشقاق بين

الجانبين. ولذلك، فمن المفيد التطلع إلى هذا الذى يشكل «أقصى» ما حدث من شقاق عرفه التاريخ الحديث بين أبناء مصر. ويمكن القول - استعجالا للنتائج - بأنه إذا كان هذا هو «الأقصى» فهو دليل على الوحدة والامتزاج بين أبناء الوطن الواحد. وقد استعملت فيه جميع المثيرات الممكنة ودفعته إلى تصاعده جميع القوى المعادية للحركة الوطنية الديمقراطية، وكانت وقتها فى عنفوانها، سواء كانت قوى مادية وسياسية كالوجود الاستعمارى والحكم الاستبدادى، أم كانت ملابسات فكرية سياسية تتعلق بفكرة الخلافة والجامعة الإسلامية والتشابك بين المفاهيم الدينية والمفاهيم السياسية.

وأول ما يلاحظ أن المتجادلين كليهما، كانا يصدران عن أرضية فكرية واحدة، تاريخا وتكوينا نفسيا.. فمن هاجم المسلمين عن سوء معاملتهم للقبط وأوغل فى اللدد وشكا مما يسميه اضطهاد القبط، كان يقارن بين هذا الحاضر التعيس وبين الماضى المجيد أيام الفاطميين وغيرهم من دول التاريخ الوسيط، وينقل الصور والمآثر عن هذا الماضى المشترك بين المصريين جميعا الداخل فى تراثهم الواحد.. ومن كان يمتدح القبط أمام المسلمين لم يكن ينسى ذكر أنهم رحبوا بفتح العرب مصر ولا ما نشط فيه القبط لدعم الدول الإسلامية المتعاقبة، ويردد البعض الحديث الشريف الذى أوصى الرسول فيه خيرا بالقبط، إلى غير ذلك مما يُعَدُّ تراثا واحدا للطرفين واستدعاء لخبرة التاريخ المشترك.. والحاصل أن القبط - عامة المصريين - لاقوا صنوف الاضطهاد أيام السيطرة الرومانية وعلى أيدى المسيحيين الملكانيين، وبرز دورهم فى إدارة الدولة وتنظيمها ماليًا وإداريًا مع الفتح العربى.. بحيث كان الفتح العربى استمرارا للتاريخ المشترك بين من بقى من المصريين على دينهم الأول، ومن دخل منهم الإسلام، فكان النظر إلى الماضى لا يفيد إلا فى الاستدعاء لوقائع التاريخ الواحد.

وتتضح هذه الأرضية المشتركة، فى أنه لم يتماد من القبط إلى الدعوة إلى قومية قبطية إلا النزر اليسير منهم، ولم يستجب لهؤلاء عدد له أدنى أثر.. وكان من هؤلاء الداعين إلى إحياء القومية القبطية من لا يقصد إلى دعوة انفصالية، بل يقصد إحياء لكيان سياسى متميز عن الاختلاف الدينى ويضم المسلمين والمسيحيين من المصريين معًا.. كتب رمزى تادرس فى كتابه «الأقباط فى القرن العشرين» يقول:

«إن الإخاء طبيعة فى الأمة، والوحدة فطرة فيها، فقد ثبت أيضًا أنها من دم واحد.. وجنسية واحدة وصورة واحدة يصعب معها على الأجنبى والمتمصر أن يميز بين القبطى المسلم والقبطى المسيحى». ثم نقل عن ماسبيرو أن القطر المصرى ينقسم دينا إلى قسمين عظيمين أحدهما من الأقباط والآخر من المسلمين، وأن الأقباط هم سكان البلاد الأقدمون؛ «وأما المسلمون فهم مسيحيون اعتنقوا الإسلام فهم إذن مصريون أيضًا».. وذكر أنه «لا يوجد مصران واحدة مسلمة والأخرى قبطية، بل توجد مصر واحدة لأن مسألة مسلم وقبطى مسألة دينية، وفى فرنسا وطنيون من أديان مختلفة»(٩).. وقد استعمل لفظ قبطى كثيراً لا تعبيراً عن الدين ولا طموحًا فى إيجاد وحدة سياسية أساسها الدين المسيحى.. ولكنه استعمل بمعنى «المصرى الأصيل» مسيحيًا كان أو مسلمًا، واستعمل هكذا ليميز المصريين «الأصلاء» عن المتمصرين، وصَدَروا عن فكرة أن المتمصرين يستنبطون الرابطة السياسية بينهم وبين مصر من الدين، وخصوصا من فكرة الجامعة الإسلامية أو الخلافة.. يذكر رمزى تادرس: «الخطر الحقيقى عليها (على مصر) وجود فريق متمصر من جنسية غير جنسيتها ووطن غير وطنها يخلط بين الوطنية والدين، ويتخذ من كل عمل يرمى إلى إحياء البلاد وتمدينها قاعدة لنزع روح الألفة والوئام من صدور الوطنيين ليتذرع بها إلى التحريض على التفريق والتقاطع. وقد يخطئ من لا يعتقد أن تلك البذور المسممة التى تبثها تلك الفئات المتمصرة تضر وتؤثر بمجموع الأمة..»(١٠). فكان هذا الفكر انفعالا معاديًا لفكرة الجامعة الإسلامية ولدعاتها الذين «إذا طلبوا الاستقلال كان فقط لجلاء المحتلين المسيحيين وبقاء سيادة العثمانيين المسلمين ولو فى بقائها منافاة لمعنى الاستقلال الصحيح»(١١)، كان من الناحية القومية يعكس رد الفعل المعادى للجامعة الإسلامية، ويعمل على استثماره لدى جماهير القبط. أما من الناحية السياسية، فقد عمل - فيما يظهر من كتابات رمزى تادرس - على مهاجمة الحزب الوطنى والثورة العرابية من قبله وعلى الحديث عن «تلك الحضارة التى بسطت إنكلترا رواقها فى وادى النيل بقوة رجالها وجهادهم المتواصل».

وبرغم أن الحزب الوطنى، لم يكن فى الحقيقة يؤيد السيادة التركية، وأنه لم يصاف الخلافة العثمانية إلا ليستخدم نفوذها ضد الاحتلال البريطانى الأشد خطراً،

فإن المهم فى منطق مهاجميه فى هذا المجال، أن هذا المنطق لم يصدر عن فكر سياسى يتخطى إطار الوحدة الوطنية ولا الكيان القومى المصرى المتميز عن الانتماءات الدينية. . يذكر رمزى تادرس أيضًا أن الوطنية الصحيحة تظهر فى القرية المصرية حيث يعيش المسلم والقبطى فى إخاء تام، وأن الأمور تسير هناك «بغض النظر عما إذا كان قبطيا مسلمًا أو قبطيًا مسيحيًا لأنهم لا يعرفون الدين إلا فى المسجد والكنيسة وما بقى من الحياة فهو العمل والجهاد فى المزرعة والحقل، والراحة والتسامح فى المنزل وفى المجتمع. . ». كما كتب يقول: اختلاف العنصرين والحالة هذه فى الدين لا يُعَدُّ أساسًا لوجود أمتين كما تَعُدُّه الفئات المتمصرة. . وقال إنه يقصد بالمتمصرين «الفئات التى تتخذ الدين آلة للكسب فى الأقطار الإسلامية كما قال المرحوم الشيخ محمد عبده فى رده على هانوتو».

فى هذا الإطار، تحددت طبيعة الدعاوى التى ترددت وقتها: إطار التاريخ الواحد والأفكار العامة الواحدة والشعب الواحد. . ولا يذكر أن خرج أحد من المسلمين أو الأقباط عن هذه الأطر. . ومتى كان الأمر هكذا، فيمكن أن يتصور مدى ما يطلبه أحد الجانبين من الآخر مهما تمادى. . والملاحظ أن المتخاصمين من الجانبين - باستثناء دعاة الجامعة الإسلامية وبعض المحرضين فى صحيفتى مصر والوطن - لم يكن لموقفهم دلالة اختلاف قومى أو دعوة إلى الاختلاف على هذا الصعيد. وإنما انحصرت هذه المواقف فى مجالين:

أولهما: يتصل بالحياة السياسية العامة للشعب كله، وأكثر دعاة الشقاق تطرفا من الكتاب القبط استغل هذه الدعوة فى تزيين الوجود الإنجليزى والترويج لبقائه وفائدته للمصريين عامة، وفى إنكار مطلب الحياة الدستورية والحكم النيابى، أى استغل كموقف معاد للحركة الوطنية الديمقراطية. . ولا شك فى أن هذا الموقف لم تختص به فئة القبط، إنما كان موقفًا ثابتًا لفريق من المصريين عمومًا، مسلمين وأقباطا، صدروا فيه عن وضعهم الطبقى وعن مصالحهم المرتبطة بالاستعمار. . فلم يكن موقفًا دينيًا أو سياسيًا أساسه الدين. . ولا كان يحمل لدى أى من دعاته بذور الترويج لاختلافات قومية. .

وثانيهما: يشكل هذا النوع من المطالب - صحيحًا كان أم غير صحيح - والذى

اصطلح على تسميته بالمطالب الاقتصادية الاجتماعية، مثل المطالبة بأن يكون يوم الأحد عطلة أسبوعية وأن تتاح إمكانات أكثر فى التعيين فى الوظائف العامة أو فى فرص التعليم. . إلخ. وحتى هذه المطالب، كانت توضع دائمًا من طارحيها فى صيغة مدنية مؤداها أن يكون التعيين حسب الكفاية، وفى صيغة الاستنكار لأن يكون الدين خاصة مميزة لأى فرد فى هذا الشأن.

أنصار التضامن:

ومن ناحية أخرى، لم يكن دعاة الشقاق من القبط يمثلون أغلبية فيهم، ولا استطاعوا أن ينجحوا فى جذب الكثيرين إليهم. وكذلك كان الشأن بالنسبة لذات الدعاة من المسلمين. . وقد سبقت الإشارة إلى تبرؤ الحزب الوطنى من كتابات الشيخ جاويش. . وغلبت كفة «العقلاء» من الفريقين، يهاجمون أى تماد فى الشقاق ويحذرون منه، سواء كانوا من الحزب الوطنى أو حزب الأمة أو العاملين فى الحياة العامة عمومًا ساسة أو كتابًا أو أدباء. . وكان ضغط الرأى العام المصرى على كلا الجانبين يفرغ ما يراد اصطناعه من أزمات بينهم. . وكان مجرد احتمال قيام شقاق طائفى فى مصر يستفز فى الطرفين دوافع العمل على تصفيته. .

وباستثناء بعض الكتابات التى تمادت فى تزكية الخلاف مما سبقت الإشارة إلى طرف منها، كان الطابع العام فى الجدل هو طابع العتاب والمجاملة، يغلب على لغة المتحاورين العاملين على حصر الخلاف الناقدين لأى بادرة تهور أو جنوح. . ولم يعرف من أحد طعن فى الدين ذاته أو تعرض له بما يمس التوقير اللازم له. وكان حذر «العقلاء» دائمًا من أن الخلاف لن يفيد إلا المستعمر، كما كان غالب الجدل المتبادل يصدر بلغة المصلحة الوطنية ومن أرضها. وأقسى ما يوجهه أحد الكاتبين إلى الآخر هو التشكيك فى الولاء المشترك للوطن المصرى السابغ ظله على الجميع، وهو اتهام يجد مضاءه فى الاتفاق المصرى العام على معاداة الاحتلال الأجنبى. . وأهم ما حاوله رمزى تادرس مثلا فى هجومه على دعاة الجامعة الإسلامية أو على الحزب الوطنى، هو إنكار صفة «المصرية» على خصمه، ليحاول بذلك عزله عن عامة «القبط المسلمين» حسب تعبيره. وكتب عوض واصف يقول:

أبناؤهـا عبد المسـيح وأحمـد والموسـوى وليس ثمة دخيـل
لا فرق بين العـالمين وأرضهـم وطـن وحيد والجميع سـليل
هل فى السماء مذاهب وعناصر هل ثم إلا صـاحب وخليـل

وكتب آخر يقول:

فالدين لله يوم الحشر يسـألنا عنه ويسألكم والخلق تزدحم
ما للديانة دخل فى صوالحنـا بتنا شطوراً وبات الغير يغتنم

ووجه عبد الرحمن شكرى حديثه إلى القبط بعنوان «مصرى عربى يخاطب أخاه القبطى»:

بنى البهاليل من عليـاء شـاهقة ومحتد الصيد لا تمشى له الريب
إذا تناءى بكم عـن مجدنا نسب فأنتم فى مراقى مجـدكم عـرب
إذا الأواصر لم تجعـل لنا سـببا فحـرمة الود فيما بيننـا سـبب
يدان إن تقطعونا تقطعـوا يدكم كذاك نحـن لنا فى عزكم أرب
إنى على شغفى بالأهل يطربنى أنى إليكم إذا فاخـرت أنتسـب

وكتب إبراهيم حنين قصيدة عنوانها «القبطى يعاتب أخاه المصرى العربى ثم يتصافحان للسلام».

وكتب أحمد شوقى يقول:

نُعلى تعـاليم المسـيح لأجلهم ويوقـرون لأجـلنا الإسـلامـا
الـدين للديـان جـل جـلاله لو شـاء ربك وحـد الأقوامـا
هذى ربوعكم وتلك ربوعنـا متقـابلين نعـالج الأيامـا
هذى قبوركم وتلك قبـورنا متجـاورين جماجمـا وعظامـا
فبحرمة الموتى وواجـب حقهم عيشوا كما يقضى الجوار كراما(١٢)

ومن الطريف ملاحظة مأخذ كل من الشعراء فى دعوة الوحدة والإلف. . عوض واصف يصدر عن منطلق دينى أساسه وحدة الأديان فى السماء، والثانى يصدر عن وجوب إعلاء الدين عن الحياة السياسية ورفض الانقسام فى مواجهة العدو. . وعبد الرحمن شكرى يتلمس روابط من الأصول المشتركة القديمة ولكن لا يعبأ بها، ولا يهتم إلا بالترابط العضوى لأجل الوطن الواحد وينتسب إليه. . وأحمد شوقى بنظرته السلفية وانتمائه العاطفى «لحرمة الموتى» يجد فى ذلك أساساً للوحدة. . وغيرهم وجد فى النيل خيط الوحدة.

وقد كتب سالم سيدهم تادرس فى «التايمز المصرى» فى سبتمبر عام ١٩٠٨[١٣]، يتهم أخنوخ فانوس بالخيانة ويخاطبه قائلا: «لقد أصبحت الشخص الذى إذا مر على الطريق قلنا: هذا أحد صنائع الإنجليز فى مصر والآلة التى يحركها المقطم. اتق الله أيها المجتهد فى الباطل». . وقال إن إنجلترا تستخدم الخونة الذين لا ضمير لهم لقتل الروح الوطنية وفى الهجوم على «أقوى حزب مصرى قام إلى الآن وهو الحزب الوطنى».

وكان ويصا واصف ومرقص حنا من كبار أعلام القبط الذين وقفوا بإصرار ضد الشقاق. وكان ويصا واصف من أعضاء اللجنة الإدارية للحزب الوطنى «ومن خاصة أنصار مصطفى وفريد»، كما يذكر الأستاذ الرافعى. . خطب فى حفل للحزب بالإسكندرية بعد وفاة مصطفى كامل، وهاجم ما ورد فى تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ من اصطباغ الحركة الوطنية بالصبغة الدينية، وقال: «هل توجد أمة فى العالم أسعدها الحظ لأن تبنى وطنيتها على قواعد متينة كالتى تبنى عليها الوطنية المصرية، التى يشترك أفرادها فى الجنس واللغة والعوائد والقانون والماضى والتاريخ؟ . . هل لو لم يكن المسيحيون على تفاهم تام مع إخوانهم المسلمين فى فكرة الوطنية كانوا يشتركون معهم فى تلك المظاهرة الكبرى التى جرت لفقيد الشرق والوطنية (مصطفى كامل)؟ . . ثم إن حزبنا أيها السادة مفتوح لمن يريد الدخول فيه من المسلمين والإسرائيليين والمسيحيين، ومن دخلوا فيه يكون لهم جميع الحقوق، ويجتمعون فى جميع الاجتماعات وينتخبون فى جميع الانتخابات. . فإن كل ما نعمله يكون جهاراً»[١٤]. وكتب فى «اللواء» أن أخنوخ فانوس لما كون «مجتمع الإصلاح القبطى» دعا ويصا واصف للانتظام فيها «فسألناه

ما غرضك؟ وإلى أى شىء ترمين (يقصد الجمعية)؟ إن كنت حزبًا سياسيًا فنحن لك أعداء ألداء، لأن السياسة يجب أن تكون بعيدة عن الدين. ولقد وصلنا والحمد لله إلى أن جميع الأحزاب السياسية المصرية جعلت قاعدتها الأساسية التمييز بين الدين والسياسة فلا معنى لوجود حزب سياسى قبطى» . . فلما قيل له إن الجماعة بعيدة عن السياسة تبغى إصلاح الشئون الطائفية، اعترض قائلا: «إن أقباط مصر ثلاث طوائف . . إحداها أرثوذكسية والثانية بروتستانتية، والثالثة كاثوليكية . . فإصلاح أى طائفة تقصدين . . ؟ فلم تجبنا عن هذا الاعتراض . . ».

وفى يناير عام ١٩١٠ دعا لطفى السيد إلى الاحتفال بعيد الهجرة النبوية، فحضر الاحتفال مرقص حنا، ووقف خطيبا يقول إن السنة الهجرية سنة المصريين جميعًا يحتفل بها الشبيبة الإسلامية والشبيبة المسيحية لأنه احتفال «الدين شريف مبدؤه أن محبة الوطن من الإيمان . . وعلى هذا المبدإ أقول إننى مسلم ومسلم . . مهما قيل ويقال عن تقاطعنا وتدابرنا فنحن أخوان فى الوطنية . . إذا حدث خلاف بين مصريين ومصريين فلا يعد ذلك دليلاً على عدم وجود إخاء، وإنما هو من مستلزمات الحياة» . . وقد شنت صحيفة «الوطن» هجومًا شديدًا على ويصا وأسمته «يهوذا الإسخريوطى»(١٥).

ووجد من الصحف الفرنسية التى تصدر فى مصر «لاديبيش إجبسين» التى كانت تعارض الاحتلال البريطانى وتناوئه، وأدركت أن الشقاق الطائفى هو عين ما يفيد مصلحة الاحتلال البريطانى، فهاجمت بشدة صحيفتى «مصر» و«الوطن»، وجندى إبراهيم صاحب الصحيفة الأخيرة، على ما يكتبه هؤلاء إثارة للفتن، وعلى ادعائهم وجود التعصب فى مصر وإثارته بهذا الادعاء . . وكتبت تقول إن فى مصر يعيش الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس واليهود ومن لا دين لهم متمتعين بحرياتهم الاجتماعية وبمزاولة طقوسهم الدينية تحت أبصار المسلمين بل وتحت حمايتهم. وذكرت أن نجاح القبط فى أعمالهم الإدارية وإمكان الحديث عن الخلاف الحاصل هو دليل على أن المسلمين لا يسيئون استعمال سلطتهم ولا يستغلون كثرتهم العددية . . كما هاجمت صحيفة «لا ريفورم» ما كان نشره قرياقص ميخائيل بصحيفة التايمز اللندنية (ونقلته الإجبشيان جازيت فى مصر) من أن الأقباط يَعُدُّون

الاحتلال البريطانى هو الوسيلة الوحيدة لتقدم مصر. وذكرته «لاريفورم» بأن الخلافات تصل أحيانًا فى بلاد أخرى إلى الحروب الأهلية دون أن يستعين أحد الفريقين المتحاربين بالأجانب أو بالقوى المحتلة(١٦).

اغتيال بطرس غالى:

اغتيل بطرس غالى رئيس الوزراء سنة ١٩١٠ على يد إبراهيم الوردانى أحد الشباب الوطنى.. وعمل مثيرو الشقاق على استغلال الشعور العام الحزين لدى القبط، على فقدهم أحد زعماء الطائفة وأول من تولى منها الحكم فى التاريخ الطويل.. وعمل مثيرو الشقاق على استغلال الحادث فى تفجير الخلافات الطائفية، وذلك برغم أن أسباب اغتيال الوردانى لبطرس غالى كانت من الوضوح بحيث لم يستطع جاد أن يشكك فيها.. وهى ترجع - حسب اعترافات الوردانى - إلى أن بطرس غالى كان هو من وقع اتفاقيات السودان التى أسلمت السودان للإدارة الإنجليزية سنة ١٨٩٩ عندما كان وزيراً للخارجية، وإلى أنه رأس محكمة دنشواى التى أصدرت أحكام الشنق والجلد المعروفة سنة ١٩٠٦، وإلى أنه كان يعمل أخيراً على مد امتياز قناة السويس أربعين عامًا بعد انتهائه.. وقد كتب المعتمد البريطانى إلدن جورست فى تقريره سنة ١٩٠٩ تعليقًا على الحادث: «أما الباعث على ارتكاب الجريمة فسياسى، ولم يكن للقاتل ثأر شخصى على القتيل ولا كان مدفوعًا بعامل التعصب الدينى».. وكتب مرقس فهمى المحامى الكبير يقول: «إذا قتل الوردانى تعصبًا وحده أو مع شركائه فليس ذلك دليلا على أن كل المسلمين أرادوا هذا القتل بسببه.. التضامن هو روح الوطنية وروح كل اجتماع، فلا وطن بدونه، ولا مسلمين بدونه ولا أقباط بدونه».. كما أرسل نصيف جندى المنقبادى فى باريس إلى صحيفة «الإكلير» خطابا يقول فيه: «أنا أعرف الوردانى شخصيًا وهو فتى شديد الذكاء كثير المعارف، ملأت صدره الوطنية الحرة وليس رجلا متعصبًا.. وأنا بصفتى قبطيا - أعنى مصريا مسيحيا - أصرح بأن حركتنا هى حركة وطنية مجردة ترمى إلى الترقى والحرية.. وما تهمة التعصب الإسلامى إلا من إشاعات الإنجليز التى يشيعونها ليبرروا المظالم التى يرتكبونها فى مصر».

وكان أحمد شوقى ممن واجه مشاعر الألم لدى القبط وضد الشقاق بقصيدة من أبدع شعره الوطنى :

بنى القبط أخوان الدهـور رويدكم	هبوه يسـوعا فى البـرية ثانيا..
حملتهم لحكم الله صلب ابن مريم	وهذا قضـاء الله قد غـال غاليـا
تعالوا عسى نطوى الجفـاء وعهـده	وننبذ أسـباب الشـقاق نواحيـا
ألم تك مصـر مهـدنا ثم لحـدنا	وبينهمـا كانت لكل مغانيـا
ألم نك من قبل المسـيح ابن مـريم	وموسى وطـه نعبـد النيـل جـاريا
فهلا تسـاقينا على حبه الهـوى	وهـلا فدينـاه ضفـافًا وواديًا

نحو المؤتمر القبطى:

على أن مقتل بطرس غالى، مع ما سبقه من جدال - صاعد من أسباب الشقاق، حتى بلغ القمة فى المؤتمرين القبطى والإسلامى اللذين انعقدا فى عام ١٩١١ . وكان المؤتمران هما القمة لا فيما يعنيانه من تصعيد للخلاف فقط، ولكن بمعنى أنهما القمة التى وقف عندها الصعود، وبدأ بعدها المد ينحسر .

بدأ الأمر بفكرة عقد المؤتمر القبطى، وبدأ التفكير فيها قبل اغتيال بطرس غالى، وكان هو - وهو رئيس للوزراء - ممن وقف ضد تحقيقها فجاء مقتله محرضًا الدعاة على عقد المؤتمر، ومزيلا لعقبة اعتراضه عليه . وقد سبقت الإشارة إلى خطب تيودور روزفلت التى هاجم فيها المصريين واتهمهم بالتعصب الدينى، فألقى بذلك سهمًا من سهام الشقاق . وكان إدوارد جراى وزير خارجية بريطانيا قد رد عليه قائلا : «إننى أوافق على جميع الآراء التى أبداها روزفلت بشأن القطر المصرى، إلا قوله إن ليننا المتناهى لأعداء الاحتلال قد عرض عمل بريطانيا بمصر إلى الضياع» . ثم علق على مقتل بطرس غالى بقوله : «من المتفق عليه أنه يجب حتما أن نستعمل سلطتنا حتى نظهر جليا أن المصريين الذين يديرون شئون بلادهم برأينا - دون أن تكون لهم مندوحة عن اتباع هذا الرأى - تجب حمايتهم من الاعتداء عليهم بهذه الطريقة المستحدثة»(١٧) .

وعندما لاحت بوادر الدعوة للمؤتمر، أظهر جورست المعتمد البريطانى اعتراضه عليها، كما أظهر شيئًا من الجفاء تجاه الداعين لها. والحاصل أنه لو كان جورست أظهر أدنى أنواع العطف الصريح على فكرة المؤتمر أو على أى من الداعين له، لكان يقدم بذلك أقوى أسباب الفشل للمؤتمر ولردود فعله، ولكان قدم بنفسه دليلا لا يتزعزع عن صلة الاحتلال البريطانى بالشقاق، مما ينفر منه جمهور الرأى العام المصرى من مسلمين وأقباط، ويعزل أنصار الدعوة عن جماهير القبط. والحاصل أيضًا أن جورست إذ أبدى المعارضة لفكرة عقد المؤتمر، فإن السياسة البريطانية فى عمومها لم تعبر عن موقفها من خلال ممثلها فى مصر وحده. وقد صحب موقف جورست، حملة شنتها الصحافة البريطانية فى لندن ضده، أبدت بها عطفًا شديدًا على فكرة عقد المؤتمر وعلى الداعين له. وكان الداعون للمؤتمر قد أنشئوا مكتبا قبطيًا للدعاية والإعلان بلندن، رأسه قرياقس ميخائيل الذى كان مراسلاً لـمَا أسمى بمطالب القبط. وكان معه أخنوخ فانوس، فقاما هناك بدورهما فى الاتصال بالصحافة البريطانية وأعضاء مجلس العموم البريطانى. وألف قرياقس ميخائيل كتابًا بالإنجليزية عن «الأقباط والمسلمون تحت الحكم البريطانى».

وقد أثير موضوع المؤتمر بمجلس العموم من خلال الكثير من الأسئلة، وجهها الأعضاء إلى وزير الخارجية. كما أن الصحف الإنجليزية فى مصر أخذت على عاتقها الدعوة لعقد المؤتمر، وبخاصة «الإجبشيان جازيت»، إذ عارضت موقف جورست، برغم ما هو معروف من أنها كانت لسان حال الوكالة البريطانية فى مصر، وبرغم أنه لم يعهد منها من قبل الخلاف مع المعتمد البريطانى.

بهذا بدا وقتها أن ظاهر موقف جورست فى هذه المسألة لا يمثل حقيقة الموقف البريطانى منها، أو على الأقل لا يمثل أبرز جوانب هذا الموقف. وبدا أن الأدوار شبه موزعة - بشكل تلقائى أو غير تلقائى - على نحو يرفع شبهة أن السلطات البريطانية توافق مسبقا على عقد المؤتمر، مع ترك بعض الدوائر السياسية تناصر فكرة انعقاده وتحض عليها بالتشجيع، وتبدى المساندة للداعين. وما كان لحاكم حصيف أن يسلك غير هذا السبيل، أو أن يتورط كلية فى المراهنة على جياد لم تختبر بعد فى حلبات السباق. وما كان له إلا أن يوارب الأبواب ويدارى المقاصد ويوزع الأدوار.

ولا تخفى فى هذا الصدد دلالة واقعتين تبدوان صغيرتين :

أولاهما: عريضة قدمها بعض الداعين للمؤتمر إلى المسئولين فى مصر ومنهم جورست بطبيعة الحال. فرد عليهم المستشار الشرقى بدار المعتمد البريطانى رونالد ستورز فى ٢٣ من يونية عام ١٩١٠ بلهجة لا تخلو من التشجيع وأن «جنابه (جورست) يكون مرتاحًا لسماع كل ما يمكنكم إبداؤه من الملاحظات على ما سيتقرر فى هذه المسائل فيما بعد». ثم جاء تصريح جورست فى ٢٥ من يناير عام ١٩١١ إلى مراسل رويتر بعد جولته فى محافظات الصعيد، ذكر به أنه «زار المديريات التى يكثر فيها الأقباط وبحث فى ظلاماتهم المزعومة بحثًا مستفيضًا، فوجد أن الشكاوى خارج القاهرة ليست بذات شأن يذكر». فجاء حديثه مشجعًا الداعين إلى النهوض تكثيرا «للشكاوى»، ما دام أن حديثه ينكر كثرة الشكاوى لا كثرة أسباب الشكوى. وعلق كتاب «التذكار». . على التصريح بأنه «أشعل نار الحركة وضم إلى العاملين سائر القوى التى كانت بعيدة عنهم أو مقاومة لهم. . »، ويذكر أن الحركة كانت هادئة حتى نشر التصريح فى مصر فى فبراير عام ١٩١١ .

وثانى الواقعتين: أن أرسل الداعون عريضة إلى إدوارد جراى وزير خارجية بريطانية يحدثونه فيها عن خطة التمييز الطائفى المتبعة فى مصر ضد الأقباط، فرد مقترحا عليهم انتداب هيئة تقابل وكيله فى مصر وترفع إليه الأمر. والحاصل أنه ما لبث أن وردت الأوامر من لندن إلى المعتمد البريطانى بالسماح بعقد المؤتمر(١٨) .

ومن ناحية أخرى، يذكر قلينى فهمى أن الخديو عباس ـ فى هذه الفترة بخاصة ـ كان يمتلئ غضبًا من جورست. وكان الخديو قد ابتعد عنه الحزب الوطنى فلم يعد يجد مناصرة من هذا الحزب. وأراد عباس فى صراعه مع جورست أن يحاول استغلال الأقباط ليجعلهم قوة تقف بجانبه، وليخلق للمعتمد البريطانى ارتباكات يسعى بها إلى إسقاطه، «فأراد أن يستخدم بعض صغار العقول من الأقباط بأن خدعهم بالقول لهم إن لهم حقوقًا ضائعة، وهو يود معاملتهم بالعدالة لولا أن مندوب الدولة الإنجليزية واقف فى وجهه، فيشير عليهم بأن يعقدوا مؤتمرًا». . ويحكى أنه طلب مقابلة الخديو بحضور رئيس الوزراء، وأفصح للخديو فى المقابلة عن مخاوفه مما يعنيه عقد المؤتمر من أنه «يعد إعلان حرب على إخواننا المسلمين حالة

كونهم متفقين فى المعيشة»، ومما يفضى إليه من أضرار تحيق بالقبط أكثر مما تحيق بالمسلمين. وعبر له عن أهمية أن يسود السلام والصفاء بين العنصرين، ولكن الخديو لم يستجب لطلبه التدخل لمنع المؤتمر، ولم يستجب بعد الإلحاح إلا إلى عدم التدخل مع ترك الأمر لقلينى يحله مع جورست. «ولكن فى الوقت ذاته أوعز (الخديو) لبعض من أشار عليهم بعمل المؤتمر، إذ إنه ربما السير جورست يقف حجر عثرة فى سبيل عقد هذا المؤتمر، فإذا وقع ذلك فيلزم أن يرفعوا شكواهم إلى الوزارة الإنجليزية فى لندن يطعنون فى تصرفات السير جورست». وأدرك جورست مناورات الخديو، وواجهه بذلك بعد انعقاد المؤتمر. فلما أنكر الخديو صلته بالموضوع، طلب إليه جورست ـ إن صح إنكاره ـ ألا يسمح للقائمين بالمؤتمر بالدخول إلى السراى ولا مقابلته ولا يقبل طلباتهم(١٩). ويبدو وفقا لهذه الرواية، أن جورست بهذا الطلب الأخير أراد أن يضع الخديو بين خيارين: إما الاعتراف بأمر يتعلق بالتفرقة بين المصريين مما يسقط هيبته بين مواطنيه، وإما أن يعزل نفسه عن زعماء حركة القبط فلا يستطيع استخدامها من بعد ضد جورست.

وما يرجح صحة رواية قلينى، ما يحكيه صاحب «التذكار»، من صدور بلاغ من وزارة الداخلية يصرح بأن الخديو لم يمنح رعايته للمؤتمر، وأنه بعد انفضاض المؤتمر قصد أعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر ورئيسها سراى الخديو، مقدمين نسخة من محاضره وملتمسين مقابلته، وانتظروا أياما أن يجاب طلبهم، حتى أبلغهم ديوان الخديو بأن مطالبهم تختص بها الحكومة، مما فهم منه رفضه مقابلتهم والنظر فيما يطلبون. ورددت الصحف ما أشيع من أن كان لدى الخديو رغبة فى إتمام المقابلة ثم عدل عنها. وعقبت صحيفة مصر على ذلك: «وأى شىء أغرب من أن نؤمر بتحديد مطالبنا وتقديمها، فإذا حددناها بشكل نظامى قياما بذلك الأمر قيل لنا لا تقدموها؟! فإن الجناب العالى الخديو. أصدر أمره الكريم إلى أحد كبار موظفيه بأن يحدد الأقباط مطالبهم ويقدموها إلى سموه»، فلما أذاعت وزارة الداخلية تكذيبًا رسميًا لما ذكرته «مصر» عن دور الخديو إزاء حركة الأقباط، ردت الصحيفة: «وما هذا التكذيب بذى قدرة على إزالة اعتقاد طيب راسخ فى نفس كل قبطى من جهة عواطف الأمير نحو رعاياه، وإنما هى الظروف التى جعلت رفض المعية مقابلة

الوفد القبطى ونشرها هذا التكذيب من لوازم الحال. ونحن نكرر أننا أول من يقدر هذه الظروف وما يحيط بها». وبهذا تحقق لجورست ما رمى إليه وهو عزل الخديو عن الأقباط وإظهاره بأضعف مركز.

وإذا كانت صحيفتا «مصر» و«الوطن» لا تنيان عن الدعوة لبذل المساعى «سواء داخلية أو خارجية»، فقد أتى هذا الموقف يؤكد وجوب التركيز على الخارجى من هذه المساعى. وذكرت «مصر» أنه آن للغافلين أن يفيقوا، هؤلاء الذين كانوا يرون أن «عدم الاهتمام بحصر المسألة القبطية فى الدائرة الوطنية لم يكن من مصلحتها». وعلقت صحيفة «الأخبار»، «ليس فى القطر المصرى من يجهل اليوم أن عابدين ليست آخر المراجع لإحقاق الحق ورفع الظلم»[٢٠].

بعد أن وافقت الحكومة على عقد الموتمر، اعترضت على عقده بمدينة أسيوط، بدعوى الخشية من حدوث القلاقل هناك، بسبب توتر الشعور العام توتراً قد تصعب السيطرة عليه فى غير القاهرة. فاستمسك الداعون للمؤتمر بطلب عقده بأسيوط، وهددوا بالاستعانة على الحكومة بالدول الأجنبية صاحبة الامتيازات. قال بشرى حنا لوكيل وزارة الداخلية لما قابله فى هذا الأمر: «سنجتمع على أى حال فى الزمان والمكان اللذين عيناهما ويخفق على رءوسنا العلم المصرى. أما إذا أرادت الحكومة منعنا فسنرغم على الاحتماء بأعلام الدول التى يتبعها فريق منا. وليس فى يدى الآن مسألة تحويل رأى أخوانى وإذا خالفتهم أبعدونى عنهم»[٢١]. وكان يقصد بذلك أن بعض أعضاء المؤتمر يتمتعون بحماية الدول الأجنبية بوصفهم وكلاء لقنصليات هذه الدول فى الوجه القبلى، وأنهم سيستغلون هذه الصفة فى فرض مطلبهم.

وقد أدى هذا التهديد بوزير الخارجية أن يستعدى قناصل هذه الدول، يطلب إليهم عدم التدخل فى شئون مصر الداخلية. واستدعى بعض القناصل وكلاءهم ممن كان لهم ضلع فى «حركة المؤتمر» فأكد لهم هؤلاء الوكلاء أن لا دخل للمؤتمر فى المسائل السياسية، وأنه إذا حاولت الحكومة إثناءهم عن عزمهم بنفوذ القنصليات الأجنبية التى يتبعونها فإنهم سيتخلون عن هذه التبعية إصراراً على عقد المؤتمر. وما لبث القناصل أن أخبروا الحكومة بابتعادهم عن هذا الأمر معارضة أو تأييدا. ولا

يستبعد أنهم كانوا يتربصون فى المؤتمر فرصا تسوغ تدخلهم فى شئون مصر عن طريق وكلاء قنصلياتهم هؤلاء.

ويظهر أن التهديد بالاستعانة «بالأعلام الأجنبية»، أمر لا يحتمله الولاء الوطنى، ويبدو أن ما عسى أن يكون ساغ به هذا الأمر لدى البعض، ممن كان لهم بعد ذلك نشاطهم الوطنى فى قيادة ثورة ١٩١٩ مثل بشرى حنا، ما ساغ به هذا الأمر لديه أنه لم يكن يهدد حكومة وطنية، إنما يوجه تهديده إلى حكومة يمسك المعتمد البريطانى بخيوط التحكم فيها. ولا تخفى دلالة أن وكيل وزارة الداخلية الذى تلقى تهديد بشرى حنا ذلك، أجاب عليه بأن طلب إليه مقابلة مستشار الوزارة وهو إنجليزى. والمعروف أن السياسة البريطانية كانت - منذ احتلال مصر - تبغض الامتيازات التى تتمتع بها الدول الأجنبية الأخرى، وتخشى من تدخلها فى شئون مصر، وتسعى لأن تنفرد وحدها بها. ومن المعروف أن أحمد لطفى السيد - على ما جاء بمذكراته - فكر يومًا مع الخديو عباس ومصطفى كامل فى السنين الأخيرة من القرن التاسع عشر، فى أن يسافر إلى سويسرا، فيكتسب الجنسية السويسرية ليعود بها إلى مصر قادراً على إصدار صحيفة تعارض الإنجليز، وتتحصن فى نشاطها بالامتيازات الأجنبية. وعلى أى حال فإن تهديد بشرى حنا لوكيل الداخلية، يحتاج فى تقييمه إلى الكشف عن المزيد من المادة التاريخية فى هذا الشأن، لتقدير ما إذا كانت الوكالات القنصلية هذه قامت بدور سياسى ما لصالح قنصلياتها أم كانت قاصرة النشاط على الشئون المالية والتجارية، والمهم فى هذا السياق هو التقييم العام للمؤتمر، مع عرض الأمور بتعقيداتها وتشابكاتها الواقعية.

والذى يظهر جليا، أن صحيفتى «مصر» و«الوطن» كانتا من أهم منابر الدعوة للمؤتمر، وأن أخنوخ فانوس كان من أهم زعماء هذه الدعوة. ويظهر من حديث بشرى حنا سالف الذكر، أن كان من دعاة المؤتمر فريق من وكلاء القنصليات الأجنبية، وعلى علاقات وارتباطات اقتصادية بهذه القنصليات ودولها. كما أن أهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤها فى المؤتمر هما عائلتا خياط وويصا، وهما عائلتان خضعتا لنفوذ المبشرين الأجانب وصارتا بروتستانتيتين ومن أغنى أصحاب الأراضى فى الصعيد. وكان جورجى بك ويصا هو رئيس اللجنة

الدائمة للمؤتمر القبطى، وجاهد أخنوخ فانوس لأن تكون له رئاسة المؤتمر ولكنها نيطت ببشرى حنا. وبذلك يلاحظ أن الحرص على عقد المؤتمر فى أسيوط، لم يكن فقط بسبب أن نسبة القبط فيها أكبر من نسبتهم فى غيرها من مدن مصر، ولكن لأن أسيوط كانت معقلا لحركة التبشير البروتستانتى، ومركزا للإرساليات والمدارس البروتستانتية فى مصر. والحاصل أن مجلس المرسلين الأمريكيين البروتستانت كان يعقد جلساته فى الأيام ذاتها التى انعقد فيها المؤتمر القبطى، وفى أسيوط نفسها أيضًا. وعندما انعقد المؤتمر رحبت به كنائس الإرساليات، وألقى «تروتر» القس الكندى فى اجتماع أعضاء كنيسة نهضة القداسة، خطبة دعا فيها إلى الصلاة من أجل نجاح مؤتمر الأقباط، وأيد مطالب «المسيحيين المصريين»، وقال: «أسأل الله أن يعطى نعمة للمندوبين عن المصريين فى أعين الشعب الإنجليزى حتى ينظروا بعين الرضا إلى المطالب القبطية. إن أفكار الملوك كثيراً ما تكون معاكسة لآراء الشعب، ولكن للصلاة قوة فى تحويل الملوك، وإن الله تعالى سيحول قلوب الإنجليز بالحنو والرأفة نحو الأقباط». كما خطب قسيس الكنيسة الإنجيلية طالبا بركة الله للمؤتمر (٢٢).

وكانت صحيفتا «مصر» و«الوطن» لا تكفان عن الإثارة وعن الهجوم الشديد على كل من يعارض عقد المؤتمر. وقد حددت صحيفة «مصر» جدول أعمال المؤتمر قبل انعقاده فى ثمانية مقالات نشرتها متتابعة فى الفترة بين ٢٧ من يناير و٢٨ من فبراير عام ١٩١١، وتتحصل هذه المطالب فى تقرير مبدإ المساواة فى تولى الوظائف العامة، وتمثيل الأقليات فى الهيئات النيابية، وتوزيع ضريبة الخمسة فى المائة التى تجبيها مجالس المديريات لشئون التعليم، وتوزيعها بما يضمن استفادة القبط من حصيلة ما يؤدونه فى تعليم أطفالهم، وتقرير عطلة أسبوعية يوم الأحد للأقباط، وأن تتساوى الشئون القبطية بالشئون الإسلامية من حيث مبدأ حصولها على حصة من الإنفاق فى ميزانية الدولة، مثل المحاكم الشرعية والمجالس الملِّية. وأثارت الصحافة جوا من التوتر الشديد. واستعملت أعنف العبارات وأنباها فى هذا الشأن، وقد هاجم أخنوخ فانوس، لطفى السيد بأعنف العبارات على معارضته انعقاد المؤتمر.

المواقف السياسية:

أما بالنسبة لموقف الرأى العام فى مصر والأحزاب السياسية بمن فيها من مسلمين وأقباط، من انعقاد المؤتمر، فهو يتحصل فى النقاط الآتية:

أولا: كان الحزب الوطنى يرى أن حوادث السنة الماضية تكشف عن أن السياسة البريطانية تنتقل من «المحاسنة الصورية إلى المشاكسة الحقيقية». ويظهر هذا من مقاومة الإنجليز لمؤتمر بروكسل الذى عقده الحزب الوطنى، ومن إعادة العمل بقانون المطبوعات الرجعى القديم لردع الصحافة الوطنية، وإصدار قانون النفى الإدارى الذى يعطى السلطة الإدارية حق نفى من ترى إبعادهم إلى مناطق نائية كالواحات الداخلية، ومن سلسلة الإنذارات والمحاكمات التى تعرضت لها الصحافة الوطنية، كما يظهر من خطب روزفلت السابقة وتصريحات رجال الحكومة البريطانية.

وفى هذا السياق من الحوادث رئى أن «إخواننا الأقباط مدفوعون لعقد هذا المؤتمر بدافع خفى وتقرير أجنبى»، وأنه إذا كان مؤتمر بروكسل قد لطخ سمعة بريطانيا وعمل على محو الصورة التى ترسم بها نفسها فى أوربا، وهى أنها تعمل على تمدين مصر وتحضيرها، فإن من شأن الخلاف الطائفى فى مصر أن يعيد إلى بريطانيا بعض حجتها ضد الحركة الوطنية المصرية. وإن أمر المؤتمر لا يعدو أن يكون تنفيذا للسياسة البريطانية التقليدية، وهى استمالة الأقلية فى أى بلد محتل للاستعانة بها ضد الأكثرية، وإنه إذا كانت للأقباط مطالب تتعلق بالمساواة فى الوظائف واستئداء الخدمات العامة، فالأحرى بهم أن يتقدموا بمطالبهم إلى من يسيطر على الحكم المصرى وهم الإنجليز. وليس للمصريين سيطرة على حكومتهم، ولا للمسلمين فى مصر سيطرة عليها حتى توجه لهم هذه المطالب. وإن المسلمين مستعدون للوقوف بجانب إخوانهم فى هذا الأمر إن كان حقا. وإذا كان الأمر هكذا، فلا ينبغى أن يعقد مؤتمر قبطى ولا مؤتمر إسلامى، وإنما يعقد مؤتمر «مصرى» يطالب بحق المصريين عامة فى وظائف حكومتهم، ضد منافسيهم من الموظفين الأجانب، وضد سيطرة الاحتلال البريطانى على هذه الحكومة.

وكان الحزب الوطنى يعمل على نفى تهمة التعصب الدينى عنه، ويتحدث رجاله عن أن صلة حزبهم بالأقباط قديمة، وأن له من فضلاء القبط أعضاء فيه، ومن

هؤلاء بشرى حنا الذى رأس المؤتمر القبطى، وسينوت حنا الذى تولى أمانه صندوق المؤتمر. وأنه لما دعا الحزب المصريين للاكتتاب فى تمويل إنشاء تمثال لمصطفى كامل، ساهم كثير من أعلام القبط فى حركة الاكتتاب، ومنهم ويصا واصف ومرقص حنا وقلينى فهمى وغيرهم(٢٣).

وبالنسبة لحزب الأمة، عارض لطفى السيد فى «الجريدة» عقد المؤتمر القبطى، وذكر أن وراء هذه المسألة مقاصد خفية ومكايد معقودة للإضرار بالأكثرية، وللتطاول بالإضرار بالوحدة الوطنية العامة، لتصبح فريسة للمطامع الأجنبية. أما حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية، فقد كتب الشيخ على يوسف فى صحيفته (المؤيد)، يرد على مطلب المساواة فى التوظف قائلا: إن مجموع الموظفين القبط يزيد على ٦٠٪. واتهم الكثيرين منهم بالتعصب. وإذا كان من الحزب الوطنى وحزب الأمة مَن قد اعترض على فكرة المؤتمر من وجهة جامعة مَصرية، فإن الشيخ على يوسف استدرج للجدل الطائفى. ودعا إسماعيل أباظة إلى تأليف لجنة للتوفيق بين الأقباط والمسلمين.

ثانيًا: برغم أن الأحزاب السياسية المختلفة وقفت-مع اختلاف مواقعها ودوافعها-تعارض فكرة عقد مؤتمر طائفى، وأبدت الشكوك نحو ما يحرك هذه الفكرة من مصالح أجنبية ومن عوامل ترمى إلى تفتيت الوحدة الوطنية، فإنه ما أن ظهر امتناع الحكومة أولاً عن الموافقة على عقد المؤتمر، حتى وقف الحزب الوطنى وحزب الأمة ضد الحكومة، وعَدَّ كل منهما هذا الموقف منها عدوانا على الحرية يتعين معارضته. وأوضح الحزبان أنهما يعارضان فى عقد المؤتمر على أساس أن يقتنع الداعون له بفساد فكرته، وأن يعدلوا بأنفسهم عنها، أو ينكشف موقفهم أمام الجماهير المصرية من قبط ومسلمين، فلا ينالوا تأييدا منها ويخيب عملهم، أما «حق» أى فئة فى عقد مؤتمر لها دون منع من الحكومة، فهذا أمر آخر يتعين الدفاع عنه. وإن جواز منع الحكومة لهذا المؤتمر، ليشكل سابقة يمكن أن تكررها بالنسبة للنشاط السياسى للأحزاب المختلفة .

كتبت «الجريدة» تقول إنه مهما كان اللسان الذى خوطب به أصحاب الدعوة لعقد المؤتمر، ومهما كانت حجة الحكومة فى منعه أو تعديل مكان انعقاده، فإن هذا

التصرف من الحكومة فى الظروف الحاضرة، ومع الاعتبار بحداثة عهد البلاد بالحرية الشخصية، ليس منطقيًا على قاعدة التسامح، «نحن نرى مبدأ الحرية فوق كل مبدإ، والمحافظة عليها فوق المحافظة على كل شيء. نرى أن الأقباط أحرار فى اختيار الموضع اللائق باجتماعهم، كما نرى أن الحرية فى اختيار مكان المؤتمر من المباحثات القانونية. فماذا يكون الأمر لو أن المؤتمرين لم يصغوا إلى ما سمى نصيحة من قبل الحكومة؟ هل يمنعون بالقوة؟ ولئن كان ذلك أين هى الحرية؟». كما ذكرت الصحيفة أنه مع إنكارها تعرض الحكومة لحرية الاجتماع، وإنكارها أى سبب يمكنه أن يقلق المؤتمرين، ما داموا ضمن دائرة القانون، نقول إن الحكومة لم تبد إلا نصيحة غير رسمية.

وذكرت «اللواء» صحيفة الحزب الوطنى «أن الحرية واحدة لا تتجزأ، ومن يطلب الحرية لنفسه يطلبها لجميع الناس، حتى الذين لا يكونون على رأيه. وقد احتججنا على الضغط الذى أحدثته الحكومة غير مرة على حرية الصحافة والخطابة والاجتماع، ولذلك لا يسرنا منع الحكومة عقد المؤتمر القبطى، وإن كنا لا نرى موجبا لهذا المؤتمر، إذا كان الغرض منه ما نشره المشيرون لجمعه». وذكرت أنه إذا كان بعض المشاغبين الأقباط يدعو إلى الضغط على حرية فريق من المصريين، فإن الواجب ألا تعطى الحكومة حق الضغط على حرية أحد لأى سبب. وإذا كان للحكومة عذر فى منع اجتماع يقصد إلى المؤامرة ضد فريق آخر، «فإننا لا نعذرها ولا نجد سببًا يبرئ الضغط على حرية الاجتماع، فإنما أقيمت الحكومات للاحتياط ومنع الفتن بعد حدوثها لا التعرض للناس قصد منع الفتن».

وكانت صحيفة «العلم» (إحدى صحف الحزب الوطنى) قد طالبت الداعين للمؤتمر أن يختاروا مكانًا له غير مدينة أسيوط، فلما علمت أن الحكومة تتداخل فى الموضوع لمنع الاجتماع، بادرت تعدل من موقفها، «لم نكن نتوهم أن الحكومة ستتداخل فى الأمر، لأن حرية الاجتماع يجب احترامها وعدم مسها بسوء. لذلك لا نظن أن الحكومة تقدم على تقرير شيء حيال هذا الاجتماع لو أصر القبط على عقده هناك». وعبرت عن أملها فى أن تدرك أغلبية القبط «أن القائمين بتلك المشاغبات مبطلون فى دعواهم لا يقصدون إلا مصلحتهم الذاتية».

ويظهر من ذلك أن كلا الحزبين لم يشأ أن يقف إلى جانب حكومة يسيطر عليها الاحتلال والخديو، ضد مطلب فئة من فئات الشعب، مهما كان هذا المطلب غير مقنع لأى منهما. وكان تقديرهما - من ثم - أن الخلاف الحاصل ينبغى أن يكون فى ساحة الرأى العام وحدها، وتقتصر أسلحته على الجدال والخصام والهجوم المتبادل فى المنابر العامة، ولا ينبغى أن يتجاوز ذلك إلى استعداء حكومة غريبة عن كلا الطرفين المتحاورين، حكومة يسيطر عليها من يشتبه فى أنهم بذروا بذور الفتنة. وإذا كانت المشكلة الأساسية هى وجود الاحتلال والسلطة الاستبدادية للحكومة، فلا ينبغى لأى مشكلة أخرى أن تطغى على هاتين، وإلا تحققت سياسة الاحتلال والاستبداد. وعلى العكس، فإن التذكير المستمر بالمشكلات الأساسية هو الخليق بحل غيرها مما يرتبط بها والكشف عن حجمه الحقيقى فى إطار الأهداف القومية العامة.

بهذا الوعى والنضج السياسى عولج الأمر. ولا شك فى أن ذلك ترك أثره على المؤتمر نفسه، إذ وجد المؤتمرون أنفسهم الحماية من معارضيهم، ووجدوا أن اجتماعهم يرجع بعض الفضل فى تحققه إلى المعارضين لهم فى فكرة المؤتمر ذاتها، ففرضت وحدة الحركة الديمقراطية نفسها، ووجد المجتمعون أنفسهم مواجهين لا بمسلمين ولا بأحزاب أخرى، ولكن مواجهين بالحكومة والاحتلال فقط.

ثالثًا: وقف كثرة من القبط ضد فكرة عقد المؤتمر القبطى. وكتب واصف غالى ابن بطرس غالى ينوه بالجهود التى تبذل لدعم الوفاق بين عنصرى الأمة، وقال إن هذا الوفاق لا يحتاج إلى لجان ولا مؤتمرات، وإنه هو شخصيًا قد تناسى الحملات التى وجهها بعض الكتاب ضد والده، «فهلموا إذن يا معشر المسلمين والأقباط، لنضم بعضنا إلى بعض كالبنيان المرصوص، حتى لا يميز فى المستقبل بين مصرى ومصرى، والعمل جميعًا بإخلاص لما فيه خير البلاد»[٢٤]. وعارض المؤتمر وقاطعه ويصا واصف، وكان الداعون للمؤتمر يخشون من قوة المعارضة النابعة من صفوف القبط واحتمال إفشالها للمؤتمر. وكتبت صحيفة «الوطن» تدافع عن وجوب انعقاد المؤتمر فى أسيوط، حتى لا يتمكن «أخوان يهوذا الإسخريوطى (تقصد ويصا واصف) من إفساد عمل هذا المؤتمر السلمى»[٢٥]. وفى ١١ من مايو عام ١٩١١ كتبت «المؤيد» أن الذين انضموا إلى المؤتمر لم يكونوا إلا فئة صغيرة من أصحاب

الأطيان الأغنياء بالوجه القبلى، وأنهم أنفسهم لم يدعوا أنهم يمثلون أكثر من ١٢ ألفًا من مجموع الأقباط البالغ فى مصر وقتها ٧٠٠ ألف قبطى. وذكر كتاب «تذكار المؤتمر القبطى» أن عدد الحاضرين فى المؤتمر بلغ ١١٥٠ شخصًا ينوبون عن ١٠٥٠٠ قبطى من جميع أنحاء القطر.

ويذكر الكتاب ذاته - برغم تأييده الشديد للمؤتمر ونشره لقراراته وتسميته له بالمؤتمر القبطى الأول استهدافًا لانعقاد غيره تباعًا - يذكر أنه قبل عقد المؤتمر، وبعد مقتل بطرس غالى، توالت اجتماعات الأعيان لتقرر الخطة الواجب اتباعها، «ولكنها لم تكن ممثلة للطائفة تمثيلا حقيقيًا، كان أقل خلاف فى الآراء يتهددها بالانقسام والتخاذل، حتى إنه يمكن أن يقال إن الاجتماعات المتعددة التى انعقدت فى العاصمة ما انجلت كلها عن شىء وخصوصًا لضعف النفوس. .»، وأنه إزاء فتور أعيان الطائفة وقعودهم عن العمل العام، «فإن نحو ستة أو سبعة من أوفر الشبان إخلاصًا وتهذيبًا تعاقدوا فيما بينهم على أن يعملوا للخير العام. . لا يعلنون عن أنفسهم ولا يجاهرون بعملهم إلى أن يصلوا إلى الغرض المطلوب»، فكانوا يكتبون العرائض إلى المسئولين يثيرون الموضوع(٢٦).

والذى يفهم أيضًا من حديث «التذكار. . » أن فكرة عقد المؤتمر بدأت بعيدة تمامًا عما يسمى بمطالب الأقباط، وعما نفذت من أجله فيما بعد. بدأت الفكرة موجهة ضد رجال الإكليروس فى عام ١٩١٠ كحلقة من حلقات الخلاف الممتد بين أنصار المجلس الملى وبين رجال الكنيسة. ويذكر صاحب «التذكار. . » أنه لما اشتد الخلاف «بين أبناء الطائفة القبطية ورجال إكليروسهم سنة ١٩١٠» اتفق جمهور من الأعيان وذوى الرأى على عقد مؤتمر يحسم هذا الخلاف، وينظر فى المسائل القبطية تحت رئاسة بشرى حنا. «ووقع عدد كبير من أبناء الطائفة تعهدا بانضمامهم إلى مؤتمر هذا نصه: حضرات بشرى بك حنا رئيس لجنة إصلاح الشئون الداخلية للأقباط الأرثوذكس وأعضاء اللجنة المذكورة. أنا الموقع على هذا أقرر أنى قبلت أن أكون عضوا بالمؤتمر القبطى لإصلاح الشئون الداخلية وأن أعمل. . للوصول إلى حسم الشقاق القائم الآن فى الطائفة وإلى تحسين حالة الأقباط الداخلية المادية والأدبية بطريق إنشاء إدارة منتظمة لأوقافها ومدارسها. .».

وحدد لانعقاد المؤتمر يوم ٢٤ من فبراير عام ١٩١٠ فى مدينة أسيوط، ثم عاق

انعقاد المؤتمر مقتل بطرس غالى فى هذه الفترة. وفى فبراير التالى سنة ١٩١١ حدث «أن كبار وأعيان الأقباط الأسيوطيين اجتمعوا عقب الاحتفال بذكرى الفقيد (بطرس غالى) وتباحثوا فى المسألة القبطية وانتخبوا لجنة من عزتلو بشرى حنا رئيسًا وحضرة جورجى بك ويصا وجناب الخواجة بسطورس خياط كبير عائلة خياط الشهيرة وسينوت بك حنا أمينا للصندوق، وتوفيق بك دوس سكرتيرا، وقررت هذه اللجنة دعوة جميع وجوه وأعيان الأقباط فى جميع جهات القطر لعقد جمعية عمومية منهم فى مدينة أسيوط يوم ٦ من مارس..». ووجهت اللجنة فى ٢٥ من فبراير منشوراً إلى المدعوين بهذا المعنى، ووردت به عبارة «وحيث إن حضرتكم ممن تعهدتم بالانضمام للجمعية العمومية المذكورة للأخذ بيد الطائفة فى سبيل رقيها ورفع شأنها»، كما ورد أن غرض الاجتماع هو البحث فى «شئون الأقباط المدنية»[٢٧].

ويفهم من ذلك جميعه أن الدعوة للاجتماع قد وجهت قبل انعقاده بنحو أسبوع واحد، وألبست غير لبوسها، إذ بدت فى ظاهرها كما لو كانت دعوة للبحث فى شئون الأقباط الداخلية وفى الخلاف بين المجلس الملى ورجال الإكليروس. وكانت الإحالة إلى التعهد القديم موحية بذلك، كما كانت عبارة «الشئون المدنية» مؤيدة لقصد التلبيس. وكانت المدة بين توجيه الدعوة وانعقاد المؤتمر من القصر بحيث لا تسمح بجلاء الصورة. ولعل ذلك مما يؤكد صحة ما تردد فى المؤتمر المصرى (الإسلامى) بعد ذلك من أن انعقاد المؤتمر القبطى تم فجأة فى أيام معدودة، على ما سترد الإشارة إليه فيما بعد. ولعل هذا الحرص على تلبيس الغرض من الاجتماع مما يسمح بالاعتقاد أن بعضا من المدعوين قد لبى دعوة المؤتمر من غير أن تتضح لديه أهدافه الحقيقية. هذا، وبرغم ما كانت صحيفتا «مصر» و«الوطن» تكتبانه، فإن الاحتمال يظل قائمًا أن يتصور بعض المدعوين أن هدف الاجتماع هو ما صرحت به بطاقات الدعوة. ويلاحظ فى هذا الصدد أيضًا ما سلفت الإشارة إليه من أن الشبان الستة أو السبعة الذين جهدوا فى إثارة الموضوع كانوا يعملون بغير إعلان ولا مجاهرة، على ما صرح بذلك صاحب «التذكار».

وكل ذلك يلقى ضوءاً على الوزن الحقيقى لحركة المؤتمر، ويكشف عن عدم تمتعها بتأييد جماهيرى ذى وزن يعتد به بين الأقباط. كما يلقى ضوءاً على أن المحركين

الحقيقيين للمسألة كانوا ذوى ارتباطات «أجنبية» ما: إما بالنسبة لوكلاء القناصل وإما لمن كانوا على علاقات بحركات التبشير البروتستنتي. ويذكر أحمد شفيق أن الذى تولى الدعوة للمؤتمر كان مطران أسيوط «وجماعة من أعيان الوجه القبلى».

والحاصل أنه برغم تأييد مطران أسيوط لانعقاد المؤتمر واشتراكه فى الدعوة إليه وافتتاحه إياه وحضوره جلساته، فإن بطريرك الأقباط الأنبا كيرلس الخامس قد أظهر شيئًا من النفور من هذه الدعوة، وأبدى التخوف منها والحذر، وأصدر بيانًا ذكر به أنه إن كان يسره اجتماع كلمة أبنائه على ما فيه خير الجميع «إلا أن جعل المفاوضة على مثل هذه الصورة، ودعوة الجمع الغفير من أبناء الطائفة للاجتماع والمفاوضة فى مثل مدينة أسيوط ربما يوجد إشغال البال ويسبب قلق الخواطر». وطالب المؤتمرين بألا تكون مساعيهم فى رقى الطائفة عرضة للتقول، وألا يحدث عنها ثوران فى النفوس، وأن يستعملوا الحكمة، وأن يتخذوا الوسائل القويمة مع الروية والتأنى. وقد هاجمت صحيفتا «مصر» و«الوطن» بيان البطريرك، وذكرتا أن لا شأن لغبطته بمثل هذا الأمر(٢٨).

المؤتمر القبطى:

ويبدو أن جو الحذر من التفتت الوطنى، قد شمل البلاد فى تلك الأيام. وفرض هذا الجو نفسه على المؤتمر ورجاله. ويبدو أنه فرض نفسه أيضًا فى اختيار خطباء المؤتمر ورئاسته. فقد اختير لرئاسته بشرى حنا برغم حرص أخنوخ فانوس - ذى الاتجاه المتطرف - على أن تكون له الرئاسة. كما ضم نخبة من العناصر التى أدت بعد ذلك دوراً مهمّا فى الحركة الوطنية، مثل مرقص حنا وسينوت حنا. وحتى دعاة الشقاق أمثال أخنوخ فانوس، فقد لوحظت فى كلماتهم نغمة الهدوء والرغبة فى التآلف والمحاسنة. ولم يكن ذلك منه - فيما يبدو - إلا مراعاة لما عسى أن يواجه من معارضة داخل المؤتمر وبين الأقباط، وإن استعمل ذات اللهجة الحادة التى كان يكتب بها فى الصحف. وكان صخب صحيفتى «مصر» و«الوطن» أمراً بعيداً تمامًا عن الجو الذى ساد المؤتمر نفسه عند انعقاده.

كان الوحيد الذى حضر جلسات المؤتمر من كتاب الصحف غير القبطية، هو

عبدالقادر حمزة، وخالط الكثير من أعضائه. وكان من أهم الملاحظات التى سجلها فى صحيفته «الأهالى» فى ١٤ من مارس عام ١٩١١ : «أعجبنى من خطباء المؤتمر أنهم ضربوا فى أقوالهم على نغمة اتحاد المسلمين والأقباط، وأعجبنى على الأخص تصفيق السامعين لكل كلمة أو إشارة أريد بها وجوب هذا الاتحاد. . ولا ريب فى أن المسلمين أول المرحبين بهذه النغمة». والحق أن جو الحذر الذى شمل البلاد قد فرض نفسه على المؤتمر، فضلا عن تأثير العناصر المتعقلة داخله. والحق أيضًا أن المؤتمر اكتسب خطورته الأساسية على الوحدة الوطنية، من فكرة انعقاده نفسها، أى انعقاده على المستوى الطائفى لا على المستوى الوطنى العام، ومن جو التوتر والحدة الذى خلقه بعض الصحف والكتاب من الأقباط والمسلمين.

وقد وزع على الحاضرين للمؤتمر كتيب بنظام المؤتمر من حيث لجانه الرئاسية والإدارية وصدور القرارات منه بالأغلبية المطلقة وطريقة إبداء الرأى والتعليق وغير ذلك. وأهم ما أثبته هذا النظام ما شملته المادة ٧ منه: «الخطابات التى تلقى فى الجمعية العمومية محددة ومبينة، والخطباء الذين كلفوا مبينون أيضًا، ولا يجوز لأى شخص غيرهم أن يخطب فى أى موضوع كان، إلا إذا عرض طلبه على لجنة الإدارة بيوم على الأقل مرفقًا به صورة الخطاب بحرفيته». ولا يخفى ما فى هذا النص من حرص شديد على الانضباط وتفادى المفاجآت. وأهم ما أثبته النظام أيضًا، ما شملته المادة ١٠ منه: «لا يجوز مطلقًا التعرض للمسائل السياسية أو الدينية، ومن خالف ذلك يمنع أولا، فإن أصر على هذا التعرض فيطرد من قاعة الجمعية». وقد التزم هذا الحظر فى أثناء انعقاد المؤتمر التزامًا يستبعد منه الشك فى جديته، أو فى احتمال أنه وضع فقط لتسويغ انعقاده أمام السلطات. وإذا استبعد من النقاش المسائل السياسية والدينية، فلم يبق المجتمعون لأنفسهم مجالا للحديث إلا فيما يمكن تسميته «بالمسائل الاقتصادية الاجتماعية»، وهى ما أطلق عليه رئيس الجلسة فى يوم الافتتاح لفظ «الشئون المالية والاجتماعية». وهى ذاتها ما عبر عنه مرقص فهمى (وكان من أشهر محامى عصره) بالجلسة الرابعة من جلسات المؤتمر بقوله: «اجتمع الأقباط كما يجتمع الأطباء وكما يجتمع المحامون، لأن بينهم جامعة خاصة ورباطا طائفيًا. . هم لا يريدون إلا تمكين الشعور الوطنى فى النفوس».

انحصرت مسائل المؤتمر حسب البيان الذى أصدرته لجنة الدعوة فيما يلى بنصه :

أولا: مساواة جميع المصريين فى احترام يوم الراحة الدينى الذى تقضى عليهم عقائدهم الدينية باحترامه، وبالتالى إعفاء موظفى الحكومة وطلبة المدارس المسيحيين من الاشتغال يوم الأحد.

ثانيًا: التعويل على الكفاءة دون سواها فى الترشيح فى الوظائف العمومية للمصريين، بدون أن يكون هناك دخل لأى اعتبار آخر، وبالأخص بدون ذكر بالنسبة العددية على الإطلاق.

ثالثًا: تشخيص جميع العناصر المصرية فى جميع مجالسها النيابية تشخيصًا يضمن للجميع المدافعة عن حقوقهم والمحافظة عليها.

رابعًا: تمتع الأقباط بجميع حقوق تعليم الأهالى القائمة به الآن مجالس المديريات، وتجبى لأجله ضريبة الخمسة فى المائة من جميع المصريين.

خامسًا: جعل خزينة الحكومة المصرية مصدراً للإنفاق على جميع المرافق المصرية بالسواء، بدون فارق بين مورد ومورد.

وفى يوم الافتتاح فى ٦ من مارس عام ١٩١١، حرص المؤتمرون على تأكيد الانتماء الكامل للوحدة الوطنية بغير إثارة شك، فارتفع العلم المصرى فوق البناء الذى اجتمعوا فيه، وابتدئ بعزف السلام الخديوى، إلى غير ذلك من المظاهر. وأعلن رئيس الجلسة الافتتاح «باسم الله وفى ظل الحضرة الخديوية الفخيمة». ثم تحدث مطران أسيوط طالبًا إلى الله أن يبارك الحضور، وطالبًا إلى المدعوين أن يحافظوا على أحسن العلائق مع بقية أخوانهم المصريين. ثم تكلم حبيب فهمى المحامى وطالب الحضور بوصفهم أولياء الطائفة وأوصياءها ورؤساءها بألا يفرطوا فى ذرة من حقوقها.

كان أول الخطباء ميخائيل فانوس المحامى بالفيوم، تكلم عن «توثيق عرى المحبة بين المسلمين والأقباط»، قال: «تختلف مصر عن باقى الأمم المتكونة من عناصر مختلفة الأديان، بأن هذه شعوبها من أصول متباعدة ولها معتقدات وعوائد متباينة. أما مصر فشعب أصله واحد من سلالة واحدة من آلاف السنين! لم يمتزج بهم

الأجنبى إلا بجزء أو بنصف جزء منه ابتلع فى المجموع . . زد على ذلك أن عوايد القوم هى للواحد كما هى للآخر والقوم هم المسلمون والأقباط»، «وهم من الإسكندرية حتى أسوان يشكلون مجموعًا واحدًا لا يميزهم إلا المعتقد»، ومن الظلم تسميتهم بأنهم عنصران، «فليست العقائد هى التى عليها الأساس بل الجنسية»، وأن قلوب المسلمين والأقباط متحدة بوحدة الجنسية والعوائد، وإن وجد أحيانًا بعض الفتور والنفور فسببه الجهل، «وأن الظلم العام فى البلاد والحكومات الفاسدة قد يكون سببًا . . ». وتكلم عن خبرته منذ تعلم بالمدارس حتى صار محاميا، وصداقته للمسلمين فى كل المراحل، وأنه كان فى طفولته يرى المسلمين بدار أبيه أكثر مما يرى الأقباط، وكان لديه الحصر والسجاجيد ليصلى ضيوفه المسلمون إن حان وقت الصلاة. وأطنب فى ذكر هذه الشواهد. ثم أشار إلى أن شيوع العدل والمساواة هو الخليق بتهدئة الخواطر، وحمل على من يمزج السياسة بالدين ويتخذ الدين أساسًا للرابطة السياسية، «يقولون للمسلم إن أخاك هو المسلم ولو من آخر أقطار المسكونة، ليبعدوه عن أخيه القبطى وهو شقيقه وابن أمه. . . نريد أن تمتنع الفتنة، نريد أن يتفاهم الكل معنا، إننا مصريون قبل كل شىء . . تجمعنا رابطة واحدة هى الجنسية والوطن . . ناشدتك الحق أيها الأخ المسلم، لمن تحن نفسك وأنت غريب عن هذه الديار؟ أليس للقبطى قبل التركى أو الروسى المسلم؟». ثم أورد بيانًا لمطالب المؤتمر مما سلفت الإشارة إليه. واختتمت كلمته بالهتاف «لتحيا مصر للمصريين».

ثم تحدث أخنوخ فانوس عن «إعفاء الموظفين والطلبة الأقباط من العمل يوم الأحد». فذكر أن أقباط مصر من أقدم الطوائف المسيحية، وهم مسيحيون من ألف وثمانمائة وخمسين سنة، وأن المسيحية تأمرهم بالتعطل يوم الأحد لأنه «سبت مقدس»، محاولا أن يثبت أن إجازة الأحد أمر إلهى، واستثار الشعور بالخطر لدى الأقباط أن يدرس أولادهم يوم الأحد فيتعودون إهدار أوامر دينهم. ولما انتهت كلمته طلب سكرتير الجلسة الاقتراع على هذا الطلب، فعارض البعض مطالبين أن يسمعوا قبل الاقتراع وجهة النظر المعارضة لما قيل. ويبدو أنهم لم يمكنوا فانتهى الأمر بموافقة الأغلبية «على الاكتفاء برفع الالتماس إلى سمو الخديو».

وفى بداية الجلسة الثانية، تليت رسالتان وردتا من محمد بك وحيد(*) وبولس بك حنا، تطالبان المؤتمرين بتقوية الوحدة الوطنية وإزالة سوء التفاهم. ثم خطب توفيق دوس عن «إسناد الوظائف للأكفاء المصريين بلا تمييز بين عنصر وآخر». فذكر أن الوظائف العمومية ليست تركة عن الحكومة تقسم تبعًا للنسبة العددية، ولا هى أرض سائبة يملكها أول من يضع اليد عليها، ولكنها «المراكز التى أوجدها القانون والنظار لإدارة دفة الأعمال العامة التى تقوم بها البلاد وتحفظ بها كيانها..». ثم قال: «من المضر جدًا بكيان الأمة المصرية أن يطلب الأقباط من وظائف الحكومة نصيبًا يوازى نسبتهم العددية، فإن هذا قد يستلزم أن يتربع فى دست المناصب العليا قوم غير أكفاء لإداراتها لا لعلة إلا لكونهم أقباطا.. قلت وأكرر أن النسبة العددية يجب أن تمحى»، فإذا كان يهودى مصرى هو الأكفأ، تعين تقديمه على المسلم والقبطى على السواء خدمة للجميع. «ليس من شئون وظيفتى أن أكون مسيحيًا أو مسلمًا أو يهوديًا، بل كل شئون وظيفتى مدنية محضة. ثم ذكر أنه لا يوجد فى القوانين المصرية والأوامر العالية أى دليل على تمييز طائفة على طائفة أخرى فى التوظف، بل هى صريحة فى حصر شروط التوظف فى الجنسية المصرية والكفاءة الشخصية، ولكن مصدر الشكوى لا يتأتى من القانون ولا من الواقع النظرى، ولكنه يجىء من تنفيذ القانون، أى من الواقع الفعلى. فوظائف الإدارة العليا قاصرة على شق واحد من السكان (يقصد المسلمين)، مثل المدير والوكيل والمأمور فى المديريات والمحافظ والوكيل فى المحافظات، ومثل مفتشى الرى وكبار موظفى وزارة الاشغال، ومثل وظائف المفتشين ونظار المدارس فى وزارة المعارف، ومثل وظائف الجيش العليا كرتبة اللواء والأميرالاى». وطالب بتعديل هذا الوضع. واستشهد فى ذلك بخطاب للشيخ على يوسف فى حزب «الإصلاح».. قال فيه: «كفاءة القبطى الذاتية ككفاءة المسلم الذاتية لا تقف عند حد، وكلتاهما توصلان لأعلى المناصب..».

ثم روى توفيق دوس شواهد من التاريخ الإسلامى يستدل بها على أن مقاليد الحكم كانت بيد المسلمين والأقباط على السواء. وأن هذا الأمر استمر على عهد

(*) كان محمد وحيد قد أنشأ «الحزب الوطنى الحر» حزبا معارضا للحزب الوطنى الذى أنشأه مصطفى كامل. واشتهر محمد وحيد بتأييده الصريح للاحتلال البريطاني!

محمد على، إذ كان المعلم غالى على رأس الجهاز المالى، والمعلم باسليوس على رأس الجهاز الإدارى، ووجد مأمورون أقباط فى بعض المراكز. وكذلك كان الأمر فى عهد الخديو إسماعيل، إذ كان زمام الحربية فى يد عياد بك حنا، وزمام المالية فى يد وهبة بك الجيزاوى وعريان تادرس ودميان بك جاد، وإذ كان السر تشريفاتى الخديوى هو واصف باشا عزمى. ووجد من رؤساء المعية (حاشية الخديو) جرجس بك وصفى، كما تولى عوض الله بك سرور منصب مدير مديرية المنوفية ثم القليوبية. وذكر أن التمييز ضد الأقباط فى هذه الوظائف لم يحدث إلا بعد الاحتلال البريطانى فى عام ١٨٨٢. ومن وقتها أثيرت الحجج التى تبرر هذا التمييز، بدعوى أن بعض هذه المناصب يدخل فى اختصاصها شأنٌ من الشئون الدينية، وأن مصر بلد إسلامى يتعين معه سيادة العنصر الإسلامى، وأن الشعب غير مستعد لأن يتولى منصب مدير المديرية مثلا قبطى. ورد على هذه الحجج بقوله، السبب الأول أنه يمكن أن يناط الاختصاص ذى المساس الدينى فى أى منصب بصاحبه إن كان مسلمًا أو بوكيله إن كان الأصيل غير مسلم، وعن السببين الثانى والثالث بأن قلة قليلة من المصريين هى من يثيره، وأن مصر ليست الآن إسلامية أكثر مما كانت إسلامية فى عهد محمد على ومن سلفه حتى الخلفاء الراشدين. ثم ذكر أنه إذا وجدت كثرة من الأقباط فى بعض مصالح الحكومة كمصلحة البريد والسكة الحديد وأقلام الكتاب فى الدواوين، فمرد ذلك لا محاباة الرؤساء الأقباط لبنى دينهم، ولكن كثرة طالبى التوظف من القبط وقلة المسلمين منهم.

وذكر توفيق دوس أنه إن كان يعارض تميز المسلم بأى منصب، فهو أيضًا يعارض تميز القبطى. وأنه إذا وجد قبطى يحابى قبطيًا آخر لدينه فهو خائن يجب وقفه. وإذا كان استنكار توفيق دوس لمبدإ النسبة العددية، أمرًا يعد من الناحية الواقعية فى مصلحة المطالب الطائفية، باعتبار غلبة عدد الموظفين الأقباط على النسبة العددية للأقباط بين السكان، وإذا كان صدر فى حديثه هذا عن مبدإ المواطنة كمبدإ وحيد فى تولى الوظائف المدنية، سواء كانت وظائف عادية أو من وظائف الإدارة العليا، فقد تخلى توفيق دوس بعد ثورة سنة ١٩١٩ كما سيجىء عن هذا الموقف، ولاقى فى ذلك معارضة شديدة من جماهير الأقباط. وما تنبغى ملاحظته أنه بعد انتهاء

هذا الخطاب، طالب يوسف صدقى سيدهم بأن يكون شرط الكفاية هو «المقياس الوحيد للوصول إلى المناصب العمومية للأجنبى والمصرى على السواء»، فعارضه المؤتمر فى هذه الخصوصية. وأكدت هذه المعارضة أن المؤتمر يقف فى عمومه فى هذه المسألة مدافعًا عن التمصير وعن الجامعة الوطنية، فى مواجهة التميز الطائفى الذى لا ينسجم مع هذه الجامعة، وفى مواجهة السيطرة الأجنبية التى تتهددها. وقال أسعد مقار إن المؤتمر خاص بمصر والمصريين، وقانونه يحرم البحث المتعلق بالأجانب.

وبالجلسة الثالثة، وبعد تلاوة برقيات التهنئة الواردة إليه من جامعة كمبريدج، ومن جمعية السيدات القبطيات بالقاهرة، ومن محمد توفيق الأزهرى صاحب جريدة الرائد العثمانى، ألقى مرقس حنا خطابه عن «تشخيص الأقباط فى المجالس النيابية تشخيصًا يضمن لهم حقوقهم». بدأ كلمته بقوله: «إنى أبغض كل البغض، وأدفع بكل قواى وكل إحساسى وكل شعورى، حفظا لذلك الوطن العزيز الذى لا ينكر على أحد أنى أحببته حبا جما، أدفع بكل ما فى استطاعتى تلك الطريقة التى عرضت أحيانًا، وهى أن يعين فى القانون عدد مخصوص من الأقباط، لأنى أبغض أن يذكر القانون كلمة قبطى ومسلم»، وأن الواجب على كل مصرى يريد أن يقوم بواجبه نحو وطنه، أن يعمل على عدم ذكر كلمتى قبطى ومسلم عند التعرض للشئون المصرية العمومية. وكان بهذه المقدمة يرد على من يدعو بين الأقباط متشككا فى استفادة القبط من الحياة النيابية والدستورية، مثل صحيفة «الوطن». وذكر مرقس حنا أنه لا يوجد قبطى لا يبغى الدستور لأنه أمنية الجميع، ولأن الهدف الواحد للمصريين هو اشتراكهم فى إدارة شئون الأمة. ثم ذكر أن الأقلية تبغى أن يكون لها وجود حقيقى فى المجالس الدستورية النيابية أو الشورية، وأن تشارك فعلا فى هذه السلطة. ثم عرض لنظام الانتخاب البلجيكى وطريقته فى الإفساح لتمثيل الأقلية، وأن يمكن إدراك هذه الغاية بكفالة تعدد الأصوات للناخبين حسب ثروة كل منهم وحسب ما يحمله من شهادات دراسية، أو حسب ما تدرج فيه من وظائف. وبهذا تكون الأمة ممثلة حسب عدد السكان وحسب المركز المالى والحالة الاجتماعية والمقدرة العلمية. كما يمكن تقرير أن يكون نائبًا بالمجلس النيابى كل من حصل على نصاب معين من الأصوات يحدده القانون (أربعين ألفا أو أكثر أو أقل) بصرف النظر عن كون هذا العدد يمثل أغلبية ما فى دائرة ما.

وإذا كانت هذه الاقتراحات التى طرحها مرقس حنا، يحمل بعضها طابع التميز الطبقى، فهى جميعها تنطوى على الرفض لفكرة التمييز أو التمثيل الطائفى الصريح. وجهد بذلك الخطيب أن يستعير من النظم الانتخابية ما يمكن تنفيذه عملا مع الإفساح للأقباط فى الانتخابات، دون أن يقترح اشتراط نسبة لهم فى مقاعد المجالس النيابية، ودون أن يرد فى القانون تنصيص يتعلق بالأقباط والمسلمين. وعلق فرنسيس غبريال: «لكل قبطى الآن الحق أن ينتخب المسلم، ولكل مسلم الحق أن ينتخب القبطى على السواء، فإن خذلوا فذلك شأنهم، ولا يصح أن يكون هناك قبطى ومسلم فى الانتخابات». وذكر أخنوخ فانوس بأن طريقة مرقس حنا تضمن الوصول إلى النتيجة المبتغاة بغير حرج على أحد الفريقين أن ينتخب من الفريق الآخر.

ثم تكلم حبيب دوس عن «وضع نظام لمجالس المديريات يكفل لجميع العناصر التمتع بالتعليم الأهلى». وهو الموضوع الخاص بضريبة الـ ٥٪ التى تحصلها مجالس المديريات، للإنفاق منها على الكتاتيب (أى معاهد التعليم الأولى بالأقليم). وذكر أن حصيلة هذه الضريبة يقسم الإنفاق منها على ثلاثة مصارف: أولها المدارس العمومية من زراعية وصناعية، وهذه لا اعتراض بشأنها مطلقًا لاستفادة الجميع منها بجامع المصرية. وثانيها رواتب موظفى المجالس، ولا اعتراض على الإنفاق عليها أيضًا. والقسم الثالث يتعلق بالكتاتيب ومدارس المعلمين بها، وهو ما ينتفع به فريق من المصريين دون فريق. وأبدى المتكلم معارضته لفكرة أن تخصص كتاتيب للمسلمين وأخرى للأقباط، لأن ذلك يفرق بين أبناء الشعب الواحد ويربيهم على العزلة. «الأقباط إذن يطالبون أن تكون الكتاتيب عامة، يدخلها القبطى المصرى واليهودى المصرى والمسلم المصرى، يتعلمون فيها جنبا إلى جنب بغير تمييز». وكذلك الشأن فى مدارس معلمى الكتاتيب. ولكن إذا لم يتيسر العمل بهذا الاقتراح، فلا بأس من تخصيص ما يدفعه الأقباط لكتاتيب خاصة بهم «نقبله مكرهين محزونين»، «نقبله محزونين والأسف يملأ فؤادنا لما نتوقعه من الفشل فى عنصر التضامن القومى فى هذا الطريق».

وطلب جورجى ويصا أن يشمل هذا الاقتراح المسيحيين عامة لا الأقباط فقط

(وذلك خدمة فيما يبدو لمدارس التبشير)، فعارضه مرقس فهمى على أساس أن المؤتمر قاصر على الأقباط، وأن «المبدأ الذى نطلبه عام يشمل جميع المصريين حقيقة، ولكن الطلب الذى نطلبه إنما هو للأقباط دون سواهم». فلما تلى اقتراح يتعلق بجعل التعليم الأولى عامًا، فإذا لم يتيسر فرزت حصة القبط مع الضريبة، وافق مرقس فهمى على الشق الأول الخاص باشتراك القبط مع المسلمين فى درجات التعليم دون تفرقة، وطلب حذف الشق الثانى الخاص بتخصيص المال بين الفريقين «إذا عورضنا فيه (فى الطلب الأول) لا يرى القسمة مطلقًا»، لأن فى ذلك «تقسيم الوحدة الوطنية التى نرمى إلى تقوية رابطتها».

وبالجلسة الرابعة، تحدث مرقس فهمى عن «وجوب جعل الخزينة المصرية مصدراً للإنفاق على جميع المرافق المصرية على السواء». فذكر أن الأقباط لا يجهلون أنهم مصريون قبل كل شىء، واجتماعهم لا يعنى أنهم يتوهمون أن الرابطة الطائفية أقوى من الرباط الوطنى، «ولا للمطالبة بحق بطريق العداء والتقسيم»، بل يجتمعون كما يجتمع الأطباء والمحامون لأن بينهم جامعة خاصة تصح أن تكون موضعًا لأبحاثهم، «ولا يريدون إلا تمكين الشعور الوطنى فى النفس». وليس الوطن إلا مجموع أفراد وجماعات وفئات، لكل منها مصلحة خاصة تخضع للمصلحة الوطنية الكبرى. ووجه حديثه للمصريين كلهم قائلا: «لا سبيل للتوجس خيفة من رجل يعلن رأيه على رءوس الأشهاد فى جمع محتشد مثل هذا الجمع، بل أمام الجمعية المصرية كلها». فإذا كان هذا المؤتمر لم يحضره المسلمون، فإن المؤتمرين فيه يتكلمون على مسمع من الفئات المصرية كلها دون أن يحتفظ أحد بسر يخفيه. «ألا فلنجعل الوطنية دينًا عامًا للمصريين، تعبده كل نقطة من أرض مصر، يشترك المصريون فى أداء واجباته المقدسة، فيلتفون حوله خاشعين متساندين. ولنفهم أن هذه العبادة العامة المشتركة لا تمنع بعض الفئات من الاجتماع للتفاهم فى مصالحهم الخاصة التى تخضع حتمًا لذلك الدين العام».

وكان حديثه متعلقًا بأن الأمر ليس أمر عدد وظائف ولا حقًا «قانونيًا» فى شىء محدد، ولكنه أمر منهج عام فى التطبيق، منهج يجب أن يثبت فى الأذهان،

وروح يملأ القلوب وإخلاص فى الشعور بالتساوى. «يجب أن تطلبوا تقرير مبدإ المساواة بصفته مبدأ نظريا مدنيا، تؤسس عليه الوطنية العامة . . ». وإذا كانت المساواة الفعلية مما لا يمكن للجمعيات إدراكه مهما كان نظامها محكما، بدليل قيام الفوارق بين الأغنياء والفقراء فى ظل القوانين المقررة للمساواة، فإن ما يتعين تجنبه هو أن ينعقد إجماع بالفكر والقلب على أن فريقًا من المصريين ليس أهلاً لتولى وظائف معينة. «قالوا بإخلاص إن كل المصريين متساوون. . ثم فليكن الموظفون من فريق واحد، إننا راضون مسرورون». «المسألة تنحصر فى تقرير مبادئ اجتماعية تؤلف بها القلوب. فيثبت بيننا واجب التضامن المؤسس على المساواة الكاملة». والأقباط لا يريدون أن يكونوا فى وطنهم مثل «السود فى بلاد الأمريكان». وقال: «الوطنية إخلاص وتفان، فيقتلها كل عداء وامتياز، يقتلها فى قلب الغالب القوى الممتاز قبل أن يقتلها فى قلب المغلوب الضعيف». وقال: «إن الجهاد فى تقرير هذه المساواة هو جهاد فى تربية مجموع الأمة كلها»، أما المساواة الفعلية فلا تهم مطلقًا. «وأزيد على ذلك أنى أرى فى تعلق القبطى بوظائف الحكومة علامة انحطاط وفتور». والأمل لكل مصرى أن يدخل ميدان الحياة العامة دون أن يصرف همه إلى التوظف.

ثم تكلم عن ميزانية الدولة، فذكر أنه لا ينبغى النظر إليها كالمال الموروث، لأن الوطن واحد والواجبات الوطنية والاجتماعية واحدة. وأنه يتعين الرقى إلى جو من الصفاء والاتفاق، تترك فيه النقود تحت الأقدام، لا يتحاسب عليها المواطنون ولا يتنازعون. إنما الواجب على الحكومة التى تنظم الحقوق الشخصية للمسلمين (المحاكم الشرعية)، ألا تترك الأقباط محرومين من مثل هذا التنظيم، وأن احترام استقلال الأقباط فى شئونهم الدينية لا يصل إلى حد ترك أمورهم فوضى فى هذا الشأن.

ولما انتهى خطاب مرقس فهمى، علق وهيب دوس قائلا: إن المحاكم الشرعية الإسلامية هى مورد إيراد وليست مورد صرف، ولذلك عرض الموضوع على الحكومة يجب أن يكون من باب آخر، وهو أن تهتم الحكومة بوضع نظام للمحاكم الشرعية ولأوقاف الأقباط. ورد توفيق عزوز بأن للأقباط مجلسا مليا، فهل يريدون

التضحية به؟ فاقترح خليل إبراهيم أن يكون الطلب عامًا عن المساواة، مع إشراف الحكومة على تنفيذ لائحة المجالس الملية. وقد بدا من المناقشة فى هذا الأمر أن الطلب غير واضح المعالم فى أذهان المؤتمرين.

وفى صباح اليوم التالى (اليوم الثالث من أيام المؤتمر)، عرض مرقس فهمى صيغة اقتراح تضمن المطالبة باستمرار القضاء الشخصى المستقل وأن يخضع الأمر لمبدإ المساواة فى الصرف على حاجيات الأمة من أموال الخزينة العامة، مع تفويض اللجنة التنفيذية للمؤتمر فى أن يطالب بما يمس هذا الأمر. وانتهت جلسات المؤتمر بانتخاب اللجنة الدائمة للجمعية العمومية للمؤتمر واللجنة التنفيذية، وانتخب رئيسًا للأولى جورجى ويصا، ورئيسًا للثانية بشرى حنا.

كانت هذه خلاصة أعمال المؤتمر. ومنها يظهر أنه برغم ما يوحى به عقد مؤتمر قبطى من محاولة لصدع الجامعة الوطنية، فقد شمل الجميع أو الغالبية حرص على توثيق الرباط الوطنى. وجاء التزام الجميع بقصر الحديث على تلك المطالب «النقابية» أو «الفئوية» مؤيدًا ذلك. وجاء مؤيدًا له أيضًا الالتزام فى الحديث بقاعدة المواطنة المبنية على أساس من المساواة العامة. وهذا المنطق الوطنى لم يكن أساسه فقط الإيمان المجرد بقيم مثالية. ولكن وجد أساسه أيضًا فى الاقتناع بالمصلحة المشتركة. وقد أدت المناقشة الجادة لكل المسائل التى عرضت، إلى الوصول إلى أن حل المشكلة لا يكون فى التمييز، وإنما يكون فى المزيد من الاندماج. والتوظف حسب الكفاية أكثر فائدة للجميع من التمثيل النسبى. والتعليم المشترك فضلا عن أثره التربوى، أكثر فائدة فيما يتيحه للعدد الأكبر من الفرص. والانتخاب بالاقتراع العام يؤدى إلى الفاعلية الأكثر فى أداء الوظيفة النيابية من التمثيل النسبى، الذى يحصر أى أقلية داخل حدودها فتصبح كمًا غير مؤثر.

وكما أفضى التراث المشترك والتكوين الوطنى الواحد إلى اقتصار المسائل المطروحة على الجانب الاقتصادى الاجتماعى، كذلك أفضى الوعى بالمصلحة المشتركة إلى أن الحل الأمثل لأى من هذه المسائل، يكفله الاندماج الأوثق للجانبين، ومبدأ المواطنة فى معالجة مشكلات الحياة.

المؤتمر المصرى (الإسلامى):

رد المسلمون على المؤتمر القبطى بمؤتمر آخر سمى «المؤتمر المصرى». يذكر جاك تاجر أن هذا المؤتمر الأخير انعقد بتشجيع من إلدن جورست(٢٩). ويذكر قلينى فهمى أن محمد سعيد رئيس مجلس النظار (الوزراء) هو الذى حسن لجورست عقد هذا المؤتمر(٣٠). وقبيل انفضاض المؤتمر القبطى نشرت الصحف مقالا «لمحمد فهمى الناضورى»، ذكر فيه أنه تألفت لجنة فنية بالإسكندرية تضم بعض أعيان الأقاليم، وانتخبته سكرتيرا وكلفته بالدعوة لمؤتمر دينى، يضم مندوبين عن المسلمين والإسرائليين وغير الأقباط من المسيحيين، للنظر فيما يسمى بالمسألة القبطية، وفيما يجنح له كبار موظفى القبط من التحيز لأبناء طائفتهم، وفيما يجب اتخاذه فى هذا الشأن. واجتمع عدد من أعيان الإسكندرية بمكتب عبد العزيز الغريانى وأيدوا عقد المؤتمر. وفى الوقت ذاته دارت اجتماعات فى القاهرة بين كثير من المشتغلين بالمسائل العامة، ومنهم فريق من حزب الأمة، ودعوا لجنة الإسكندرية لمشاركتهم. وفى ٨ من مارس انعقد اجتماع بفندق الكونتيننتال بدعوة من الشريعى باشا، وكان ممن حضر الاجتماع محمود سليمان رئيس حزب الأمة وعلى شعراوى وإبراهيم الهلباوى وفتح الله بركات وأحمد لطفى السيد وأحمد لطفى المحامى وعبد الستار الباسل وعبد الخالق مدكور، وأعضاء وفد الإسكندرية وهم توفيق الجزايرلى ومحمد فهمى الناضورى وعبد العزيز الغريانى. وتقرر فى الاجتماع تأليف وفد من اثنى عشر منهم توجهوا إلى منزل مصطفى رياض باشا رئيس النظار الأسبق ليعرضوا عليه رئاسة المؤتمر. ثم شكلت لجنة أخرى لتحديد برنامج المؤتمر ولائحته الداخلية، شكلت برئاسة مصطفى رياض وكان فيها على شعراوى والشيخ على يوسف وأحمد لطفى السيد، وتقرر فيها تسمية المؤتمر بالمؤتمر المصرى.

وبرغم كل ما أثارته الصحف من ردود فعل عنيفة إزاء المؤتمر القبطى، فقد كان وجود العناصر المستنيرة من رجال حزب الأمة أو الحزب الوطنى الداعين إلى الوحدة الوطنية المصرية، كان وجود هؤلاء مقدمة لا شك فى أهميتها تنبئ عن مسير المؤتمر فى إطار الوحدة الوطنية. والحاصل أن كلا من المؤتمرين قد دعت إليه العناصر الداعية إلى الشقاق، ولكن سيطرت عليه فعلا العناصر الداعية إلى الوئام. وجاء اختيار رياض باشا رئيسا للمؤتمر الأخير منبئا عن ذات المسار.

كتب قليني فهمي يقول: إن تولية رئاسة المؤتمر لرجل مشهود له ببعد النظر منع من تدهور الأمور. وكتب أحمد شفيق يقول: إن الأمة نسيت لرياض أخطاءه السابقة والتفت قلوبها حوله، وإنه تقرر أن يبحث المؤتمر الشئون المصرية جميعًا بما فيها مطالب القبط لأنهم جزء من وحدة الأمة[٣١]. وقبل انعقاد المؤتمر خطب إبراهيم الهلباوي في أسيوط يقول: «وقع الاختيار على ذلك الرجل العظيم لأن له مميزات شتى: أولا أنه معروف في مصر وأوربا وفي الوزارات الكثيرة التي تولاها، بأنه من الذين يحكمون في أعمالهم مصالح الوطن العامة بدون تحيز إلى دين من الأديان». وثانيًا لأنه رجل موثوق به يمكن بوجوده أن يتخلى الأفراد عن الاشتغال بهذه المسائل مباشرة اكتفاء بحكم رجال المؤتمر. وكتبت صحيفة «الأخبار» «أن اختيار رياض قد أزال الهواجس»[٣٢].

وكان بعض طلبة الطب والهندسة والزراعة قد تجمعوا بحديقة الأزبكية في ١٠ من مارس ضد المؤتمر القبطي، فأرسلت إليهم لجنة «المؤتمر المصري»، ترجوهم الامتناع عن التظاهر، كما عملت اللجنة على منع أي تحرك من هذا النوع خشية إثارة الخواطر، وأوصت الطلبة وغيرهم بالاكتفاء بإرسال برقيات الاحتجاج إلى الصحف البريطانية على تدخلها في شأن الأقلية في مصر. وكان هذا الأمر أول نشاط له أهميته للمؤتمر الأخير.

وعملت صحيفة الإجبشيان جازيت على تهييج الخواطر. فأرسلت أحد مراسليها إلى رياض - قبل انعقاد المؤتمر - يسأله عن جدية شكاوى القبط، ويذكر له أن الإنجليز يؤيدون هذه الشكاوى بالنسبة لمسألة التعليم والوظائف العامة. فكانت إجابات رياض عليه على قدر من الذكاء والحرص على تفادي الإثارة. قال رياض إن الإنكليز أنفسهم لم يتمكنوا بعد من تدبير أمر التعليم الديني في بلادهم، فللمصريين العذر إن كانوا لا يزالون غير قادرين على إنجاز ما عجزت عنه بريطانيا. وبالنسبة للوظائف، «فإني أعترف منطقيًا أن كل مصري يحق له أن يشغل أي وظيفة في خدمة حكومة سمو الخديو بدون نظر إلى مذهبه». ولكن المنطق ليس هو الاعتبار الوحيد، كما أنه ليس للقبط أن يشكوا شيئًا في هذا الشأن وقد كان أكبر منصب في الدولة - منصب رئيس الوزراء - يشغله قبطي. وإذا كان دين مصر هو الإسلام كما أن دين إنكلترا هو المسيحية، فإن ذلك لا يمنع في كلا البلدين أي

مواطن من بلوغ أى منصب. «ومهما يكن من الأمر فإنه لا توجد هنا، فى مصر، موانع شرعية أساسها الدين كما وجد فى إنكلترا فى زمن غير طويل». وبالنسبة لمناصب المديرين فينبغى النظر إلى أن الغالبية فى مصر من المسلمين، وأن عامة الشعب من غير المتعلمين، وعلى كل حال «فإن الأقباط موظفون بكثرة فى خدمة الحكومة دائمًا ولما كنت رئيس النظار كان سكرتيرى المؤتمن قبطيا. ابحث فى جميع المديريات تجد أن المسلمين يضمنون الصيارفة الأقباط لدى الحكومة منذ زمن طويل.. وإذا كان هذا ما جرى فى الماضى فلماذا يختلف الأمر الآن؟! إننا عائشون فى القرن العشرين كما فى القرن الرابع عشر». وأكد رياض فى نهايات حديثه أنه لم توجد فى الماضى مسألة قبطية ويجب ألا توجد فى المستقبل، وأن المشكلة الحاضرة هى بين المصريين، فلا يجب أن تتدخل فيها الحكومة البريطانية.

وعقدت اللجنة التحضيرية للمؤتمر أولى جلساتها بمنزل على شعراوى، وقررت حصر مقاصد المؤتمر فى النظر فى الشئون العامة الاقتصادية والاجتماعية والأدبية ومناقشة مطالب القبط وتمحيصها. وفى جلستها الثانية أصدرت قراراً جاء به «البحث فى كافة الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع العناصر المصرية وتحسين حال الأمة المصرية، ولا يجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية». وشكلت فى الأقاليم لجان لتختار مندوبى كل إقليم فى المؤتمر. وأثار هذا النشاط فى بعض المناطق حركة جماهيرية بعيدة عن الخلاف الطائفى، وتتعلق بالمطالب الاقتصادية للجماهير من خلال المفاهيم الإسلامية، ومن ذلك مطالبة بعض اللجان أن يناقش المؤتمر مسألة منع الربا الذى تحرمه الشريعة الإسلامية والديانة المسيحية معًا، ومناقشة أحكام نزع الملكية والديون التى ينوء بها الكثير من عامة الشعب[٣٣].

وفى جلسة الافتتاح فى ٢٩ من إبريل عام ١٩١١، تحدث رياض باشا حديثًا هادئًا قال فيه إن هدف المؤتمر مناقشة المسائل العمومية التى تشغل الرأى العام الآن ومنها ما يسمونه بمطالب القبط، «لأن حال البلاد لا تسمح بتقسيم المصالح بين أبنائها تبعًا لانقساماتها الدينية». وذكر أنه ستعرض على المؤتمر موضوعات أدبية واقتصادية لترقية التعليم وتنمية الثروة العمومية، ثم قال إنه يثق فى أن المؤتمر سيحتكم إلى روح العدل والميل إلى تأييد الروابط الوطنية، ولكنه أوصى أعضاء

المؤتمر، «أن تراعوا فى مباحثكم وطلباتكم، فوق روح العدل والإنصاف، روح التسامح والانعطاف الذى عرفت به ديانتنا السمحاء»(٣٤).

ثم قرئ فى المؤتمر تقرير اللجنة التحضيرية، قرأه على التوالى أحمد لطفى السيد وأحمد عبد اللطيف وعبد العزيز فهمى. ذكر التقرير أن غرض اجتماع المؤتمر هو النظر فى التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية «التى كاد بناؤها يتصدع من جراء مؤتمر القبط». وأن الأقباط انشغلوا بالتحضير لمؤتمرهم فيما يشبه الخفاء، فلم يفصل بين خبر انعقاده وبين انعقاده فعلا إلا أيام، وهذا أمر مريب. ثم عرض عرضًا سريعًا لمطالبهم فى المؤتمر مستنكرًا لها، ومستنكرًا إرسال المبعوثين منهم إلى إنجلترا لبث الشكاوى التى «لا تشف إلا عن تعصب المسلمين على المسيحيين فى مصر». وذكر أن الشكل الذى اتخذته حركة القبط هذه «مريب فى ذاته مفض إلى الظن بأن الأقباط عولوا على أن يكونوا وحدهم أمة مستقلة. وتذرعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بمعونة إنكلترا المسيحية إلى أن يكون لهم فى مصر، وهم الأقلية الضعيفة، حق السيادة على الأكثرية الإسلامية العظمى». وذكر أن هدف المؤتمر (المصرى) تقدير مطالب القبط بميزان العدل، وبيان النافع منها والضار، والممكن وغير الممكن.

ثم تكلم التقرير عن فكرة الأكثرية والأقلية فى الجماعة السياسية، «الخطأ الفادح هو تقسيم الأمة المصرية بوصفها نظامًا سياسيًا إلى عنصرين دينيين، أكثرية إسلامية وأقلية قبطية. لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية، أى تقسيم الشىء إلى أقسام تخالفه فى الجوهر. الأمة بوصفها كائنًا سياسيًا أو نظامًا سياسيًا، إنما تتألف من عناصر سياسية كذلك. فأيما مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه أفراد أكثر عددًا وأثرا كان أكثرية، وكان الآخر أقلية. وعلى هذا يمكن فهم الأكثرية والأقليات فى الأمة، وليس للدين فى ذلك دخل. غير أن لكل أمة دينا رسميا، وذلك ضرورى بل مشخص من مشخصاتها. ودين كل أمة هو دين حكومتها أو دين الأكثرية فيها. على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية، إلى أكثرية وأقليات كلها غير ثابتة، بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة. ولكن من غير المفهوم أبدًا أن يكون فى الأمة أكثر من دين رسمى واحد. وعليه فلا معنى للاعتراف بأقليات دينية تعمل فى السياسة

بهذه الصفة وتكسب حقوقًا عامة أكثر من أن يخلى بينها وبين القيام بواجباتها الدينية عملا بحرية الاعتقاد». «إن الحقوق والمرافق فى مصر إنما هى على الشيوع بين جميع المصريين على السواء، لا امتياز لأحد منهم على أحد بسبب كونه مسلمًا أو مسيحيًا أو يهوديًا. ومن الظلم الصارخ أن يقع هذا الامتياز لفرد من الأفراد أو لمجموع من المجاميع بسبب أنه على دين المصريين (الإسلام) أو على دين غيرهم. وحسب العالم ما كان من جراء الانقسامات الدينية، فلا نأتى فى القرن العشرين لنجعل الاعتقادات الدينية أساسًا للامتيازات بين الأفراد فى الحقوق الوطنية». وكانت أحوال مصر متمشية على هذه القاعدة منذ زمن قريب، ولكن الحكومة وبعض الصحف تركت الناس تفهم أن حفظ بعض المراكز للأقباط فى مجلس الشورى هو للدفاع عن الأقلية، فنتج عن ذلك اعتقاد بعض الناس أن الأقباط بصفتهم أقلية مسيحية يصح أن يكونوا بهذه الصفة أقلية سياسية. وقامت شكاوى القبط، واختلط الأمر فى طمع بأن يكون للقبط مركز خاص وصحف خاصة وتضامن خاص، وقويت لديهم الشهوة إلى تكوين جامعة قبطية تعتمد على الاحتلال المسيحى فى ظروف كون «المصريين أخوف ما يكونون أن يرموا بالتعصب الدينى».

وأشار التقرير إلى دور المبشرين الأجانب، «ولكن علاقتهم بالمبشرين الأمريكان وبعض رجال الكنائس الإنكليزية والجرائد الإنكليزية قد خدعتهم كثيرًا، إذ جعلتهم يظنون أن فى طاقة الاحتلال أن يجعل مصر مسرحًا للعداوات الدينية، وأن يجعل للأقليات الدينية امتيازات خصوصية بوصف أنها أقليات دينية، وإلا فإن أولى الرأى من الأقباط كانوا يكرهون إلى عهد قريب أن يطالبوا بحق من الحقوق السياسية بصفتهم أقباطًا»، وأن وصف القبط مجموعهم بأنهم أقلية واستنادهم إلى أخوانهم فى الدين من الأمريكان والإنكليز، يدل على أنهم يرمون المسلمين بالتعصب، «ذلك صريح جدًا بالرغم من تلطف خطبائهم فى العبارات إلى حد أكثر من التلطف، بل تصريحهم فى مؤتمرهم بأنهم عائشون مع المسلمين فى غاية الوفاق. وليس من البعيد أن التوفيق بين تصريحاتهم فى المؤتمر من محاسنة المسلمين لهم (وهذا واقع) وبين الإشكالات التى اتخذوها لأعمالهم. . ينتج فى عمومه أنهم وضعوا المسلمين فى جانب، وأخذوا يساومون الإدارة الإنكليزية فى مصر على الوظائف التى فى يد المسلمين، وهم يظنون أن المسلمين يكفيهم فى كل هذه

المساومة ألاّ يرموا بالتعصب الدينى، أن يشهد لهم بأنهم حسنو السلوك مع إخوانهم الأقباط».

ثم انتقل التقرير إلى مناقشة مطالب الأقباط. وبالنسبة لعطلة يوم الأحد طلب المؤتمر رفض المطلب لاستحالة تعطيل المصالح أيام الجمعة والسبت والأحد لأصحاب الديانات الثلاث، ويكفى المسيحيين إجازة تأخرهم فى الحضور يوم الأحد. وأن تشابك الأنشطة والمصالح يوجب توحيد يوم العطلة للجميع. والمسلمون من التجار يغلقون محالهم يوم الأحد لارتباط نشاطهم بالمصارف وبالحركة التجارية العامة. وبالنسبة لوظائف الإدارة العليا، فليس فى القوانين ما يمنع غير المسلم من الترقى لأعلاها، ولكن وظائف مديرى الأقاليم بالذات المحافظين «لم يشغلها إلى الآن غير مسلم»، برغم أن الأقباط يشغلون وظائف أعلى منها كقضاة محكمة الاستئناف ووكلاء الوزارات والوزراء ورؤساء الوزارات. وتفسير ذلك أن «الحكام الإداريين يلزمهم كثيراً فى تصريف الأمور نفوذهم الذاتى أكثر من قوة القانون.. إن الرجل لا يتم له هذا السلطان على محكوميه فى حكومة كالحكومة المصرية إلا إذا اعتقد الناس فيه عدم التحيز لطائفة دون طائفة، وأقرب الناس إلى ذلك من الحكام هم المسلمون، لا لأنهم مسلمون، بل لأن التعصب والتحيز لا يكون من شعار أفراد الأكثرية الدينية». والأقلية الدينية إذا أحبت ألا تفنى فى الأكثرية فهى تجتهد فى إثبات ذاتها، «ولا تفتأ تعطى كل يوم مثلا جديداً على تضامنها. ولقد يؤدى الإفراط فى التضامن إلى الوقوع فيما لا يتفق مع نزاهة الحاكم، وذلك أمر يكاد يكون عامًا فى جميع الأقليات الدينية»، وإن وجدت أمثلة على نزاهة بعض كبار الموظفين الأقباط وعدم تحيزهم. وإذا كانت الحكومة تخشى فى التوظف للإدارة العليا من إفراط التضامن بين الأقلية، فقد أثبت المؤتمر القبطى الأخير صدق هذه النظرة وأعطاها برهانًا على صحتها.

وإن الأقباط إذ يطالبون بتأكيد جماعتهم القبطية فى التمثيل النيابى واستغلال ضريبة الخمسة فى المائة، وبفناء قبطيتهم فى الوظائف، إنما يدلون بذلك على تذرعهم بالذرائع للاختصاص بالسلطة. وإن ظنهم خاطئ فى أن الاحتلال الإنكليزى يمكن أن يرضيهم فيمحو تقاليد البلاد ومظاهر العدل والمساواة. وإن نسبتهم العددية لا تجاوز ٦,٤٣٪، وثرواتهم لا تجاوز ١٠٪، ونسبتهم فى نظارة

المعارف ٦٪، وفى نظارة الداخلية ٦١ , ٥٩٪(*) (ونسبة رواتبهم فيها ٢٨ , ٤٠٪)، ونسبتهم فى نظارة الحقانية ١٥٪ (ونسبة رواتبهم ٥ , ١٤٪) وفى نظارة المالية ٤٦٪، فضلا عن الصيارفة (وهم محصلوا ضرائب الأراضى الزراعية) الذين يبلغون ١٨٧٧ صرافًا منهم خمسون فقط من المسلمين.

وبالنسبة لمجالس المديريات والتعليم الأهلى، فقد أباح القانون لمجالس المديريات ضرب ضريبة على الأطيان لا تجاوز ٥٪ تصرف على المشروعات والمدارس بالمديرية، ويعارض الأقباط فيما يصرف منها على الكتاتيب. ورد التقرير على هذه المعارضة بأن ليس فى القانون ما يمنع صبيان القبط من التعليم فى الكتاتيب إلا أنها تدرس القرآن، والكتاتيب الإسلامية بنى المسلمون معظمها، وأصول التعليم فيها لا تزال دينية، ويمكن إنشاء كتاتيب مسيحية صرف فى البلاد التى وجد بها عدد كاف من القبط، فلا يصح تعليم القرآن والمسيحية فى كتَّاب واحد، لأن ذلك يفسح للمناقشات الدينية فى أوساط لا يزال يغلب عليها الجهل. وأورد التقرير بيانات إحصائية عن عدد من المديريات، يثبت بها أن حظ الأقباط فى التعليم يبلغ أضعاف ما يدفعونه فى ضريبة الـ ٥٪ المذكورة. فمثلا عدد سكان مديرية القليوبية يبلغ ٤٣٣٥٤٦ منهم ٨٧٠٣ من القبط، ومجموع الضرائب يبلغ ١٣٨٦٨ جنيها يدفع القبط منها ٦٨٩ جنيها فقط. وبالنسبة للتعليم بمدارس وزارة المعارف، فيلزم توضيح الأمر بشأنها برغم أنها ليست مجالا للشكوى. فالمدارس الابتدائية بها ٦٦٣٩ مسلمًا و١٣٤٨ قبطيًا بنسبة ١٧٪. والمدارس الثانوية بها ١٦٢٨ مسلمًا و٥٤١ قبطيًا بنسبة ٦ , ٢٤٪. ونسبة الأقباط فى مدارس الزراعة والفنون والصناعة ٦٢ , ١٢٪، ونسبتهم فى المدارس العالية ٢ , ٢٩٪ ونسبتهم الإجمالية ٢٦ , ١٧٪. وحتى فى المكاتب الأهلية التى يصرف عليها من ريع الأوقاف الإسلامية، فإن عدد التلاميذ فى مدارسها العشرين يبلغ ٤٥٠٥ تلاميذ منهم ٣٥٥١ مسلمًا و٨٦٧ من القبط و٨٧ من أهل الديانات الأخرى.

(*) الرقم غريب، ولكن هكذا ورد بالجداول بأعمال المؤتمر المصرى. ويبدو من التفاصيل الواردة بهذه الجداول أن زيادة النسبة تعود إلى الوظائف المدنية والإدارية الصغيرة فى المديريات، وقد بلغت مثلا فى الغربية نحو ٧٠٪ وفى جرجا نحو ٨٩٪.

وبالنسبة للتمثيل فى المجالس النيابية، ذكر التقرير أن قانون الانتخابات الجارى وقتها، لا يسمح بتمثيل كل أجزاء الأمة، ولكن الأجزاء غير الممثلة هى أجزاء سياسية وليست دينية. وإذا كان الأقباط يريدون تقليد القانون البلجيكى فى تمثيل الأقليات، فإن هذا القانون ينظم تمثيل الأقليات السياسية لا الأقليات الدينية، وإن «الذى يريد الإخاء الحقيقى والمساواة الكاملة بحسب الإمكان، لا ينبغى له أن يدعو إلى بناء كيان سياسى للأقلية الدينية، بل يجب عليه أن يمحو الفروق الدينية تمامًا من الاعتبارات السياسية». وضرب التقرير أمثلة لما يلقاه الأقباط فى الانتخابات بما لا وجه معه للشكوى من معاملة المسلمين لهم، إذ انتخب قبطى فى مركز قليوب ضد أحد كبار الأعيان المسلمين وهو وكيل مجلس شورى القوانين، وانتخب قبطى بمركز السنطة وكل ناخبيه مسلمون، وانتخب قبطى بمركز الصف والناخبون ٤٠ منهم أربعة فقط من القبط، وانتخب قبطى بمركز بنى مزار والناخبون ٥٠ منهم ٥ فقط من القبط، وانتخب قبطى بمركز الفشن والناخبون ٣٦ منهم أربعة فقط من القبط، وانتخب قبطى بمركز ديروط والناخبون ٥٨ منهم ٥ فقط من القبط، وانتخب قبطى بمركز أبو تيج والناخبون ٣٧ منهم ٦ فقط من القبط. وانتخب بالجمعية العمومية نائب قبطى من نائبين لمديرية الجيزة (الناخبون ١٧٣ منهم ؟! قبط)، وقبطى من نائبين لمديرية المنيا (٢٧٣ منهم ٢٤ قبطيًا). وجملة القبط فى الجمعية العمومية ٥ أعضاء من مجموع ٧٦ عضوا بنسبة ٧٪، وجملتهم ٣ بمجلس الشورى من مجموع ٣٠ نائبًا بنسبة ١٠٪.

وبالنسبة لمطلب المؤتمر القبطى جعل الميزانية العامة مصدراً للإنفاق على جميع الموارد، ذكر التقرير أن هذا حاصل بالفعل، وأنه إذا كان المقصود بهذا الطلب كما تردد فى مناقشات المؤتمر القبطى، هو المحاكم الشرعية التى ينفق عليها من الميزانية العامة التى يساهم الأقباط فى إيرادتها، فإن وظيفة المحاكم الشرعية مفتوحة للمتقاضين من المسلمين والأقباط، كمسائل الأوقاف وتسجيل العقود وتقسيم المواريث، فهى مرفق عام، وتزيد إيرادتها على مصروفاتها، ومتوسط الفائض فى السنوات الخمس الأخيرة يبلغ ٤١٧١ جنيهًا.

وبعد هذا الدفاع الهجومى المركز على مطالب المؤتمر القبطى ومسلكه، اتجه التقرير إلى إشاعة روح التهدئة رافضًا العنيف من ردود فعل المغالين من الجانب

«الإسلامى» وميلهم إلى التصعيد ضد الأقباط، «هبوا أن مواطنينا أخطئوا فى تقدير مطالبهم وأخطئوا فى تقدير الحالة الحاضرة، وما يجب أن يضحيه الأفراد والمجاميع أيا كان لونها فى سبيل تعضيد الوحدة القومية، فإن الطريقة الوحيدة لتصحيح هذا الخطإ هى إقناعهم به وإقناع الأمة بوجوب التجاوز عنه. إن الأمة يجب أن تبنى علاقة أفرادها على التسامح من جهة وعلى التضامن من جهة أخرى، ولا يتوافر ذلك إلا إذا عاملت أبناءها جميعًا بما تقتضيه المحبة والرحمة وما يؤكد التآزر على تحصيل المنافع المشتركة. فلنطرح ظهريا كل ما جاء فى مؤتمر الأقباط من دواعى التفريق فى الوحدة القومية، ولنوسع لأخواننا صدورنا، ولنستأصل من نفوس المصريين ذلك الضيق الذى لحقها من جراء ذلك المؤتمر».

«وإنه من الخطإ أن تتشبث العقول بتلك الفكرة التى أنتجها مؤتمر الأقباط، وهى فكرة محاسبتهم لأخذ ما فى أيديهم من المصالح العامة، لأن فى ذلك مجاراة لهم على التفريق.. لأن المسلم والقبطى كلاهما ابن الأمة المصرية، وكلاهما له الحق الكامل فى خدمتها والاعتزاز بتلك الخدمة، وأنها لو رجعت إلى نفسها لشعرت بأنها تحن إلى المسلم والقبطى على السواء. ليست مصر قليلة الواجبات الوطنية ولا هى يعوزها ميدان العمل لخيرها، حتى تشغلها عناصرها بما لا فائدة منه من التنازع على المراكز، والتخاصم على شىء من الحقوق التافهة، بل على الضد من ذلك إن لهذه الأمة الناهضة شئونًا اجتماعية واقتصادية لا تكفى فى تحقيقها مجهوداتنا ولا أضعاف أضعافها، فإن الرقى لا يجىء ولكنه نتيجة متناسبة مع عمل العاملين».

«وكان من الضرر على جامعة الأمة أن تبين ظلامات القبط، وتغمض الأكثرية جفونها على تلك الظلامات، مع القدرة على التذرع إلى كشفها أو كشفها بالفعل، يكون من التهاون فى حقوق الإنسانية، بل التهاون فى حق الوطن، بل التهاون فى حق الذات، أن تترك الأكثرية أقلية مهما كان وصفها مهضومة فى حق من حقوقها، لأن مثل هذا التهاون من أكبر العوامل على العبث بالتضامن الذى هو أساس الوجود القومى.. أما وقد ظهر بالبرهان أن أفراد القبط متمتعون من الحقوق بأكثرية ما يتمتع به بقية الأفراد الآخرين من المصريين، فالواجب على الأقباط أن يرجعوا عن مزج المعتقدات الدينية بالمصالح القومية، وألا يجعلوا من جامعتهم الدينية جامعة سياسية خاصة. والواجب على المسلمين أن يَعُدُّوا المطالب التى تشف عن

هذا الغرض كأن لم تكن . ويسر اللجنة أن تأمل بحق أنه إذا انعقد مثل هذا المؤتمر ، يكون الأقباط إلى جانب المسلمين عاملين فيه للبحث برقى الأمة المصرية جميعها ، حتى يحق القول بأن الدين لله ومصر للمصريين» .

ثم انتقل التقرير فى ختامه إلى قضايا «مصر للمصريين» ، فتكلم عن «حالنا الاجتماعية» والواجبات القومية المطروحة للتطور الاجتماعى وبخاصة تطوير التعليم . وتكلم عن «الحال الاقتصادية» ، عن التجارة والحركة المالية والمصرفية وسيطرة البنوك القائمة وهى أجنبية على الأراضى بالقروض وعلى التجارة بالتمويل ، وأثر ذلك فى تبعية اقتصاد مصر لبلاد العالم وتأثرها بالأزمات العالمية (كأزمة عام ١٩٠٧) ، واقترح إنشاء بنك مصرى ، ينشأ بأموال المصريين المودعة بالبنوك الأخرى وينشئه الخبراء الماليون المصريون الموجودون فعلا .

انتهى التقرير بالجلسة الأولى للمؤتمر ، فكان على طراز عال من الأدب السياسى الرفيع ، هاجم ودافع وأبدى الغضب والحنو ، وأومأ بالتهمة إلى العناصر الأجنبية التى تفيد من الإثارة ، وناقش بعقل وهدوء بما توافر لديه من بيانات ، وإحصاءات ، وفتح فى الجروح لتلتئم على نظافة ، وامتص سخط الساخطين وغلو المغالين فى الجانبين ، ورسم لكل ذلك نطاقًا صارمًا من مبدإ الجامعة الوطنية ارتكز فيه على روح العدل والمساواة . ثم مضى قدمًا فى البحث عن موجبات التطور الاقتصادى والاجتماعى لمصر القومية ، داعيًا الأقباط إلى المشاركة من بعد فى هذا المؤتمر «المصرى» .

وفى الجلسات الخمس التالية ، وزعت الكلمات فى كل جلسة بين الحديث عن «مطالب المؤتمر القبطى» والحديث عن «موجبات التقدم للمجتمع المصرى» . وقل بالتدريج الحديث عن المسألة الأولى ، وزاد الحديث عن الثانية حتى أنهى المؤتمر جلساته بقرارات أقلها عن «مطالب القبط» وأكثرها عن «مطالب مصر» .

بالجلسة الثانية تلا عبد العزيز فهمى ترجمة خطاب للدكتور أباتا رئيس الجمعية الجغرافية المصرية (إيطالى الأصل أقام بمصر نحو نصف قرن) بعنوان «عناصر الجنس المصرى كلها من أصل واحد» . ثم تحدث محمود أبو النصر حديثًا عنيفًا عن «عطلة يوم الأحد» نسب فيه هذا المطلب إلى ما يقصده بعض الطامعين من زعماء القبط إلى

مخالفة الشعور القومى ومناوأة المسلمين بشعار دينى مسيحى غايته البعيدة تحويل الحكومة المصرية عن دينها الرسمى تدريجيّا.

ثم تحدث محمد حافظ رمضان عن «العوامل الاجتماعية فى الحركة القبطية» فطمأن الحاضرين بأن الحركة الراهنة هى كالعاصفة الرملية يتلوها الصفاء، وقال: «أرجو ألا تكونوا قساة على ما فرط من إخوانكم فى الوطنية وألا تكونوا ضعافًا أمامهم»، «وأن من لم يسلم من القبط ظل فى عزلته، وأخذتهم الهواجس من ضعفهم وتدرجت أوهامهم بأن نصيبهم من النفع العام قليل فاهتموا بمصالحهم الخاصة وحدها»، «وسرعان ما يقفون فى صفوف القوى إذا لاح لهم منه أمل فى نصرتهم ولو كان أجنبيًا فاتحًا مستعمرًا». ثم ذكر أن الأقباط «إلينا أقرب منهم إلى المسيحية الغربية، كما أننا نحن أقرب إليهم فى الوطنية منا إلى كثير من المسلمين فى الأقطار النائية»، «إنهم ما زالوا منذ أيام الروم إلى هذه الأيام عائشين بمعزل مؤلفين شبه عصبة خاصة لا تشعر فى صميم قلبها بأن البلاد بلادها ولا تتخذ لها فيها قاعدة سير ولا مرمى أمل سوى المصلحة الخاصة». ثم أشار إلى نقطة مهمة وهى أن المؤتمر القبطى كان موجهًا فى أحد حديه «إلى السير غورست الذى لم يرضهم بإعلانه أنهم حاصلون على ما فوق حقهم». وانتهى بأن علاج الأمر جميعه يكون بنشر التعليم الصحيح وعدم التفريق فى الحقوق.

وقد أشار صالح حمدى حماد فى الكلمة التالية، إلى أن الأقباط عقدوا مؤتمرهم بعد أن عز عليهم ما ذكره المعتمد البريطانى إلدن غورست من أن لا حيف واقع على الأقباط. وتحدث عن الصيغة الإسلامية للحكومة المصرية وناقش مطالب المؤتمر القبطى، ومسلك الصحف إذ تطعن الصحف القبطية فى المسلمين وتشوه سمعتهم، وتكيل الصحف الإسلامية المطاعن للأقباط، ويخرج الهزلى منها عن حد الذوق السليم فى انتقاد الأقباط، مما يوسع شقة الخلاف. وطالب الصحافة بأن تحرص على جمع الشمل وتقوية روابط التضامن الوطنى بالذود عن مصالح الفريقين معًا، وأن الدين يأمرنا بأن يكون لهم مالنا وعليهم ما علينا.

وانتهت الجلسة الثانية بكلمة إبراهيم الغزالى «نظرة عامة حول مؤتمر الأقباط» ذكر بها: «لقد تنبه لتلك المضار أغلب مواطنينا الأقباط فلم يشتركوا فى المؤتمر

القبطى مقدرين الوحدة الوطنية حق قدرها . . أدرك غبطة البطريرك، ذلك الرجل العظيم الذى عرك الدهر زمنًا فتجلت له الحقائق، فنصح القائمين بأمر هذا المؤتمر بأن يعقدوه فى مصر ليطلع على عملهم ويقرهم على الحسن منها ويرجعهم على الضار، فلم يتبعوا نصحه» : وإن ملك الإنجليز تكلم عند تتويجه عن الصيغة البروتستانتية لبلاده برغم من فيها من كاثوليك. وذكر أنه كان الأولى من رجال المؤتمر القبطى أن يحافظوا على فروض صومهم الكبير الذى اتفق زمانه مع المؤتمر، وهاجم أخنوخ فانوس، وأن سياسة التوظف تقوم على الكفاءة وحدها، إلا بالنسبة لبعض الوظائف الإدارية ذات الاحتكاك المباشر بالأهالى كالمديرين والمأمورين خشية تحيز أهل الملة لملتهم إن تولوا منها وظيفة.

وبالجلسة الثالثة، تكلم أحمد عبد اللطيف عن «الأقلية الدينية والمجالس النيابية». فأعلن تشجيعه لقيام الأحزاب ذات الاتجاهات السياسية المختلفة، ولكن «لا نقبل أن يكون فى مصر حزب سياسى يجمع شتات الأقباط، أمام حزب إسلامى يجمع شتات المسلمين . . لا نقبل أبدًا ما يرمى إليه مؤتمر أسيوط من جعل سياسة هذه الأمة مبنية على الفوارق الدينية . . فليكن مبدؤنا . . لا وطن للدين ولا دين للوطن، عقائدنا جميعًا لله وهذا الوطن للمصريين على السواء». وهاجم خطباء مؤتمر أسيوط الذين ينادون ظاهريًا بالأخوة بين الأقباط والمسلمين و«لا يريدون للأقباط إلا ما بقى بيد المسلمين». وأرجع أسباب حركة المؤتمر إلى تهاون المسلمين وتسامح الحركة، وإلى إغراء المرسلين البروتستانت، وإلى توهم الأقباط أن الإنجليز سينصرونهم على المسلمين، وإلى عدم تقدير القائمين بهذه الحركة لمسئوليتها حق التقدير. وذكر أن الحكومة وضعت أساس «الجامعة القبطية»، إذ تركت لهم أوقافهم ورتبت لهم محاكمهم وخصتهم فى مجلس الشورى بثلاثة مقاعد. «أما المرسلون البروتستانت فإنهم لما أرادوا نشر مذهبهم بين الأقباط اتخذوا السياسة وسيلة لذلك، فجعلوا يفهمون الأقباط بأن دخولهم فى هذا المذهب يؤكد الرابطة الدينية بينهم وبين المحتلين وغيرهم من الدول الغربية فتتعصب هذه الدول لهم على المسلمين». وأما عدم تقدير المسئولية فإن القائمين على هذه الحركة «هم عدد ضئيل من الأقباط امتلأت جيوبهم وضعفت العاطفة الوطنية فى نفوس بعضهم

بانتمـائهم إلى دول أجنبيـة . . لـم يفكروا لا فى الفـلاح القـبطى ولا فى الموظف القبطى . . ».

ثم تكلم عن تاريخ الانقسامات الدينية وما جرته من ويلات على أوربا، «فأنتم ترون أيها السادة ـ أن الأحزاب السياسية قد قامت على أنقاض تلك الأحزاب الدينية التى لقيت أوربا من أهوالها ما لقيت، فهل يريد إخواننا الأقباط أن نتقهقر إلى القرن السادس عشر لنعمل نقيض ما عمل السلف؟! . . ». وذكر أن الأقباط، يمثلون نحو ٧٪ من السكان، وفى مصر ٢٣٣ عضواً بالمجالس النيابية منهم: ١٠ من القبط، أى أقل بنحو ٦ عن نسبتهم العددية «والفارق ضئيل على كل حال». ولاحظ أن النواب الأقباط بالمديريات يقلون حيث تشتد العصبية القبطية ويزيدون أينما اندمجوا مع المسلمين، ودلل على الوضع الأول بمديريتى جرجا وأسيوط، وعلى الوضع الثانى بمديرية المنيا، وأن ليس من مصلحة الأقباط التمثيل النسبى، لأن الأغلبية العظمى فى جانب المسلمين دائمًا، وفى السياسة تتبادل الأحزاب أوضاع الأغلبية والأقلية، أما فى الدين فلا مطمع للأقلية أن تصير غالبية.

وختم كلمته بقوله: «للأقباط فى كلمة (مصرى) جزء شائع فى مجموع حروفها، لهم فى كل حرف منها نصيب. إذا قرأت هذه الكلمة قرأتها (مسلمًا) وقرأتها (قبطيًا)، ولكنك إذا فصلت للأقباط نصيبهم فيها فصلت شكلا لا يقرأ ولا يفيد».

ثم تكلم الشيخ عبد العزيز جاويش عن «جعل الخزانة العامة مصدراً للإنفاق على جميع المرافق المصرية على السواء»، ناقش مطالب مؤتمر الأقباط فى هذا الشأن. ثم تلاه إبراهيم الهلباوى عن «إسناد الوظائف للأكفاء»، فعمل على تفنيد ما يذكره «الأقباط» من أنهم كانوا يتمتعون بالمساواة فى تولى الوظائف الكبرى أيام محمد على وخلفائه حتى جاء الاحتلال البريطانى فحرمهم منها. وجهد الهلباوى فى إثبات أن الأمر على العكس من ذلك، كما لو أن واجبه أو واجب المؤتمر الدفاع عن سياسات الاحتلال البريطانى فى مواجهة حكومات العهد السابق على الاحتلال. وذكر أن هذا الوضع الذى يضع الأقباط به مسألتهم، يعنى أن الحكومة وهى إسلامية محضة لا نفوذ عليها للأجنبى المسيحى، كانت أكثر إنصافًا لهم،

وينتج عن هذا أن الإنجليز أميل إلى المسلمين وأبر بهم منهم بالأقباط، وأن القبط يفضلون حكومة الزمن القديم. ثم مضى الخطيب يدحض هذه الفكرة التى «تستفز عطف الإنكليزى والمسلم معًا.. ليستحق (القبطى) المحبة من أخيه المسلم والمعونة له ويستحق العطف من الإنجليزى..».

واختتمت الجلسة الثالثة بكلمتين فى الشئون الاجتماعية المصرية، لم ترد فى أى منهما أى إشارة إلى موضوع الأقباط والمسلمين ولا مطالب المؤتمر القبطى. أولاهما تقرير باحثة البادية فى وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية، والثانية تقرير لمحمد أبو شادى المحامى عن «التعليم العام» تحدث فيه عن وسائل نشر التعليم وإصلاحه.

وبالجلسة الرابعة، تلا الشيخ على يوسف صاحب جريدة المؤيد تقريره عن «التعليم فى مصر وحظ المسلمين والأقباط منه» (كان تقريراً بالغ الطول تناوب على قراءته على يوسف نفسه ثم عبد العزيز فهمى ثم محمود أبو النصر)، وكان تقريره شديداً على الأقباط، رفض فيه ما أسماه زعم الأقباط أنهم أكفأ من المسلمين، وذكر أن المصريين جميعًا مسلمين وأقباطا من أصل واحد، وهذا سبب اتحادهم وائتلافهم العظيم وامتزاجهم أمة واحدة فى جميع الصفات والعادات، والأخلاق. ثم أنكر أن الأقباط ساهموا فى نهضة مصر الحديثة خلال القرن التاسع عشر، ودلل على ذلك بخلو بعثات محمد على وخلفائه حتى إسماعيل من القبط، برغم اشتراك المسلمين والجركس والأرمن وغيرهم فى هذه البعثات، وخلو المدارس الحديثة منهم حتى الثمانينيات تقريبًا، وأورد بيانات تفصيلية عن ذلك بالنسبة لعدد الخريجين من كل مدرسة منذ إنشائها حتى سنة ١٩١٠، منها مدارس الحقوق والطب والهندسة والمعلمين. ثم أورد إحصاءات تفصيلية عن عدد القبط فى المدارس الحالية منذ سنة ١٩٠٠، سواء مدارس الحكومة أو المكاتب الأهلية أو مدارس الأوقاف والكتاتيب. ثم طلب فى النهاية قصر تعليم الدين فى مدارس الحكومة على الدين الإسلامى وحده وإبطال تعليم الدين المسيحى بها.

وبعد كلمة على يوسف انتقل المؤتمر إلى سماع كلمات تتعلق بالنهضة المصرية العامة فى الشئون الاجتماعية والاقتصادية، فتحدث على الشمسى عن «التعليم العملى»، دعا فيها إلى إنشاء مدارس صناعية وزراعية عملية وإضافة هذه المواد إلى

الكتاتيب. وختم كلمته بقوله: «إنى لا أريد أن أعتقد لحظة واحدة أنكم لا تجتمعون إلا لمناقشة مطالب فئة منا لها ما لنا وعليها ما علينا، ثم ينفض هذا الجمع الذى يمثل الثروة والعلم فى مصر، بدون أن ينظر فى المسائل الحيوية التى ترقى بلادنا. .».

ثم تحدث إبراهيم رمزى عن «الصناعة فى مصر» بدأها بقوله: «سلام على المؤتمر المصرى لا لأنه مؤتمر دينى إسلامى قام ليشد أزر هذا الدين ويقوى عصبيته ويبين للناس أصوله وفروعه، ليتغلب على غيره من الأديان التى يدين بها المصريون، بل لأنه اجتماع عام مصرى يبحث فى أمور الدنيا لم يسبق له مثيل فى بلادنا. فهو فتح جديد ومصلحة عامة تعود على الوطن وأهله بالخير العظيم إذا أحسن المجتمعون صنعًا. .». ثم صرف كلمته كلها إلى تطوير الصناعة ونظم الشركات التى تُعَدُّ الشكل التنظيمى الاقتصادى الذى يمكن من جمع إمكانات التمويل، وتحدث عن «شركة التمدن الصناعى» وإنشائها وطريقة معالجتها لمشكلات العمال وإشراكها لهم فى أسهمها.

ثم تكلم إبراهيم كحيل فعرض على المؤتمر السعى لتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الأجنبية، بما يمكن مصر من فرض الحماية الجمركية لصالح صناعاتها الوطنية، وخفض الرسوم على المواد الخام تشجيعًا للصناعة، وتعديل رسوم نقل البضائع بالسكة الحديد حماية لصغار التجار. ثم أعقبه محمد يوسف المحامى، فتحدث عن «ترك بدع المآتم والمقابر» والعادات البالية ذات الأثر الاقتصادى الضار فيما تؤدى إليه من إنفاق للمال فيما لا يفيد. ثم قدم عبد الستار الباسل تقريراً «فى الإصلاح القضائى»، ثم عبد الخالق مدكور عن «وسيلة التجارة والصناعة فى مصر» دعا الأغنياء أن يسحبوا أموالهم المودعة بالبنوك الأجنبية ويستغلوها فى تأسيس شركات تجارية.

وبدأت الجلسة الخامسة بكلمة الشيخ عبد العزيز جاويش عن «وجوب مراعاة أحوال الزمان والمكان فى تطبيق أحكام الشريعة الغراء»، دعا فيها إلى تفتيح أبواب الاجتهاد. ثم كلمة يوسف نحاس التى ألقاها عبد العزيز فهمى عن «حالة مصر الاقتصادية والمالية»، أشار فيها إلى ما يعانيه المزارع المصرى من جراء الاقتراض من البنوك الأجنبية وما يبهظه من فوائد عالية، وأن علاج هذه المشكلة هى إنشاء

مصارف وطنية للإقراض وجمعيات تعاونية زراعية، لتنقذ مصر من الاحتلال المالى، الذى هو أشد وطأة من الاحتلال العسكرى، ونبه إلى خطر الدين العقارى على الثروة العقارية، ودعا الأغنياء إلى شراء أسهم وسندات الديون الحكومية (الدين الموحد). ثم تكلم عمر لطفى عن «التعاون المالى والنقابات» فأسهب فى شرح أهمية النظام التعاونى، وتجارب مصر والدول الأخرى فى هذا الشأن. ثم محمود أبو النصر الذى تحدث عن «نوع من الشركات الاقتصادية ـ مستودعات التأمين» شرح فيه أهمية نظام التأمين ودعا إليه.

وفى الجلسة ذاتها تحدث أحمد لطفى المحامى عن «الطرق المؤدية لحسن الوفاق بين جميع عناصر الأمة وطبقاتها»، ذكر فيها أن توثيق الروابط بين عناصر الأمة لا يقتصر على المسلمين والأقباط، وذكر أن «من أهم مطالب المؤتمر أن يبحث فى الوسائل المؤدية لمنع ما يمكن أن يحدث من صبغ الطوائف أعمالها العامة بصبغة الدين، وذلك حتى يعيش الناس فى مصر بسلام ولا يشغلهم فى اتفاقهم واختلافهم غير مرافق البلاد ومصالحها». ثم بين وسائل حسن الوفاق بين المسلمين والأقباط، ومنها: توحيد أسس التربية والتعليم بأن يكون هو محبة الوطن فينشأ المصريون على حب المساواة والعدل ونسيان المعصية، ومراقبة التبشير وأن يكون «الطعن على دين الغير محرمًا ومعاقبًا عليه»، وتأسيس نقابة صحافية مصرية لا تدافع فقط عن مصالح الصحف ولكنها تراقب عدم إثارة الصحف ـ سواء قبطية أو إسلامية ـ ما يفضى إلى الإثارة والمنازعات الدينية، وأن يعمل القبط قلبًا وقالبًا على الاندماج فى مجموع الأمة، فلا يتخذون أندية وجمعيات خاصة بهم ولا يستهدفون احتكار الوظائف الكبرى.

وبعد هذه الكلمة، عاد الحديث إلى القضايا العامة، فتحدث هاشم محمد مهنا عن «الربا الفاحش»، ثم محمد على علوبة عن «الربا الفاحش وتأثيره على الحالة الاقتصادية»، ثم أحمد الألفى عن «حالتنا الاقتصادية الزراعية» والديون الزراعية العقارية... إلخ.

انحصرت جلسة الختام السادسة فى مناقشة الاقتراحات والتصويت عليها. وقسمت الاقتراحات قسمين: الأول عن مطالب القبط، والقسم الثانى عن

اقتراحات المؤتمرين وغيرهم (وهى عن اللجنة التنفيذية، والتربية والتعليم، والمسائل الاجتماعية، والمسائل الاقتصادية، واقتراحات أخرى).

وبالنسبة للقسم الأول، قرر المؤتمر بالإجماع ما يلى:

(أ) رفض الحقوق السياسية بين الطوائف الدينية، مع تقرير «أن الأمة المصرية هى فى مجموعها كل لا يقبل التجزئة فى الحقوق السياسية، وأنه مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة فى عقيدتها، فإن للحكومة المصرية دينًا رسميًا واحدًا هو الإسلام.

(ب) رفض أن يكون من الحقوق الدينية لطائفة ما فى مصر عطلة يوم الأحد أو غيره من الأيام، وتقرير الاقتصار على يوم الجمعة عطلة رسمية.

(جـ) ثار النقاش حول الكفاءة العلمية والإدارية والخلقية قاعدة للتعيين فى وظائف الحكومة، فرأى البعض أن يكون التعيين حسب النسبة العددية، وطالب آخر أن يكون التعيين بالكفاءة مع حفظ الوظائف الكبرى للمسلمين، فأجاب عبدالعزيز فهمى: «الأمة المصرية كل لا يقبل التجزئة» فلا يمكن جعل النسبة العددية قاعدة للتعيين، وهذا يدعو لدوام المنازعات والانقسامات. وقال الشيخ على يوسف إنه مع سبق تقرير أن الحكومة إسلامية، فإن جعل الوظائف بالنسبة العددية يقسم الحكومة قسمين بما لا يتفق مع المصلحة. وقال البعض بوجوب بقاء التقليد الحالى فلا يعين مدير قبطى. وقال الشيخ جاويش إنه يصعب أن تنال الأقلية ثقة الأكثرية لميل الأقلية إلى تعضيد طائفتها. ثم تقرر بالإجماع أن تكون الكفاءة هى قاعدة التعيين. كما وافق على «أن القبط تجاوزوا فيما نالوه من الوظائف الحد المعقول، ولفت نظر الحكومة إلى تحقيق أسباب امتلاء الكثير من مصالحها بالموظفين الأقباط مع وجود الأكفاء من المسلمين وغيرهم من المصريين.. والسعى لدى الحكومة لإعادة اللجنة المستديمة بنظارة المعارف لامتحان طالبى التوظف حتى لا يقع مثل هذا الغبن مستقبلا».

(د) رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائف دينية دائرة خاصة بها، مع تقرير أن يبقى حق الانتخاب شائعًا بين المصريين، وأن يكون للكفاءة العلمية حظ أوفر فى المجالس النيابية (مقصود به إسقاط النصاب المالى لجواز الترشيح فى المجالس النيابية).

(هـ) رفض إعطاء كل طائفة ما تجبيه منها مجالس المديريات من ضريبة الـ ٥٪، وتقرير أن الأقباط متمتعون فى التعليم بجميع أنواعه بأكثر مما يتفق مع نسبتهم العددية ونسبة ما يؤدون من الضرائب.

(و) رفض مطالبة الأقباط الحكومة بصفتهم الدينية أن تنفق من خزينتها العمومية على مرافقهم الطائفية.

وبالنسبة للقسم الثانى، فقد حاول المؤتمرون أن ينشئوا من المؤتمر تنظيمًا دائمًا، بذريعة أن تنفيذ قرارات المؤتمر بقسميها يحتاج إلى لجنة دائمة تباشره، وقد انحلت اللجنة التحضيرية له بانعقاد المؤتمر، فقدم خمسة عشر عضواً اقتراحًا ليقرر المؤتمر نصب اللجنة التحضيرية لجنة تنفيذية تستمر بعده، ويكون من جملة وظائف هذه اللجنة دعوة المؤتمر للاجتماع عند الاقتضاء، وأن تنتخب لها مجلس إدارة، وأن تضم إليها من تؤمل فيه المساعدة فى مهمتها (ويبدو أن الترخيص للجنة بأن تضم أعضاء جدداً إليها كان مقصوداً به منحها الصلاحية للإفساح فى عضويتها للأعضاء القبط حسبما دعا تقرير اللجنة التحضرية في صدد اجتماعات المؤتمر) . وحدثت مناقشة حول كيفية انتخاب اللجنة، ثم ووفق على الاقتراح السابق بإجماع المؤتمر عدا عشرين عضواً.

وقدم للمؤتمر ١٣ اقتراحًا تفصيليا حول مسائل التربية والتعليم، فوافق على البعض وأحال البعض الآخر إلى اللجنة التنفيذية، وقدم إليه ١٥ اقتراحًا حول المسائل الاجتماعية كالملاجئ والمستشفيات وحرية المرأة والقضاء على البدع، فقرر قبولها أو إحالتها إلى اللجنة التنفيذية. وقدم إليه ١١ اقتراحًا حول المسائل الاقتصادية: أولها إنشاء مصرف وطنى مصرى برءوس أموال مصرية، فقوبل بالتصفيق ثم ووفق عليه بالإجماع، وكلفت اللجنة التنفيذية بالبدء فى تنفيذه. والقرار الثانى عن حماية الأهالى من الربا الفاحش، والسادس عن تعضيد التعاونيات الزراعية، والسابع عن إنشاء مستودعات التأمين. والثامن عن إنشاء نظارة خاصة للزراعة، والعاشر عن حماية الصناعة الوطنية بتأسيس الشركات الصناعية وتعضيد الموجودة منها، مع إصلاح التعريفة الجمركية وخفض رسوم النقل بسكة الحديد، والحادى عشر «السعى لدى الحكومة لسن قانون خاص للعمال

لحماية مصالحهم بسبب ما يحصل لهم من عوارض فى أثناء العمل وتحديد ساعات العمل وإنشاء محاكم للفصل فى المنازعات بين العمال وأصحاب العمل». ثم أصدر قرارات أخرى تتعلق بتحسين حالة الرى ونشر التعليم ببلاد النوبة. . . إلخ.

والملاحظ أنه فيما عدا المطالبة بعطلة يوم الأحد، فإن جوهر قرارات المؤتمر المصرى (الإسلامى) يماثل قرارات المؤتمر القبطى فى جوهرها، وفيما تبناه كل منهما من منهج يصدر عن المنطلق الوطنى فى رسم سياسة الدولة وبناء أجهزتها ونشاط مؤسساتها. وحتى بالنسبة لعطلة يوم الأحد، فقد أتت إشارة تقرير المؤتمر إلى أنها مطبقة فعلا على المسلمين أنفسهم فى بعض مجالات النشاط الاقتصادى، أتت دليلاً على نظر المؤتمر إلى هذا الأمر بعين الضرورات والمصالح لا بالنظر إلى الدين فى ذاته. وبالنسبة للتمثيل النيابى كان اقتراح المؤتمر هو تقريبًا ذات الاقتراح الذى طرحه مرقس حنا بالنسبة لشيوع حق الانتخاب مع مراعاة الكفاءة العلمية، الأمر الذى يؤكد أن هذا المطلب كان يتخذ سمته من الأوضاع الطبقية والاجتماعية لا من الوضع الطائفى. كان للطفى السيد وعبد العزيز فهمى والمكباتى وغيرهم من المستنيرين أثر كبير فى نشاط المؤتمر وأعماله، كما كان لحافظ رمضان من الحزب الوطنى ذات الأثر. واستطاع هذا الاتجاه المستنير أن يقود دفة المؤتمر إلى ما يؤكد الوحدة الوطنية وارتكازها على قاعدتى التسامح والتضامن.

ويبدو صحيحًا تمامًا ما ذكره الدكتور محمد محمد حسين فى تعليقه على الشقاق الطائفى والمؤتمرين السابقين، إذ قال[٣٥]: «لم تكن هذه المحنة شرًا خالصًا كما يبدو من هذا العرض. فقد وضعت هذه الخصومة السافرة حدًا لسوء الظن المتبادل بين الفريقين، وكانت تنفيسًا شفا النفوس. . وفرصة لتصفية ما بين الأخوين من خصومة وعلاجها بطريقة صحيحة، وقد بث كل منهما شكواه وعبر عما يجد وعاتب صاحبه عتابًا إن يكن عنيفًا قاسيًا خشنًا فى بعض الأحيان، فقد انتهى باعتذار كل منهما لصاحبه على كل حال. . لذلك نستطيع أن نقول إن هذا الشر المستطير كان نقطة البداية فى خير عميم. وإذا كان من الحق أن هذه الخصومة كانت قمة العنف فى النزاع الذى ينذر بتصدع الجامعة المصرية، فمن الحق أنها كانت فى الوقت نفسه الميلاد الحقيقى لفكرة الوطنية المصرية».

المراجـــع

(١) سعد زغلول: عباس محمود العقاد ص ١٣٥ .

(٢) مذكرات محمد فريد المنشورة فى كتاب «كفاح شعب مصر» لمحمد صبيح .

(٣) الأدب القبطى: محمد سيد كيلانى. ص ١١٦ ـ وهو كتاب مفيد جداً فى هذا المجال. كشف من صحف هذه الفترة عن مادة غزيرة، وأتى منها بمقتطفات كثيرة، وتتبع المعارك الصحفية فى هذا المجال بجهد كبير .

(٤) أدب المقالة الصحفية فى مصر. الجزء الثامن: عبد اللطيف حمزة. ص ٦٧ .

(٥) محمد فريد: عبد الرحمن الرافعى ـ ص ٨٥ .

(٦) مذكراتى فى نصف قرن ـ الجزء الثانى، القسم الثانى. . أحمد شفيق ـ ص ٢١٢ .

(٧) يراجع كتاب الأدب القبطى: محمد سيد كيلانى، خاصة الصفحات ٨٣، ١٢٤، ١٣٠، ١٣١ .

(٨) نشر البرنامج فى مجلة الطليعة ـ عدد فبراير سنة ١٩٦٥ .

(٩) الأقباط فى القرن العشرين ـ الجزء الثانى: رمزى تادرس ـ ص ١١، ١٢ .

(١٠) المرجع السابق ص ٧.

(١١) المرجع السابق ص ١٥ .

(١٢) الأدب القبطى: محمد سيد كيلانى، ص ٨٠ ـ إلخ، ديوان عبد الرحمن شكرى ص ٤٠، الشوقيات الجزء الثالث ص ١٤٤ .

(١٣) الأدب القبطى: محمد سيد كيلانى ص ٨٦، ٨٧ .

(١٤) محمد فريد: عبد الرحمن الرافعى. ص ٥١ .

(١٥) الأدب القبطى: محمد سيد كيلانى. ص ٨٥، ٨٦، ١٢٩ .

(١٦) الأمانى الوطنية والمشكلات المصرية فى الصحف الفرنسية: د. محمود نجيب أبو الليل ص ١٢٦ ـ ١٢٩ .

(١٧) مذكراتى فى نصف قرن. الجزء الثانى. القسم الثانى: أحمد شفيق ص ٢١٤ .

(١٨) يراجع فى ذلك: مذكرات قلينى فهمى. الجزء الأول ص ١١٠، ردود على مطالب القبط محمد أبو شادى، الأدب القبطى: محمد سيد كيلانى ص ١٠٢ ـ ١٠٥ . توفيق حبيب ـ تذكار المؤتمر القبطى الأول ص ٣٤، ٣٥، ص ٣٦.

(١٩) مذكرات قلينى فهمى. ص ١٠٨ ـ ١١١ .

(٢٠) تذكار المؤتمر القبطى الأول. ص ٣٧، ٢٦٧، ٢٨١ .

(٢١) تذكار المؤتمر القبطى الأول. ص ٦٩ .

(٢٢) تذكار المؤتمر القبطى الأول. ص ٩٩، ١٠٠ .

(٢٣) ردود على مطالب القبط. محمد أبو شادى، محمد فريد: عبد الرحمن الرافعى بالنسبة للظروف السياسية العامة لعامى ١٩٠٩، ١٩١٠ .

(٢٤) مذكراتى فى نصف قرن. الجزء الثانى. القسم الثانى: أحمد شفيق ص ٢٤٤ .

(٢٥) تذكار المؤتمر القبطى الأول ص ٦٤ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٠، ٣٣، ١٠٢ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٤٩، ٥٠-٥٣ .

(٢٨) المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢٩) أقباط ومسلمون. جاك تاجر ص ٢٥٢ .

(٣٠) مذكرات قلينى فهمى. الجزء الأول ص ١١١ .

(٣١) مذكراتى فى نصف قرن. الجزء الثانى. القسم الثانى: أحمد شفيق ص ٢٤٥ .

(٣٢) تذكار المؤتمر القبطى الأول. ص ٢٩٢. الخ.

(٣٣) تذكار. . المرجع السابق ص ٢٩٧-٣٠٢.

(٣٤) المؤتمر المصرى الأول. مجموعة أعمال المؤتمر المصرى الأول المنعقد بهليوبولس (من ضواحى القاهرة). من يوم السبت ٣٠ من ربيع الثانى سنة ١٣٢٩ (٢٩ من إبريل سنة ١٩١١) إلى يوم الأربعاء ٤ من جمادى الأولى سنة ١٣٢٩ (٤ من مايو سنة ١٩١١). المطبعة الأميرية سنة ١٩١١ .
وهو المرجع الذى استندنا إليه فى مراجعة ما دار بالمؤتمر وفقًا للعرض الوارد فى المتن.

(٣٥) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر: د. محمد محمد حسين-ص ١١٩، ١٢٠ .

السياسة البريطانية
والتفرقة الطائفية

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ليس مما يدخل فى حدود هذه الدراسة، تتبع العلاقات بين قبط مصر ومسلميها عبر التاريخ، ولكنها قاصرة على تتبع هذه العلاقات فى مصر الحديثة منذ القرن التاسع عشر. وغالب الاهتمام فيها هو بتتبع خيوط الامتزاج بين العنصرين الدينيين لبناء الدولة الحديثة: وتتمثل خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين فى هذا المجال، أن الامتزاج كان يسير بخطى سريعة بقدر ما تبنى مؤسسات الدولة على قاعدة الوطنية وعلى أساس الانتماء القومى، باعتباره واحداً من الانتماءات التى تقوم عليها الجماعات السياسية، وهو الانتماء الذى تقوى به قوى التماسك بين المصريين، وأنه بقدر ما يحصل من تقدم فى بناء المؤسسات الحديثة للدولة ولغيرها من الجماعات السياسية والاجتماعية، بقدر ما تختفى الصفات الشخصية والخصائص الذاتية فى تكوين هذه المؤسسات وفى نشاطها. وقد سبقت الإشارة، إلى بعض الأسس العامة للتكوين الحضارى والتاريخى للشعب المصرى بشقيه، وهو التكوين الكامل الذى سمح باندماج عنصرى الأمة وبناء الدولة الحديثة فى سرعة وسهولة نسبية لم توات كثيرا من الشعوب الأخرى فى ذات المرحلة من مراحل تطورها التاريخى كالهند مثلا. كما سبقت الإشارة إلى أن هذا التكوين المتكامل قد استطاع أن يصمد أمام محاولات التفرقة والشقاق، التى عمل على إثارتها كل من الاحتلال البريطانى وحكومات الاستبداد، وبقايا نظم المؤسسات الشخصية فى بناء أجهزة الدولة والسلطات. كما سبقت الإشارة إلى خيط التطور القومى فى الفكر السياسى المصرى ممثلا فى الكتابات السياسية والمواقف السياسية لأعلام التجديد المصريين فى خواتيم القرن الماضى وفواتيح هذا القرن.

وإذا كان الامتزاج بين العنصرين الدينيين للشعب يجد له أساسًا وطيدا فى التكوين القديم للشعب المصرى والترابط التاريخى بين مجاميعه، فقد دل التاريخ

الحديث على أن تحقيق هذا الامتزاج كاملا كان رهينا بنمو الحركة الديمقراطية، وبالبناء الديمقراطى لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة. وكانت الوحدة الوطنية رهينة بمفهوم المواطنة للأمة وبالتحقيق الفعلى لهذا الفهم من خلال المبادئ الديمقراطية. كما سبقت الإشارة إلى الأساس الوطنى العام الذى كان يصدر عنه جمهور أقباط مصر، ووقوف غالبيتهم ضد محاولات التفرقة، سواء أتت من جانب بعض القبط أو بعض المسلمين، وإلى التجاوب الذى صادفته هذه المواقف من جانب الغالبية من المستنيرين من المسلمين.

ويتعلق الجزء الحالى من الدراسة، بمحاولة تتبع السياسة البريطانية فى مصر منذ الاحتلال، بالنسبة للأقليات ومدى ارتباط هذه السياسة بالخطة البريطانية العامة فى دوام السيطرة على مصر.

أولا:

أول ما يلاحظ فى هذا الشأن ما سجله «ليدر» فى كتابه «الأبناء المحدثون للفراعنة» الذى أتم كتابته سنة ١٩١٤ ونشر سنة ١٩١٨. ذكر ليدر أنه قبل الاحتلال البريطانى، لم تكن مناصب الحكومة المصرية - ولا المناصب الكبيرة فيها - موصدة الأبواب فى وجه القبط، وأن التاريخ الإسلامى يحمل أمثلة تظهر بجلاء أن الدين لم يكن على الإطلاق عائقا يمنع توظيف الأشخاص الأكثر كفاية فى أعمال الإدارة بغض النظر عن دياناتهم، وأنه تحت حكم الخلفاء والمماليك كان القبط يرقون إلى أعلى مناصب المسئولية فى الدولة، باستثناء الجيش والولاية. ولم يسمع فى عهد محمد على أن أقصى أى شخص أثبت كفاءته، قبطيا كان أو يهوديا، وفى عهده أيضا عرف كثير من القبط عينوا مديرين للمديريات. وفى عهد سعيد وإسماعيل استمر القبط يشغلون مثل هذه الوظائف الرئيسية، وعين منهم إسماعيل فى مناصب «المدعى العام» فى المديريات، وهى مناصب كان شاغلها يرقى بعد فترة إلى مناصب القضاء. ومع الحركة العرابية رقى قبطى لوكالة وزارة الحقانية.

ويذكر المؤلف أن القبط يرون أنه عندما أمسك الإنجليز بالسلطة فى مصر، كان من القبط من يشغل مناصب عليا فى الدولة، ثم لم يمض ربع قرن حتى اختفى أكثر

الرؤساء القبط من الإدارات، وقل عددهم بالتدريج فى مناصب القضاء. وكانت عملية إقصاؤهم وغلق أبواب التعيينات الجديدة أمامهم فى الوظائف الكبيرة. هذه العملية ألقت بالقبط فى حالة من اليأس والفتور. ويذكر أنه سمع أمثلة على ذلك وعلى موقف الإنجليز من القبط، سمعها من بعض زملائهم المسلمين. وينقل المؤلف عبارة الأستاذ سايس يقول فيها: «عندما عرفت مصر لأول مرة، فى أيام ما قبل الاحتلال، لم يكن العداء الدينى بين القبط والمسلمين موجودا. كان الجميع سواسية، مصريين[1]». ويقول إنه هو نفسه - قبل الاحتلال بسنة أو اثنتين - رأى كنائس قبطية يبنيها المسلمون، كما رأى مسجدا بناه مالك قبطى، وأنه لم يفشل قط فى رؤية التلاميذ الأقباط فى المدارس المماثلة التى يبنيها المسلمون. ويذكر أن الحجج التى يسوقها المسلمون ضد شغل القبط للوظائف الكبيرة، هى بعينها الحجج التى قدمها الإنجليز وعملوا على ترويجها، فهى ليست فكرا أصيلا لدى المسلمين. ومن أهم ما يلاحظ أن «ليدر» بدأ حديثه هذا بقوله: إن الإنجليز فى مصر نظروا إلى القبط فيها بذات النظرة التى ينظر بها الأوربيون إلى اليهود فى بلادهم[2].

وتحكى السيدة بوتشر فى كتاب «قصة كنيسة مصر» ما كان القبط يلقونه من سوء المعاملة بوصفهم مجندين فى الجيش بعد أن اتخذ سعيد باشا قراره بتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم. ثم ذكرت دفاعا عن السياسة الإنجليزية فى مصر أن القبط منذ عام ١٨٨٤ قد حرروا من القيود القانونية «الشرعية» كافة. وكانت المؤلفة تصدر فى كتابها عن فكرة أن القبط كانوا يعانون من سوء معاملة المسلمين لهم، وأنه منذ مجىء الاحتلال البريطانى تغير هذا الوضع. ولكنها برغم هذا المنزع، تحدثت عن ظلامات القبط فى عهد الاحتلال قائلة إن هذه الظلامات صارت تتمثل فى تمييز المسلمين عليهم تمييزا مصدره الدين. ثم ذكرت أن هذا التمييز يمارسه الموظفون الكبار المرتبطون بالإنجليز والذين ينتمون إلى الطبقة ذات المصلحة فى إقصاء القبط. ثم ذكرت أن أحد الإنجليز أتى مصر ولديه عزم مسبق على ألا يستخدم إلا المسلمين، وأنه حمل هذا العزم فى التطبيق ونفذه[3]. وورد فى الترجمة العربية لكتاب السيدة بوتشر أن المؤلفة تعنى بهذا الإنجليزى «اللورد كرومر»[4].

ويذكر قرياقص ميخائيل فى كتاب «القبط والمسلمون تحت الحكم البريطانى»: «أن مسألة ظلامات القبط ليست جديدة، وهى فى شكلها الحالى ترجع إلى الأيام

الأولى للاحتلال البريطانى . . إننا لا نطالب بمزايا ولكن بالعدل والمساواة مع المصريين الآخرين، والاشتراك الكامل فى الثمار التى نجمت عن النظام الجديد (يقصد بعد الاحتلال)». وذكر أنه فى عهد الاحتلال أنكر على القبط شغل الوظائف التى كانوا يشغلونها من قبل، و«أن القبطى فقد فعلا كثيرا من وضعه السابق فى مصر. وهو فى خطر يومى من أن يفقد القليل الباقى»(٥). كما كتب يقول: «لم يكن للمسلمين اعتراض على تولى القبط الوظائف الإدارية قبل أن تنشر السلطات البريطانية فكرة أنهم غير أكفاء لهم». إن الأسباب التى أوردها المؤتمر الإسلامى فى هذا الشأن هى ذاتها الأسباب التى ذكرها جورست المعتمد البريطانى فى تقريره(٦). وركز معظم اهتمامه فى مناقشة تقرير جورست والرد عليه.

فى ضوء هذه الشهادات التى ذكرها كتّاب إنجليز أو قبط، يمكن فهم حديث كرومر عن القبط وعلاقة الاحتلال البريطانى بهم مما أورده فى كتابه «مصر الحديثة». وقد وضع كرومر هذا التساؤل: «ما موقف القبط تجاه المصلح الإنجليزى؟». وقال إن هذا التساؤل مفيد ومهم، وإن الرجل الإنجليزى شديد الثقة بقضيته وبالأثر النهائى لنشاطه، وينظر بهذه الثقة إلى العقبات التى فى طريقه وإلى من يرغب فى صداقتهم، وإلى نشاط العناصر المعادية له فى المجتمع المصرى. ثم يتساءل: من أقدر على محالفة الإنجليزى من الجماعة التى ترتبط به برباط الدين والتى قاست من اضطهاد المسلمين لها واضطهاد «الباشا المسلم»؟ وقال: «إن هذه الحجة تبدو صحيحة، ولكن ما دمنا نتعامل مع الشرق غير المنطقى، فلا يجب أن نندهش إذا وجدناها خاطئة، فالحقيقى أن القبطى . . لم يكن ذا مشاعر شديدة الصداقة للمصلح الإنجليزى». وذكر أن السبب فى ذلك أن القبط كانوا ينتظرون من الإنجليز ـ بحكم الجامعة الدينية ـ أن يميزوهم فى المعاملة عن المسلمين، وأن الإنجليز لم يرتضوا هذا التمييز الذى يتنافى مع «العدالة»، وأن القبطى يفهم العدالة بمعنى خاص هو أن يتميز عن غيره. وأشار كرومر إلى استخدام الإنجليز للمسيحيين السوريين وإحلالهم محل القبط فى الإدارات، وسوَّغ ذلك بأن الإنجليزى وجد ـ فى الأيام الأولى للاحتلال ـ أن القبط عامة غير أصدقاء له، وأنهم كانوا يتبعون فى أسلوب الإدارة والمحاسبة طريقة قديمة يحرصون على كتمان أصولها، وقاوموا الإصلاحات الحديثة التى أدخلها الإنجليز فى هذا الشأن. ثم إنه بعد أن استطال أمد

الاحتلال، بدأ القبط يعترفون بمزايا الإدارة البريطانية، وإن بطرس غالى أحد الأقباط الأكفاء البارزين قد شغل منصب وزير الخارجية مدة طويلة من الوقت. وفى صدد تفاؤل كرومر بشأن «إصلاح القبط»، أشار إلى دور بعثات التبشير الأمريكية والمدارس الممتازة التى أنشأتها(٧).

وأهم ما يلاحظ هنا، أن السياسة البريطانية بالنسبة للاختلافات الطائفية فى البلاد التى احتلها الإنجليز، كانت تتميز بالمرونة الشديدة. وأنه إذا كان من المعروف أن السياسة الاستعمارية التقليدية تتحصل عامة فى جذب الأقلية الطائفية والتعاون معها وتمييزها وتجنيد الكثير منها ليكونوا وكلاء لها، مستهدفة بذلك إثارة الشقاق الدينى أو القومى بين الجماعات البشرية المختلفة فى أى بلد. إذا كان ذلك كذلك، فالملاحظ أن الإنجليز كانوا يستهدفون ذات الهدف - على ما سيبين - ولكن بغير حرص على أن تكون وسيلة إثارة الشقاق هى الاعتماد على الأقلية. وفى الهند مثلا، يذكر نهرو أن السياسة البريطانية كانت «تجرى على الحيلولة دون قيام المسلمين والهندوس بعمل مشترك، وعلى تأليب كل طائفة على الأخرى». ولكنها اتبعت فى ذلك أساليب مختلفة. فبعد ثورة سنة ١٨٥٧ عَدَّت المسلمين فى الهند أكثر نضالا وأكثر خطرا عليها «لأن ذكريات حكمهم للهند لا تزال تراودهم. ولأنهم عزفوا عن الثقافة الإنجليزية، فعملت على إقصائهم من وظائف الحكومة واعتمدت على الهندوس الأكثر وداعة. فلما أقبل الهندوس على اللغة الإنجليزية وتفجرت بين مثقفيهم الروح القومية، ولما بدأت هذه الروح تغذى الحركة النضالية بين الهندوس، بينما كان المسلمون متأخرين من الناحية الثقافية، تغيرت السياسة البريطانية وعملت على أن تخص المسلمين بحظوتها لتبعدهم عن الحركة القومية الجديدة. «واستثمرت الحكومة البريطانية الاحتكاكات الطائفية فى السنوات الأولى من القرن العشرين، وعملت على أساسها على توسيع الشقة بين المسلمين والحركة الوطنية الهندوسية التى اتخذت صبغة هجومية نضالية. . ». وقد ذكر فالنتين كيرول فى كتابه «اضطراب الهند» (سنة ١٩١٠): «لعله يمكن القول بثقة إنه لم يسبق لمسلمى الهند أن ربطوا مثل هذا الربط الوثيق بين آمالهم ومطامحهم ومصالحهم وبين استقرار الحكم البريطانى ورسوخه واستمراره»(٨).

وبالنسبة لمصر، فإن حديث كرومر يفهم منه أن النهج الذى «يبدو صحيحا» هو

تحالف الحكم البريطانى مع الأقلية بسبب كونها أقلية، وبسبب ما يجمعها بالاحتلال البريطانى من أواصر الدين الواحد. وأنه مما يفيد الاحتلال أن يعمل بهذا على إثارة التفرقة الطائفية، وأن يكون له من هذه الأقلية «قاعدة سكانية» تدعم قاعدته العسكرية ومراكزها السياسية. ولكن هذا الذى «يبدو صحيحا» قد عدلت عنه السياسة البريطانية، كما صرح كرومر، فلم تعمل على أن تجذب إليها قبط مصر منذ بداية الأمر، وأرجع كرومر السبب فى هذا العدول إلى أمرين هما «لا منطقية الشرق» و«العدالة الإنجليزية تجاه المسلمين». والظاهر من حديثه أن الأمر ليس أمر «عدالة» تجاه المسلمين بقدر ما كان محاولة لاستخدام المسيحيين الشاميين، مصحوبة بمحاولة لاستخدام فئة من القبط ترتبط ببعثات التبشير الأمريكية، وفئة من المسلمين الأغنياء تعلموا فى المدارس الأجنبية. وإذا كانت لا منطقية الشرق التى ظهرت أيضا فى الهند بعد ثورة سنة ١٨٥٧ بإقصاء الأقلية المسلمة، فإن لا منطقية الشرق لم تعد تظهر فى الهند فى أوائل هذا القرن عندما بدأ الإنجليز هناك يعتمدون على المسلمين، كما لم تظهر فى بلاد شرقية أخرى مثل فلسطين. والمهم فى حديث كرومر السابق، أن الاحتلال الإنجليزى لم يجد ترحيبا من القبط عندما بدأ، وأن السياسة البريطانية بادلته ذات الموقف.

ويبدو أن هذه السياسة البريطانية ترجع إلى سببين أساسيين:

أولهما: أن السياسة التقليدية فى الاعتماد على الأقليات، تكون أنجح ما تكون فى البلاد التى تستعر فيها الخلافات الطائفية - دينية كانت أو قومية - بين المجموعات الأساسية من سكان أى بلد. وإذا كان لا يمكن القول بأنه لم تكن توجد فعلا أى خلافات بين قبط مصر ومسلميها قبل الاحتلال، فإن ما يمكن الجزم به فى يسر وبغير نزاع، أن هذه الخلافات لم تكن من الحدة بما كانت عليه فى بلاد أخرى، ولا كانت بالدرجة التى تمكن من نجاح تلك السياسة التقليدية الاستعمارية عند مجىء الاحتلال. ويمكن هنا الإشارة إلى ما يقوله «ألبرت حورانى» فى كتابه «الأقليات فى العالم العربى» من أن الأقباط مصريون كاملون كجيرانهم المسلمين، وأن لهم ذات الانتماءات الوطنية بحكم الشعور وبحكم الضرورة، وأنهم خلال الحكم البريطانى لم يحاولوا قط أن يرموا بثقلهم مع الإنجليز بوصفهم حماة لهم ضد «السيطرة الإسلامية»، وأنه إذا كان صحيحا أن أفرادا من القبط يتعاونون مع الإنجليز، فإن

الكتلة الأساسية من الطائفة قد وقفت بثقلها مع الحركة الوطنية، ومع الحزب الوطني ثم مع الوفد. ويذكر حوراني أنه من المحتمل أن يكون السبب في هذا الموقف يرجع إلى أن القبط تحققوا من أنه عاجلا أو آجلا سيصل الإنجليز إلى تسوية مع الوطنيين[٩].

على أنه يبدو أن هذا السبب غير سليم بتقدير أن الإنجليز كانوا في العشرات الأولى من سنى الاحتلال يعملون على تأييد وجودهم في مصر، وبتقدير أن الاستعمار كان ظاهرة منتشرة في العالم انتشارا لا يبدو وقتها أنه كان سيتقلص في مدى قصير. كما أن السبب الذى يسوقه الأستاذ حوراني لا يفسر أن كثيرا من العناصر السياسية ذات الذكاء وبعد النظر قد تعاونت مع الإنجليز منذ البداية، وظلوا مدافعين عن مصالحهم ومصالح الاحتلال عشرات أخرى من السنين. وعلى العموم، فقد وجد الاحتلال البريطاني القبط على هذا الموقف، كما وجد أنهم يشغلون من وظائف الدولة - باعتراف الكثيرين - مناصب كثيرة بغير أن يسبب ذلك سخطا وتذمرا شديدين بين المسلمين. وأدى هذا بالسياسة الإنجليزية إلى أن تعدل عن المنهج التقليدى وجذب الأقلية إليها، إلى نهج آخر هو العمل الصبور على خلق الخلافات خلقا في المدى الأطول نسبيا..

وتمثلت هذه السياسة، في أن تعمل السلطة البريطانية - من خلال الحكومات المصرية التابعة لها - على أن تستبعد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدريج، وأن تثير في العناصر الحاكمة من أتباعها المسلمين معايير «العدالة الإنجليزية» التى أشار إليها كرومر، والإحساس بالفوارق الدينية، وحق «الأغلبية» في المناصب الرئيسية، مع تقدير أن هذه السياسة ستلتصق تلقائيا بالحكومة المحلية المسلمة، وبهذا يتخلص الإنجليز من العنصر القبطى جزاء ما لم يبد من صداقة لهم، ويعتمدون على جاليات وأقليات أخرى من الشاميين والبروتستانت وغيرهم. ومع الزمن، تثور مشكلة «اضطهاد القبط» أو «استبعاد القبط»، وتتبادل ردود الفعل العشوائية وغير العشوائية، وينمو الإحساس الذاتى لدى كل من القبط والمسلمين، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط إليهم. ثم تثور المشكلة، فتتدخل لعلاجها لصالح القبط لتظهر بمظهر من يحميهم من المسلمين. وقد ذكر كرومر بعد حديثه عن عدم صداقة القبط بالإنجليز في بداية الاحتلال، أنهم مع الوقت «بدءوا يفهمون أنهم يجب أن

يعتمدوا على قدرتهم الخاصة . . ». ثم تحدث عن بطرس غالى بوصفه مثلا بارزاً لهذا الاتجاه الجديد. والمعروف أن بطرس غالى كان من غلاة المتشيعين للإنجليز بين الساسة المصريين، فكان هو المثل الذى يقدم للقبط إشارة إلى أن طريق ازدهار نفوذهم هو طريق الارتباط بالاحتلال.

وقد تعاصرت هذه السياسة مع ما كاد يطرأ من شقاق بين القبط أنفسهم؛ بين اتجاه الكنيسة الذى كان يتزعمه البطريرك كيرلس الخامس وبين اتجاه يرمى إلى تقليص نفوذ البطريرك لصالح المجالس الملية، وذلك فى نهايات القرن التاسع عشر. وكان مصدر الخلاف عوامل متشابكة كثيرة منها ما يرمى إلى ترشيد إدارة أملاك البطريركية وتحضير الجماعة، ومنها ما يرمى إلى إضعاف نواة التجمع القبطى الدينية ممثلة فى سلطة البطريرك، والنواة التى ترمز إلى روح مقاومة القبط ضد نشاط حركات التبشير الرامية إلى تفتيت هذا التجمع الدينى. وأيا كان المضمون الحقيقى لكل من الاتجاهين، فقد كاد أن يكون من آثاره بذر بذور الانقسام بين القبط. وكان بطرس غالى على رأس الاتجاه المناوئ للبطريرك، وأدى الصراع إلى نجاح هذا الاتجاه فى أن يستصدر قرارا بنفى البطريرك وتجريده من سلطاته مدة زادت عن العام.

وبعد أن لاح فى الأفق أن بذور «مسألة قبطية» بدأت تتشكل، عمل الإنجليز على أن يظهروا بمظهر المدافعين عن «الأقليات» فى مصر، وخصوصا عندما نشبت ثورة سنة ١٩١٩، ولكن المحاولة باءت بالفشل بفضل الموقف الوطنى الصارم الذى اتخذته جموع القبط، وبفضل مدى الاستنارة التى اتسمت بها حركة الشعب وقتها وقيادته فى هذه المسألة.

ثانيهما: لم تكن مصر قط مقصورة الأثر على نفسها، أو منغلقة فى حدودها الإقليمية تأثرًا وتأثيراً. كان لمصر قبل الاحتلال وبعده نفوذ دينى ذو فاعلية، وكانت مركزا للإشعاع الثقافى والدينى ومهبطًا للدارسين فى الأزهر والمعاهد من سائر بقاع الخلافة العثمانية، ومن مسلمى الهند والأفغان وشمالى إفريقيا وغيرها. ولا شك فى أن الإنجليز أدركوا أن أى سياسة طائفية تتخذ ضد «مسلمى» مصر، ستترك أصداءها فى نفوس المسلمين من البلاد المختلفة، وستكون عنصراً من عناصر

العرقلة فى وجه النفوذ البريطانى والسياسة البريطانية لدى الأمم الشرقية الأخرى، التى تدين غالبية شعوبها بالإسلام. والمعروف أن الإنجليز لم يحتلوا مصر لذاتها فقط ولكن لموقعها الجغرافى أيضًا، ولمركزها المؤثر فى شعوب الشرق القريبة منها. وفى تلك المرحلة كانت الجامعة الإسلامية الدينية لا تزال ذات تأثير وفاعلية فى قلوب الكثير من هذه الشعوب. ومعاملة المسلمين فى أى بقعة تلقى صداها فى سائرها، فما بال أن تكون هذه المعاملة فى مصر وبخاصة أنها بلد الأزهر والثقافة الدينية الإسلامية؟

وكان للإنجليز، فى خواتيم القرن التاسع عشر وبعدها، سِياسات يريدون تنفيذها للسيطرة على منطقة تمتد من وسط آسيا وتضم الشرق الأوسط، كما كانت لهم مع بدايات هذا القرن سياسة مرسومة تجاه مسلمى الهند للتفريق بينهم وبين الهندوس، وهى سياسة لا يرجح أن تنجح إذا أشيع لدى مسلمى الهند أن الإنجليز يبطشون برُصفاء دينهم فى مصر، مما يلقى لديهم ظلال الشك حول نوايا الإنجليز تجاههم. ونَجاح السياسة البريطانية فى التفرقة بين مسلمى الهند وهندوسها يرتبط بتقوية النزعة الذاتية الانفصالية لدى المسلمين، وهذا لا يتحقق إلا بتقوية الانتماء الدينى لديهم بوصفه رابطة سياسية. وتقوية هذا الانتماء يعنى بالضرورة إرهاف مشاعر مسلمى الهند تجاه المسلمين غير الهنود من رعايا الخلافة العثمانية ومصر وغيرهما. ولهذا لا ينبغى أن تكون سياسة الإنجليز تجاه مسلمى مصر مما قد ينفر مسلمى الهند منها.

ومن جهة ثانية، كانت للإنجليز سياستهم الهادفة لإرث «الرجل العثمانى المريض» وللسيطرة من بعده ـ أو فى أثناء حياته العليلة ـ على أملاك الخلافة العثمانية وشعوبها التى تدين بالإسلام. والرباط الدينى الإسلامى هو أساس قيام الخلافة العثمانية وأساس شرعيتها. لذلك كان الإنجليز على حذر من اتخاذ أى سياسة فى مصر تفهم على أساس العداء أو الاضطهاد للمسلمين حذر أن يزيد السخط ضدها فى مناطق تريد انتزع السيطرة الآجلة عليها من الإمبراطورية العثمانية.

ومن جهة ثالثة، فقد كانت فكرة الجامعة الإسلامية، والارتباط بالخلافة العثمانية، كانت لا تزال ذات أثر فى مصر. وكانت بريطانيا تعمل على إضعاف هذا

الأثر، اقتناصًا لمصر وعزلا لها عن الدولة العثمانية وعن الشعوب الخاضعة لها. وكان اتخاذ أي سياسة تنطوى على نوع من العسف أو الاضطهاد لمسلمى مصر، مما سيترتب عليه ردود فعل فى ازدياد نفوذ فكرة الجامعة الإسلامية داخل مصر، وازدياد مشاعر الاستناد إلى الدولة العثمانية. ولم يكن الإنجليز ليغامروا بتهديد كل هذه المصالح، ولا كانوا يغامرون بالظهور أمام الرأى العام الإسلامى بسياسة ذات لون صليبى تحيى مشاعر العداء للصليبية القديمة، لم يكونوا يغامرون بذلك لقاء كسب غير مضمون النجاح، وهو جذب القبط إليهم والاعتماد عليهم. والحاصل أن القبط - كما لاحظ كرومر وغيره - لم يقابلوا الاحتلال البريطانى بروح الصداقة.

ومن هنا يظهر الأساس لما لاحظه «ليدر» من أن السياسة البريطانية كانت تتجه أو تحاول أن تعمل على تأليف قلوب المسلمين فى مصر. وهذه السياسة هى ذاتها التى حاول نابليون - فور دخوله إلى مصر - أن يطبقها فيها. وهذا هو جوهر ما أسماه كرومر بالعدالة البريطانية تجاه الأغلبية. والحاصل - كما سبقت الإشارة إليه - أن الإنجليز إذ عدلوا عن مناصرة القبط واستخدامهم، عملوا على أن يستخدموا بديلا عنهم مجموعات صغيرة من الشاميين المسيحيين غير ذوى الجذور الوطنية القوية فى مصر أو فى الشام، والذين تمتزج فيهم المسيحية بالغربة الوطنية. كما استخدموا بعض فئات المصريين من ذوى «الشمائل الغربية»، من قبط تعلموا فى مدارس التبشير أو مسلمين تعلموا فى ذات المدارس أو فى المدارس العلمانية الأجنبية. وبهذا استبدل الإنجليز بالركائز الطائفية الدينية، ركائز طبقية من فئات «الذوات» و«الأعيان»، واتخذوا من هؤلاء متكأ لهم فى مصر. ثم عملوا من هذا المتكإ على تقوية المشاعر الذاتية بين المسلمين والقبط، تقوية من شأنها أن تؤدى إلى التفرقة الطائفية، وذلك من خلال حلفائهم من الجانبين المسلم والقبطى.

وقد كتب «ليدر» يقول: إن المسلمين لم يستطيعوا إدراك خطورة هذه السياسة. «كان من الصعب أن يتوقع من الشرقيين أنه عندما يرى المسلمون فرصة فى تولى جميع المناصب الرئيسية فى البلد، أن يفعلوا أى شىء لإقناع الحكام البريطانيين بأن فكرتهم الدبلوماسية المفضلة لهذا الوضع هى سياسة خاطئة معيبة فى الأساس»[١٠]. وذلك يمكن أن يعنى بالمفاهيم الحديثة، أن التنافس البيروقراطى ضيق الأفق قد حال دون إدراك خطورة السياسة البريطانية فى هذا الشأن.

كما ذكر «ليدر» سببا ثانيا لعدم تنبه الرأى العام المسلم لخطورة هذه السياسة، هو أن محمد على كان يعتمد على القبط فى تحصيل الضرائب، وكان يعين منهم معاونين له فى حكمه ذى الطابع الاستبدادى، وأن إدراك هذا الأمر يقدم سببًا لما يمكن أن يشعر به المسلمون من شكوك تجاه تعيين القبط فى المناصب الرئيسية[١١].

ولا شك فى صحة الملاحظتين اللتين سجلهما المؤلف. لكن ما يتعين ملاحظته، أن السبب الأول تقع تبعته على العناصر البيروقراطية من الطبقات الحاكمة من المسلمين، الذين يستبد بهم التنافس للفوز بمزايا المناصب الكبيرة إلى حد الترويج لفكرة «الكفاءة» الدينية وإثارة الفرقة بين مسلمى مصر وقبطها. وأن السبب الثانى تقع تبعته على ذات العناصر من الطبقات الحاكمة من القبط الذين أعانوا حكم محمد على الاستبدادى وحكومات من سبقوه ضد الجماهير.

ثـانيـــا:

الجانب الثانى من السياسة البريطانية تجاه الأقليات فى مصر، يرتبط بمسألة الامتيازات الأجنبية وموقف الإنجليز منها. والحاصل أنه عندما احتل الإنجليز مصر، كانوا يسعون للسيطرة الكاملة عليها. ولكن وجود الامتيازات الأجنبية شكل عقبة قوية فى وجه السيطرة البريطانية الكاملة على مصر، وفى وجه أى إجراءات تتخذها السلطة البريطانية لإعادة بناء جهاز الدولة المصرى على النحو الملائم لسيطرتهم ولمصالحهم. وبعبارة كرومر: «وجدوا أنفسهم (الإنجليز) محصورين فى كل اتجاه بتلك الامتيازات التى كانوا هم مع غيرهم من الأمم الأجنبية يتمتعون بها»[١٢]. ووقفت الامتيازات الأجنبية حجر عثرة فى وجه أى تنظيم أراد الإنجليز وضعه فى نظم الضرائب أو الإدارة أو القضاء، وفى مجال التشريع بصفة خاصة. وحاول الإنجليز أن ينقصوا من هذه الامتيازات، ولكنهم لم يتمكنوا خلال السنوات العشر الأولى من الاحتلال، أن ينجزوا أكثر من إصلاحين اثنين محدودى الأهمية:

الأول يتعلق بالحق فى إصدار تشريعات عامة فى بعض المسائل الجنائية بشرط

موافقة قضاة المحكمة المختلطة (بدلا من استلزام موافقة حكومات الدول صاحبة الامتيازات).

والثانى يتعلق بانطباق ضريبة المنازل ورسوم الدمغة والرخص على الأجانب.

ويذكر كرومر أن كلا من خصوم بريطانيا وأصدقائها وقفوا ضد إلغاء الامتيازات أو تعديلها. وكان كرومر يرى أن ما تفتقده التنظيمات فى مصر - تحت حكم الاحتلال - هو جهاز تشريعى قادر على إصدار القوانين الواجبة التطبيق على سكان البلاد كافة، وأن الامتيازات الأجنبية تقف ضد إيجاد هذا الجهاز. كما كان يرى أن نظامًا للتشريع يقوم على «الدبلوماسية» أى على استلزام موافقة الدول الأجنبية (صاحبة الامتيازات) على كل تشريع، هذا النظام يصل بالنشاط التشريعى إلى طريق مسدود[١٣]. ولهذا لم تستطع بريطانيا أن تفرض هيمنتها الكاملة على مصر - أهلين وأجانب - مع قيام هذه الامتيازات.

فلما جاء عام ١٩٠٤، وقع الإنجليز مع الفرنسيين «الاتفاق الودى» الذى اعترفت فيه فرنسا بإطلاق يد بريطانيا فى مصر، نظير اعتراف بريطانيا بإطلاق يد فرنسا فى مراكش. كما صدرت تصريحات من حكومات ألمانيا وإيطاليا والنمسا بعدم اعتراض عمل بريطانيا فى مصر. وبهذا الوضع الدولى الجديد الذى اعترفت به الدول الكبرى لبريطانيا فى مصر، بدأ الإنجليز يطرحون اقتراحات عملية تكفل لهم السيطرة على مصر وعلى أجهزة الدولة بها، مع الحرص بقدر الإمكان على عدم المساس بجوهر المصالح الأجنبية للدول صاحبة الامتيازات بها.

وتمثلت السياسة البريطانية فى هذه المرحلة الجديدة فى السعى لتحويل وجهة الرعايا الأجانب المقيمين فى مصر، من الارتباط بالدول صاحبة الامتيازات التى ينتمون إلى جنسيتها، إلى الارتباط بسلطة الاحتلال البريطانى وحدها. وقد أشار كرومر فى تقريريه السنويين اللذين أصدرهما عن سنتى ١٩٠٥، ١٩٠٦ إلى ما يراه ملائمًا من نظم جديدة يمكن أن تستبدل بنظام الامتيازات، وإلى ما يراه من تكوين جهاز تشريعى فى مصر يصدر قوانين تطبق على المصريين والأجانب على السواء. (وكانت تقارير كرومر السنوية قبل سنة ١٩٠٤، خالية من الإشارة لتعديل نظام الامتيازات). واقترح كرومر تكوين الجهاز التشريعى فى مصر «بانتخاب هيئة

مختلطة أجنبية تختار الحكومة المصرية بعضها ويختار أصحاب المصالح الأجانب البعض الآخر، ويتراوح عدد الجميع ما بين ٢٥، ٣٠ عضواً على ألا يكون لدول أجنبية سوى عدد معين»، وأن يكون لبريطانيا فى هذه الهيئة من يمثلها من الموظفين الإنجليز فى مصر، وتعرض على هذه الهيئة القوانين التى تسرى على الأجانب. واقترح ألا تكون قراراتها نافذة إلا بتصديق الحكومتين المصرية والإنجليزية(١٤). وذلك إخضاعًا لهذه الهيئة وللمصالح الأجنبية التى تتمثّل فيها للسيطرة الإنجليزية وحدها. وكان أهم ما جاء فى تقرير سنة ١٩٠٥ هو الإبقاء على الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين، مع خلق مجلس جديد يتكون من رعايا الدول صاحبة الامتيازات الأطراف فى المحاكم المختلطة، بالطريقة السابق الإشارة إليها. واقترح أن يكون تمثيل الأجانب فى هذا المجلس حسب «المصالح المحلية» لا حسب الرعوية الوطنية للأجنبى، مع تحديد حد أقصى للتمثيل فيه بالنسبة لكل رعوية ومع إلغاء المحاكم القنصلية(١٥).

ومن الواضح أن تمثيل الأجانب حسب المصالح المحلية فى مصر، وسيلة من وسائل ربط الأجنبى المقيم فى مصر بمصالحه فيها بحيث يظل مرتبطًا بالولاء لهذه المصالح، لا بصفته الرعوية ولا بتبعيته الوطنية للدولة التى انحدر منها. وهذا مما يمكن الإنجليز فى مصر من ربط هؤلاء الأجانب بهم فى مصر. وفى تقرير عام ١٩٠٦، زاد كرومر اقتراحاته تحديداً، واشترط فى صاحب الصوت الانتخابى من الأجانب أن يكون مضى على سكناه فى مصر ثلاث سنين على الأقل، وألا يقل ما يدفعه من ضرائب أطيان وعوائد أملاك عن مبلغ معين(١٦). وذلك إحكامًا لتنفيذ هدفه من تحويل تبعية الأجانب فى مصر من دولهم الأم إلى بريطانيا.

والمهم فى هذا المجال أن كرومر عندما يضع هذا الاقتراح التشريعى أو الدستورى، إنما يربطه بفكرة سياسية، أساسها العمل على صهر الرعايا الأجانب القاطنين فى مصر فى مجموعة سكانية منعزلة على نحو ما عن دولهم الأم وأوطانهم الأصلية؛ ومرتبطة فى مصر بسلطة الاحتلال البريطانى. وإذ كان نظام الامتيازات من شأنه أن يديم الرباط بين الأجنبى المقيم فى مصر وبين الدولة التى انحدر منها، باعتبار ما يكفله انتماؤه لهذه الدولة من حماية امتياز له ولمصالحه فى مصر مهما طال انفصاله عن دولته، فلا شك فى أن إلغاء الامتيازات سيفصل أو

يضعف مع الزمن ارتباط الأجنبى ببلده الأصلى. وهنا قدر كرومر أن تكون السلطة البريطانية فى مصر هى وارثة انتماء هؤلاء ووارثة ولائهم، عن طريق المجلس التشريعى الذى اقترح قيامه، وعن طريق سيطرة هذه السلطة على مقاليد الحكم فى مصر وعلى هذا المجلس بالذات. ويذكر كرومر فى تقرير عام ١٩٠٥ أنه بالنسبة للأوربيين الذين جعلوا مصر موطنًا لهم، فإنه راغب فى حمايتهم من أى اجراءات تعسفية من جانب الحكومة، مما كانت الامتيازات تحميهم منها، وإنه ليس أقل منهم أوربية فى الحرص على كفالة هذه الحماية، ويقول: «إن الوضع الممتاز يضمنه لهم أن يعدوا هم قوانينهم الخاصة، بدل أن يعتمدوا فى ذلك على تقلبات السياسات الأوربية، وعلى آراء تتخذ بواسطة الآخرين فى خمس عشرة عاصمة مختلفة من عواصم العالم». ويشير إلى أن المسئولين فى هذه العواصم المختلفة، مهما كانت نواياهم حميدة، فهم لا شك يجهلون المتطلبات المحلية لرعاياهم فى مصر. ثم يشير إلى أفضلية اتخاذ القرارات فى «أرض المشكلة»[١٧].

والمهم أيضًا، أن هذه السياسة التى رسمتها بريطانيا بقلم عميدها فى مصر، كان لا بد لها من فكرة نظرية أو «فكرة قومية» أو نوع من «جامعة سياسية ما» ملائمة لها تستند إليها، أو تمثل التعبير الإستراتيجى عنها وإطار عملها فى المدى الطويل. وكانت هذه الفكرة هى النظرة إلى مصر بوصفها «جماعة دولية»، تتكون من مجموعات كثيرة من السكان المسلمين والمسيحيين والأوربيين والآسيويين والبدو.. إلخ. وهذه هى الفكرة التى عبر عنها كرومر نفسه فى الفصل الأخير من كتابه؛ «مصر الحديثة» عندما تحدث عن مستقبل مصر كما يراه[١٨]. وصور فيه مصر على أنها ليست وحدة سياسية واحدة، وإنما تتكون من جماعات منفصلة بعضها عن بعض، تتمثل فى المسلمين والمسيحيين والأوربيين والآسيويين والإفريقيين. وقال إن الحكم الذاتى لمصر لا يتصور أن يكون عمليا أو قابلا للتحقيق بغير إضرار بمصالح أى من هذه المجموعات، إلا إذا قام على أساس انصهار القاطنين فى مصر كلهم فى كيان حكومى واحد. وأسمى مصر «مصر الدولية»، وقال إن هذا الأمر قد يستغرق سنين أو أجيالا، وإنه ما لم يحدث فإن أى فكرة عن الحكم الذاتى يجب استبعادها. وبهذا، فإنه يتعين على الجيل الصاعد من المصريين، أن يكون أكثر حكمة وبعد نظر فيقبل التعاون مع الأوربيين. ويظهر من ذلك أن

كرومر كان يروق له أن يصور مصر على أنها ليست أمة أو جماعة سياسية متميزة، وإنما هى عدد من الجماعات السياسية المنفصلة بعضها عن بعض. وهو فى تعداده لهذه الجماعات تفادى ذكر «المصريين». وهو عندما يطمس هذا الوجود المصرى إنما يريد أن يطمس لدى المصريين الوجود الأجنبى فى مصر. ويصبح الجميع جاليات وجماعات ليس لواحد منها وجه أصالة على غيره، وليس لبعضها رابط وطنى يجمعها.

فكان لابد من تفتيت الجماعة الوطنية المصرية إلى جماعات صغيرة لا يربطها رباط وطنى واحد. وبهذا التفتيت تبدو الكتلة السكانية الأوربية جماعة من ضمن جماعات المجموعة المصرية، وتستقر بهذا على وضع منطقى ومريح فى إطار الهيمنة البريطانية. وكان إنشاء مجلس تشريعى يمثل فيه الأجانب، كان هذا ركنًا من أركان هذا الفهم للجماعات المصرية. ويقول كرومر للأوربيين من ساكنى مصر دفاعًا عن اقتراحه: «إن إنشاء مجلس تشريعى أجنبى محلى فى مصر بدلا من نظام الامتيازات، يرسى حجر الأساس للقومية المصرية بأحسن معانيها، وبالمعنى العملى الوحيد لهذا التعبير الغامض»(١٩).

وكان لابد لكرومر ـ اتساقا مع فكرته عن مصر بوصفها جماعة دولية ـ أن يعمل جهده لتجريد الحركة الوطنية المصرية من مضمونها الوطنى والقومى، وأن يعمل على صبغها بالصبغة الإسلامية بوصفها حركة الجماعة الإسلامية. وليس من المصادفة أنه فى ذات التقرير السنوى الذى تحدث فيه عن اقتراحه إنشاء المجلس التشريعى الأجنبى (تقرير عام ١٩٠٦) تكلم كثيراً، محاولا إثبات أن الحركة الوطنية المصرية وقتها ليست إلا حركة للجامعة الإسلامية: «إذا قلنا إن الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست إلا حركة إلى الجامعة الإسلامية، لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه، ولكن لا ريب فى كون هذه الحركة مصبوغة صبغًا شديداً بصبغة الجامعة الإسلامية». ولكنه فى هذا التقرير الرسمى لم يستطع أن يتجاهل واقع الحركة الوطنية تجاهلا كاملا، فأبدى تحفظات على هذه الفكرة، مع تأكيد أن الدين أعظم قوة محركة فى الشرق، وأن الشرقيين لا تحلو لهم حكومة كالحكومة الثيوقراطية. ومع تأكيد أن الجامعة الإسلامية هى «عنصر من عناصر الحالة المصرية»، وأن

المقصود بالجامعة الإسلامية «بوجه الإجمال اجتماع المسلمين فى العالم كله على تحدى قوات الدول المسيحية ومقاومتها. فإذا نظر إليها من هذا الوجه، وجب على كل الأمم الأوربية التى لها مصالح سياسية فى الشرق أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة». كما أن الجامعة الإسلامية تعنى الخضوع للسلطان العثمانى وترويج مقاصده، وأنها «تستلزم بالضرورة الأحقاد الجنسية والدينية إلا فيما ندر».

ثم يعود كرومر ويعترف بوجود حركة وطنية ولكن ممتزجة بالحركة الإسلامية «بحيث لا يسهل على الإنسان أن يقول أين تبتدئ إحداهما وتنتهى الأخرى». ثم يهاجم الحزب الوطنى ونشاطه ويقول: «رب قائل يقول إنه لا رجاء إذن للجامعة الوطنية المصرية، فأجيبه أن لا رجاء لها على الصورة التى يتصورها الحزب الوطنى». ثم يعود إلى اقتراحه النظرى وهو «أن تكون الجنسية المصرية شاملة لكل القاطنين فى القطر المصرى بغض النظر عن نحلهم ومللهم وأصلهم وفصلهم. إن هذه الجنسية هى الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الإنشاء». ثم يتكلم عن أنه لم يبق إلا عائق واحد فى هذا المجال وهو الامتيازات الأجنبية التى يتحتم معها «انقسام المصريين والأجانب القاطنين فى مصر قسمين منفصلين كأنهما جيشان متضادان. ورد على ذلك بأن طوائف الأوربيين النازلين فى بر مصر لا تتحد مصالحها معًا». ثم يقدم اقتراحه بإنشاء مجلس شورى محلى يدخله الأجانب، وأن «هذا المجلس خير واسطة تئول إلى اشتراك الطوائف المختلطة التى تسكن وادى النيل.. وأول خطوة تؤدى إلى إنشاء وطنية مصرية لا تضر بمصالح مصر الحقيقية»[٢٠].

والحاصل أنه برغم الإثارة الطائفية التى حدثت من سنة ١٩٠٨ إلى سنة ١٩١١، وانعقاد كلا المؤتمرين القبطى والإسلامى، برغم ذلك فإن كلا من المؤتمرين رفض مبدأ التمثيل الطائفى فى المجالس النيابية رفضًا صريحًا. ولكن برغم هذا الرفض أيضًا، فقد أنشئت الجمعية التشريعية «بالقانون ٢٩ لسنة ١٩١٣»، بوصفها جهازا استشاريا للتشريع يحل محل الهيئتين السابقتين، وهما الجمعية العمومية ومجلس شورى القوانين. وانتهزت فرصة إنشاء هذه الهيئة الجديدة، ليقرر القانون بشأن تشكيلها مبدأ التمثيل الطائفى، فكانت أول مؤسسة نيابية من مؤسسات الدولة فى

مصر الحديثة يتقرر فى تكوينها رسميًا هذا المبدأ. وكان من وضع نظام الجمعية هو اللورد كيتشنر المعتمد البريطانى الذى خلف إلدون جورست فى مصر. وكان الحرص عند وضع نظامها على تقرير مبدإ التمثيل الطائفى - برغم الرفض الصريح له من الرأى العام القبطى والإسلامى - كان ذلك كاشفًا عمن هو صاحب الاهتمام الأساسى بتقريره.

والملاحظ أن تقرير مبدإ التمثيل الطائفى، لم يكن مقصودًا به فقط تأكيد التفرقة بين القبط والمسلمين وغيرهم، ولكنه كان أيضًا تقريرًا لازمًا لتسويغ إيجاد الهيئات التشريعية ذات التكوين المختلط بالانتخاب والتعيين معًا، بتقدير أن التعيين هو الأسلوب الذى يكفل تمثيل الجماعات السياسية أو السكانية التى لا يفضى طريق الانتخاب إلى تمثيلها. واصطناع الخلافات الطائفية أمر لازم لتأكيد سلطة الحكم الاستبدادى وتسويغ وجوده، إذ يظهر هذا النوع من الحكومات بمظهر الحكم والفيصل بين جماعات شعبية معادية أو غير متجانسة ويسوِّغ وجوده لدى كل منها بوصف أنه الحارس لها الكفيل بسلامتها من جور الجماعات الأخرى.

والقول بالتمثيل الطائفى يؤدى إلى القول بأن نظام الانتخاب العام ليس من شأنه تحقيق مصالح المجموعات كافة. ومن ثم، يتعين أن يعطى الحاكم سلطة التعيين فى المجالس النيابية منعًا من طغيان أى مجموعة على الأخرى. وبهذا الستار تتأكد التفرقة الطائفية من جهة، ويتأكد إحساس كل نائب بانتمائه إلى جماعة محددة متميزة لا إلى الجامعة الوطنية العامة، وبهذا أيضًا تتأكد سلطة الحكومة على هذه المجالس.

ومن جهة ثانية، فيظهر أن كان المقصود فى تقرير مبدإ التمثيل الطائفى فى الجمعية التشريعية، أن يكون مقدمة لتكوين المجلس الذى اقترحه كرومر من الأجانب القاطنين فى مصر، وأن يكون تمهيدًا يسوغ تنفيذ اقتراح كرومر مستقبلا عندما تلغى الامتيازات.

وقد تم إعداد قانون إنشاء الجمعية التشريعية خفية من الرأى العام الذى كان يطالب بإنشاء هيئة برلمانية ذات تكوين تمثيلى شامل واختصاص تشريعى مطلق. «ولم ينشر قبل وضعه فى الصحف لكى تدرسه وتبدى ملاحظاتها عليه، ولم

يعرض على الأمة كذلك لتبدى رأيها فيه . . وظهر القانون فجأة وبعد توقيع الخديو عليه»[٢١] . . وكتبت الجازيت تقول : «إن الرأي العام بقى جاهلا بالأمر حتى اللحظة الأخيرة، لا بالنسبة لتفاصيل الدستور الجديد الذى سيحكم به، ولكن بالنسبة لتاريخ نشره، كما أن كلا من الخديو واللورد كتشنر كانا بعيدين عن مصر عندما صدر . . »[٢٢] .

نصت المادة الثانية من قانون تشكيل الجمعية على أن «تؤلف من أعضاء قانونيين بحكم وظائفهم وهم النظار، وأعضاء منتخبين يبلغون ٦٦ عضوا، وأعضاء معينين بأشخاصهم يبلغون ١٧ عضوا منهم الرئيس وأحد الوكيلين، يعينون على نحو يكفل النيابة عن الأقليات والمصالح التى لم تنل نصيبًا من الانتخابات» . ونصت المادة الثالثة على أن الأعضاء المعينين وهم ١٥ عضواً (غير الرئيس والوكيل المعين) يكونون على النحو الآتى : أربعة من القبط، وثلاثة من عرب البدو، وتاجران وطبيبان ومهندس واحد، واثنان من رجال التربية العامة والدينية وواحد من المجالس البلدية . [٢٣] وهكذا لم تشأ السلطة الحاكمة أن تؤكد وجود أقلية واحدة فى مصر وهى القبط، بل أضافت إليها أقلية أخرى هم عرب البدو . وقد عين بالجمعية من القبط قلينى فهمى باشا ومرقص سميكة بك وسينوت حنا بك وكامل صدقى بك[٢٤] . والملاحظ أن باقى المعينين لم يكن فيهم قبطى واحد، برغم أن صفاتهم فى التعيين لا توجب أن يكونوا مسلمين، كالأطباء والمعلمين وغيرهم .

ومن أهم ما يعبر صراحة عن مغزى السياسة البريطانية فى هذا الشأن، أن كرومر كتب إلى كيتشنر فى تاريخ مقارب لتكوين الجمعية التشريعية يقول له : «بالنسبة لأى تمثيل حقيقى للشعب المصرى، تمثيل يمكن إلى درجة ما أن يحل محل الحكم الشخصى، فإنه من المحتمل أن يكون أكثر الأشياء حكمة فى هذه الفترة، هو أن تترك هذه المسألة كلها . . إن التمثيل الوطنى فى مصر - بالمعنى الذى يستعمل فيه هذا التعبير عامة - هو محض سخافة، وذلك يرجع إلى سبب جد طبيعى وكاف، وهو أن المصريين ليسوا أمة، وأنه بقدر ما يستطيع المرء الآن أن يتنبأ، فلا يبدو أنهم سيكونون أمة فى أى ظروف خلال مدى حياة أى شخص يعيش الآن . وإنما هو تراكم عشوائى من عدد من العناصر المتنوعة والمولدة»[٢٥] .

والحاصل أيضًا أنه مع بداية الحرب العالمية سنة ١٩١٤، أعلنت بريطانيا الحماية على مصر، وفقدت مصر بهذا الإجراء استقلالها الاسمى. وعمل الإنجليز خلال سنى الحرب على إعداد المشروعات لتعديل التنظيمات المصرية بأسرها بما يكفل لهم حكمًا سافرًا مباشرًا كاملاً فيها. وكان من أهم بنود البحث، دراسة الامتيازات الأجنبية واقتراح الحلول لتعديلها طبقًا للخطة التى رسمها كرومر من قبل. وشكلت سنة ١٩١٧ لجنة لدراسة نظام الامتيازات، كان من أبرز عناصرها سير وليم برونايت المستشار القضائى والذى تولى بعد هذا منصب المستشار المالى خلفا للورد سيسل (إدوارد سيسل). وأعدت اللجنة كثيرًا من المشروعات والتقنينات الجديدة والنظم التى تنسجم مع نظام الحماية. وأعد برونايت مشروعًا أسمى بمشروع الإصلاح الدستورى، مؤداه أن تبقى الجمعية التشريعية بسلطاتها الاستشارية، وأن يتكون إلى جانبها مجلس يضم الوزراء المصريين والمستشارين الإنجليز وممثلى الجاليات الأجنبية والعناصر القاطنة فى وادى النيل. وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة بعد التصديق عليها من الحكومة وبعد موافقة وزير الخارجية البريطانية.

يذكر اللورد لويد تعليقًا على هذا المشروع، أنه كان محاولة لوضع مقترحات كرومر فى التطبيق. كما يذكر أنه إذا كان مشروع كرومر سنة ١٩٠٦ قد قوبل بعداء من جميع الاتجاهات، فإنه عندما أعيد ذات المشروع فى صورة مشروع برونايت سنة ١٩١٨، لم يحظ بأى تأييد على الإطلاق من أى من الاتجاهات الموجودة. ويذكر الأستاذ الرافعى: «أن هذا المشروع الذى ظهر للرأى العام فى نوفمبر سنة ١٩١٨ كان من الأسباب المهمة التى عجلت بالثورة».

وبهذا يظهر مدى ما كان من خطة السياسة البريطانية على أن تبنى أجهزة الدولة فى مصر ومؤسسات الحكم فيها على أساس من التجزئة والانقسام بما يمكن من السيطرة عليها، وبما يسمح بذوبان وجودها والوجود الأجنبى برمته فى خضم الفوارق بين الجماعات المختلفة. وكان لهذه السياسة التى أصرت عليها المقترحات الإنجليزية كافة بالنسبة لإنشاء المجالس التشريعية فى مصر، كان لها هدفان:

أولاهما، تعديل الامتيازات الأجنبية لمصلحة السيطرة البريطانية المنفردة على

مصر، وتوطين الأجانب القاطنين فيها وتحويلهم من جاليات أجنبية إلى «أقلية مصرية» أو مجموعة من المجموعات السكانية فى مصر، تشكل إحدى دعائم السياسة البريطانية فيها.

وثانيتهما، تحويل الجامعة الوطنية المصرية إلى جماعات من الطوائف الدينية كالمسلمين والمسيحيين والقبط، ومن الجماعات الحضارية المختلفة كالبدو والحضر، وأن تبنى مؤسسات الدولة على أساس هذا التعدد والانقسام الشعبى، ولتتحول الجامعة الوطنية إلى «جامعة دولية» حسب تعبير كرومر، وتصبح السلطة واحدة لبريطانيا والجماهير أشلاء مفككة.

ثالثًا:

والجانب الثالث من جوانب السياسة البريطانية فى هذا الشأن، يتعلق بسعى بريطانيا لتسويغ وجودها الدائم فى مصر بحماية الأقليات فيها، سواء تمثلت هذه الأقليات فى القبط أو القاطنين الأوربيين. وكانت تحرص على الاستناد إلى هذا المسوِّغ أمام الرأي العام الأوربى لصياغة وضع مصر الدولى على أساسه، كما كانت تتخذه ذريعة للتدخل المستمر فى شئون مصر الداخلية. وإذا كانت مصر لا تعرف فروقًا قومية ولا لغوية بين أهلها، فلم يكن أمام بريطانيا إلا الفروق الدينية تحاول الارتكاز عليها. والتحيز الدينى من شأنه إن استخدم أن يوفر للسياسة البريطانية حجة قوية تصم المصريين بالتخلف الحضارى، وتمد بريطانيا بمسوِّغات لا تنتكس فى الظاهر عن قيم الحضارة الحديثة وعن المفاهيم العلمانية والقومية التى قامت عليها الجماعات فى أوربا. بهذا عمل الإنجليز على النظر إلى الأوربيين من قاطنى مصر بوصف أنهم مسيحيون، وبتقدير أن الغالبية من أهل مصر المسلمين تتصف بالتعصب الدينى ضدهم. وإذا كان المسلك «المصرى» لغالبية القبط إزاء المسلمين لم يوات بريطانيا بما يؤيد حجتها منذ بداية الاحتلال، فقد عملت على استخلاص حجة التعصب الإسلامى ضد مسيحيى أوربا فى مصر، على أن تنتهز مستقبلا فرص التفرقة بين القبط والمسلمين.

وليس يغيب عن البال، أنه فى أوج اشتعال الثورة العرابية، وقعت مذبحة الإسكندرية فى «يونية سنة ١٨٨٢»، قبل احتلال الإنجليز مصر بأسابيع معدودة. وبدأت المذبحة بشجار بين أحد المالطيين من رعايا الإنجليز وبين مكارى من الأهلين حول أجرة ركوب الحمار، وأسفرت عن قتل ٧٥ من الأوربيين و١٦٣ من الأهلين[٢٦]. واستغل الإنجليز الحادث فى حملة مركزة على التعصب المصرى ضد الأجانب وضد المسيحيين، وقدر له أن يصبح التمهيد للتدخل البريطانى المسلح فى مصر واحتلالها. وبقيت ذكرى الحادث سلاحًا يرفعه الإنجليز فى وجه المفاوض المصرى إذا طالبهم بالجلاء، مدللين به على ما يمكن أن يحيق بالأجانب من أخطار إذا ترك أمر حمايتهم للحكومة المصرية. وكان هذا عين ما أكده كيرزون وزير الخارجية البريطانى فى مفاوضته مع عدلى يكن سنة ١٩٢١، عندما ذكره بحوادث عام ١٨٨٢ وحادثة دنشواى[٢٧]. ولم تكف تقارير كرومر والدعاية الإنجليزية عن اتهام المصريين بتهمة التعصب الدينى وكراهة الأجانب، واستغلت فى ذلك حادث دنشواى وغيره من الحوادث الفردية.

ويمكن لقارئ التاريخ أن يلحظ، أن حادث دنشواى كان علامة مهمة من علامات الطريق، فى توجه السياسة البريطانية إلى إثارة مسألة التفرقة الطائفية فى مصر، والطعن على المصريين المسلمين بالتعصب ضد المسيحيين عامة. لقد وقع حادث دنشواى فى يونية عام ١٩٠٦ كما هو معلوم. وأثير الموضوع بمجلس العموم البريطانى بعدها بأيام قليلة؛ فلم يجد كل من إداورد جراى وزير خارجية بريطانية واللورد كرومر، لم يجدا دفاعا يدفعان به بشاعة المسلك البريطانى تجاه المصريين، إلا الزعم بأن الحادث هو أثر من آثار التعصب الدينى لمسلمى مصر ضد المسيحيين الأوربيين. وقصدت السياسة البريطانية من إثارة هذه «التهمة» إلى صرف الأنظار عن مسلك الاحتلال البريطانى فى دنشواى إلى النعى على المصريين بما تثيره فكرة «التعصب» من معانى العدوان والتخلف معا، وإلى استثارة الرأى العام الأوربى ضد المصريين، بتصوير أن الحركة المصرية لا تخص الاحتلال البريطانى بالمقاومة، ولكنها تعادى المصالح الأوربية عامة.

يذكر الأستاذ ميخائيل شاروبيم، بعد أن حكى قصة دنشواى بتفصيل شديد، أن صحف الإنجليز جاءت بعد ذلك ملأى بآيات الطعن والتهديد، وكلها يقول إن

التعصب الدينى ضد الاحتلال وأصحابه قد بدأ بسائر معانيه، وكلها يقول إن اليد التى تحرك هذا الشر الجسيم قادرة وقوية، إذا تركت وشأنها لا تلبث أن تقلب كل نظام أحدثه الإنجليز فى مدى الأربع والعشرين سنة رأسا على عقب. وقام صاحب سياستهم فى دار ندوتهم يقول إن ذلك التعصب أصبح عاما وشره مستطيرا، فلا بد من إيقافه عند حده، ولا بد من مراقبة أصحاب الصحف الداعية إلى الجامعة الإسلامية، العاملة على إعلاء منار الإسلام بكل وسائل التخريب والدمار. ثم برز الأمر إلى حامية جزيرة مالطة وحامية جبل طارق، بأن تكونا على أهبة السفر إلى مصر، قالوا لأن الطبقة المتعلمة من المصريين تميل ميلا أكيدا إلى جعل مصر تابعة لدار السلطنة العثمانية بمعنى التابعية الصميمة، أو أن تكون للمصريين أنفسهم لا لغيرهم(٢٨).

وكتب الشيخ على يوسف فى المؤيد، أن اتهام المصريين بالتعصب الدينى فى دنشواى هو خطأ مقصود بذاته لتخفيف شناعة ما فعله الاحتلال لدى الرأى العام. «إن اللورد كرومر وجد من هذا المضيق الخطر فرجا له ولوزير الخارجية فى جلسة ثالثة، فاتهم الأمة المصرية كلها بالتعصب الدينى على الأوربيين...». وذكر أن إدوارد جراى لم يجد ما يسكن به ثائرة المعارضين له على حادث دنشواى، إلا أن يتهم المصريين بالتعصب الذى يخشى شره على شمالى إفريقيا كله، وأن كرومر لم يكتف بهذه التهمة، ولكنه نعى على المصريين أنهم مصابون بعقم أبدى مرجعه إلى «الجمود الدينى الذى يقف بأهله إلى ما قبل ألف سنة للوراء». وإن الإنجليز لجئوا إلى هذه التهمة بوصفها جزءاً من تحول سياستهم المعلنة بالنسبة لمصر بعد وفاقهم عام ١٩٠٤ مع الفرنسيين. إذ استبدل كرومر فى تقاريره السنوية بالاحتلال المؤقت احتلالا دائما، وبدعم نفوذ الخديو (تقرير كرومر ١٨٩١، ١٨٩٢) الطعن فى سلطته الشخصية (تقريره ١٩٠٥، ١٩٠٦)، كما استبدل بفكرة أن مصر وطن للمصريين خاصة، فكرة أنها مشاع بين جميع العناصر فيها مع بقاء الامتيازات الأجنبية لنزلائها(٢٩).

وكتب مرة يدرأ تهمة التعصب بقوله إن التعصب المعروف عند الغربيين عن أهل الشرق، هو أساس روح العداء من المسلمين ضد المسيحيين بما يحمل على العدوان. وأنه إذا قيل إن حادث دنشواى هو مظهر لهذا التعصب، فقد كان «فى

البلاد من قديم الزمان أديان مختلفة يتجاور أهلوها في المنازل ويتشاركون في المرافق ويتنافسون في الأعمال، فلم تكن بين المسلمين والأقباط تلك الروح الشريرة..».

ونفى التعصب عن المصريين بحجج لا تخلو من طرافة، وبما يعني أن التعصب أو العصبية ليست شرا كلها، إنما هي روح التماسك ضد الانحلال القومي، وهذه العصبية التي تفتقد مصر خيرها المعتدل، لا وجه لإثارة التهمة عن قيامها بشرها المتطرف. وقد وفد على مصر أيام محمد علي طوائف من المسيحيين الغربيين والشرقيين من أرمن وأروام وسوريين وفرنسيين وإيطاليين وإنجليز وأمريكيين، ومن برتستانت وكاثوليك وأرثوذكس، ومن عمال وتجار وصناع وهُمَّل ومتشردين، فكان منهم الموظفون، وكان منهم رئيس وزراء هو نوبار المسيحي الأرمني الذي كان يرأس احتفال موكب المحمل الشريف: «هل يوجد في أمة غير الأمة المصرية المسلمة مثل هذا التساهل، فيرأس احتفالا دينيا مسيحيا مسلم أو غير مسيحي؟»، «هل الأمة التي تربي أبناءها على أيدي الأساتذة من غير دينها... تعد متعصبة؟». وتساءل: كيف يعد المصريون متعصبين، والأروام يبيعون الخمور ويربون الخنازير والبنوك تتعامل بالربا الحرام في الإسلام؟! «أيها المدعون، راقبوا الله في أمة رزئت بالإهمال في شئونها حتى انحلت عرى الجامعة بين أفرادها، وذهبت منها ريح العصبية في كل شيء. والعصبية قوام الطوائف وقوام الجماعات وقوام الأمم. فحرام عليكم مع هذا الانحلال أن تتهموها بالتعصب في أشد حالاته. أيها الزاعمون راقبوا الذمة في أمة منيت بالاحتلال الأجنبي القوي، وهو يريد أن ينتهز الفرص ليحدث فيها الحدث الأكبر فيقضي على بقية استقلالها»(٣٠).

وذكر مصطفى كامل أن حادثة دنشواي بددت ادعاء كرومر الذي لم يمل من تكراره أعواما طويلة، من أن أمراء مصر وكبراءها هم وحدهم من يقاوم الاحتلال لأنه سلبهم سلطانهم، وأن الفلاحين من جمهرة المصريين يحبون الاحتلال حبا جما، فجاءت دنشواي تكشف صداما عنيفا بين الفلاحين والاحتلال، وهذا ما ألجأ الإنجليز إلى العدول عن دعواهم السابقة إلى دعوى التعصب. وذكر أن التعصب بمعنى العداوة الدينية غير موجود في مصر مطلقا، وهو تهمة مفتراة؛ لأن الإسلام يأمر بالتسامح وقد تزوج النبي - عليه الصلاة والسلام - من مسيحية، ولأن «المصريين هم أكثر المسلمين تسامحا من غيرهم، فإن المسلمين عاشوا قرونا طوالا مع إخوانهم

المسيحيين من الأقباط . . . ». وذكر أن انعطاف المصريين نحو الشعوب الإسلامية الأخرى طبيعي، وأنهم يتمنون أن يروا تركيا دولة قوية راقية «ولكن لا توجد هناك أمور سياسية لها ارتباط بآمالنا أو آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا، لأننا نعرف حق المعرفة أن وجود مثل تلك الأمور قد يجمع كلمة أوربا ضدنا . . »[٣١].

ورد مصطفى كامل على تهمة «التعصب» بأنها أثيرت فى صدد حادث دنشواى، وطالب مثيرى الاتهام بأن يقدموا البرهان على صحة دعواهم «هل قامت مظاهرة واحدة ضد المسيحيين»؟ وقال: «إن كل ما قدمه جناب اللورد (كرومر) من البرهان لإنجلترا هو كتاب بدون إمضاء قيل إن كاتبه مسلم . . . »[٣٢].

على أن الإنجليز بعد حادث دنشواى بخاصة، استمروا مصرين على زعمهم، وأفرد كرومر لهذا الأمر فصلا من تقريره السنوى عن «المالية والإدارة والحالة العمومية فى مصر والسودان سنة ١٩٠٦»[٣٣]. فقال إن ما يسمى بالجامعة الوطنية المصرية «لا يزال إلى يومنا هذا من قبيل الناميات من الخارج لا من الناميات من الداخل (فى اصطلاح علماء النبات) لأنها نتجت عن مخالطة مصر لأوربا. على أنه كان لا بد لدعم هذا الزعم من تقديم البرهان عليه من واقع حياة المصريين.

يذكر ميخائيل شاروبيم فى تعليقه على سياسة كرومر بما شملت من الحسنات والسيئات: «وقد بدل من سياسته مرارا مع المصريين، فكان يسترضيهم ويستميلهم بعزل الأجانب عن وظائف الحكومة وخططها، فكان من وراءعمله هذا أن وقعت الفرقة بين المسلمين والنصارى، وبلغت حدا ليس له مثيل فى تاريخ الأمة قبل الاحتلال، حتى أتخمت عقول الكافة بسموم البغضاء، وكادت الحزمة تضرم ونار الفتنة بين العنصرين تضطرم . . ».

ثم تحدث عن جورست الذى حل محل كرومر بقوله: «ظهرت طوالع سياسة غورست بعد ارتقائه منصة التفريق بين العنصرين الوطنيين . . . وقد تقمصت هذه الروح فى الأجسام وتسربت إلى أهل المناصب وأصحاب الخطط والقضاة والمأمورين، وماجت سائر دواوين الحكومة بسماسرة هذا الشر المقيم . . واتصل هذا بالعامة والسوقة وسرى بينهم . . »[٣٤].

ويحكى شاروييم فى أحداث عام ١٩٠٨ أنه لما أثير مطلب خفض عدد جيش الاحتلال فى مصر: «فما هى إلا عشية أو ضحاها حتى جاءت صحف الإنجليز تحمل كلاما من كلام وزير حربهم، فإذا به فى وسط دار ندوتهم يقول بعد كلام - وعندى - إن صاحب سياستنا لا يسلم بإنقاص عدد جيش الاحتلال فى ديار مصر، بسبب الخطر المستمكن فى تلك الديار، أى خطر اختلاف العناصر والأديان. . .».

ثم تحدث فى شىء من التفصيل عن مظاهر الشقاق بين المسلمين والأقباط الذى ثار فى وضوح سنة ١٩٠٨ وقال: «لا أخطئ إذا قلت إن هذه الضجة المزعجة من وراء أمرين: الأول نشر كتاب اللورد كرومر المملوء بالطعن على الإسلام فى هذه الآونة عمدا ليظهر لقومه خاصة ولشعوب أوربا عامة، أن المصريين لا يكونون شعبا يصح أن يؤخذ برأيه، وإنما هم خليط متباين متنابذ متفرق أخلاقا ودينا وطبعا وعوائد. . وكلهم يتباين بالأديان ويتعادى بالمذاهب. والثانى تقاعس السير غورست وتحريكه للفتنة من وراء الستار كلما رقدت أو ذهبت أسبابها. فهذان السببان وبهما ثارت الأحقاد وقامت المنازعات بين العنصرين، وحوّل وجوه كبار الأحزاب عن السياسية وطلب الجلاء والاحتجاج على بقاء الاحتلال وأعمال أهل المناصب وأصحاب الخطط من قومه، إلى المشادة فى أمر الأديان والمحاجة فى تفضيل دين على دين وعقيدة على أخرى وهم لا يفقهون. وقد ذهبوا مع الأغراض والحقود وماجوا بسماسرة البغى والباطل، وخفى عنهم ما فى عمل غورست من الأمر والسفسفة، كما خفى على الأمير ورجال قصره والملتفين حول عرشه، والله سبحانه الآمر من قبل ومن بعد»(٣٥).

الإنجليز وثورة سنة ١٩١٩:

والحاصل أنه عندما اضطر الإنجليز بعد ثور ة سنة ١٩١٩ إلى الاعتراف باستقلال مصر، حرصوا على أن يعلقوا فى هذا الاعتراف التحفظات الأربعة المشهورة التى تضمنها تصريح ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٢، وهى حماية المواصلات البريطانية والدفاع عن مصر والسودان. وكان ثالث التحفظات (حماية المصالح الأجنبية فى

مصر وحماية الأقليات)، هو أهم مسوِّغ يصلح عمليا للتدخل فى أخص خصائص السياسية المصرية الداخلية، ولوصم مصر أمام الجماعة الدولية بالتهمتين التقليديتين وهما التعصب الدينى وكراهة الأجانب. وفى أثناء مفاوضات عدلى كيرزون سنة ١٩٢١ قدم الإنجليز مشروع معاهدة، جاء الفصل العاشر منه بعنوان «حماية الأقليات». ونصت المادة ٢٤ منه: «تتعهد مصر بأن تضمن لجميع سكان مصر الحماية التامة الكاملة لأرواحهم وحريتهم من غير تمييز بينهم بسبب مولد أو جنسية أو لغة أو جنس أو دين. ويكون لجميع سكان مصر الحق فى أن يؤدوا بحرية تامة فى السر والعلن شعائر ملة أو دين أو عقيدة ما دامت هذه الشعائر لا تنافى النظام العام والآداب العامة». وجاء فى المادة ٢٥: «جميع أهالى مصر متساوون أمام القانون. ولكل منهم أن يتمتع بما يتمتع به الآخرون من الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بينهم بسبب الجنس أو اللغة أو الدين. اختلاف الأديان والعقائد والمذاهب لا يؤثر على أى شخص من أهالى مصر فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسية كالدخول فى الخدمات والوظائف العامة والحصول على ألقاب الشرف ومزاولة المهن والصناعات. .». ثم تكلمت المادة ٢٦ عن الأقليات بقولها: «أهالى مصر التابعون للأقليات الجنسية أو الدينية أو اللغوية لهم الحق فى القانون وفى الواقع فى نفس المعاملة والضمانات التى يتمتع بها غيرهم من الأهالى. ولهم على الخصوص كما لغيرهم الحق فى أن ينشئوا أو يديروا أو يراقبوا على نفقتهم معاهد خيرية أو دينية أو اجتماعية ومدارس أو غيرها من دور التربية، كما أن لهم الحق فى أن يستعملوا فيها لغتهم الخاصة وأن يؤدوا فيها شعائر دينهم من غير قيد»(٣٥).

وإذ يبدو جليا شذوذ أن تتضمن معاهدة بين دولتين أحكاما تتعلق بالنظام الداخلى لأى منهما، فقد كان هذا الشذوذ هو عين ما عملت السياسة البريطانية على إرسائه دعما لسلطانها فى مصر. والنصوص السابقة جلية فيما قصد منها من إثارة الانطباع بما تتهم به مصر من تعصب دينى وكراهة للأجانب، وهى جلية فى تأكيد أن بريطانيا ليست فقط حامية المصالح الأجنبية، ولكنها حامية «الأقليات» المصرية من تعصب الأغلبية ضدهم. وأهم ما تتضمنه هذه النصوص أيضا أنها تضع الأجانب والأقليات فى سلة واحدة تمسك بها بريطانيا، وأنها تحاول أن تمكن لنشاط

البعثات التبشيرية أن يستمر وينمو بإنشاء المعاهد والمدارس وغيرها فى ظل حماية تستمد من وثيقة دولية يشرف الإنجليز على تنفيذها، وأنها تحاول أيضا أن توجد الملاءمات القانونية الدولية والداخلية لتوليد أقليات عديدة داخل مصر من خلال هذا النشاط ومن خلال الجاليات الأجنبية ومع إحياء اللغات المختلفة وتدريسها فى المعاهد.

والملاحظ أيضا أن التحفظ الوارد بالمادة ٢٦ الذى يضمن للأقليات الجنسية والدينية واللغوية نفس المعاملة التى لغيرهم «فى القانون وفى الواقع» هو بلفظه التحفظ الذى ورد بمشروع دستور سنة ١٩٢٣، وعارضه عبدالعزيز فهمى فى لجنة الدستور منبها إلى ما تفتحه لفظة «فى الواقع» من تدخل فى تفاصيل النشاط الداخلى المصرى.

على أنه من الجهة المقابلة، قامت ثورة سنة ١٩١٩، وذابت كل سياسات التفرقة الطائفية، أمام ما ظهر من امتزاج كامل بين المصريين، قبطا ومسلمين وتكون الوفد المصرى بوصفه المؤسسة السياسية الأم الحاضنة لوحدة الشعب المصرى بعنصريه، وجاء تكوين الوفد فى مستوياته المختلفة وفى قمة قيادته من القبط والمسلمين، وعمل بوصفه قيادة للحركة الوطنية على القضاء على احتمالات التفرقة. ثم وضع دستور سنة ١٩٢٣ على نحو سد أمام سياسات التفرقة ذرائع الإثارة الطائفية أو التدخل فى شئون مصر الداخلية بمثل هذا المسوغ. وبهذا يلاحظ أن مشروع كيرزون الذى سلفت الإشارة إليه، كان آخر وثيقة تتقدم بها بريطانيا متضمنة نصوص حماية الأقليات أو غيرهم. ويذكر ألبرت حورانى أن أى حكومة مصرية لم تقدم أى تعهد يتعلق بالأقليات فى أى وثيقة من الوثائق الدولية. وقد أتت معاهدة سنة ١٩٣٦ خالية من أى إشارة لهذا الأمر (٣٦).

وهكذا وقفت الوحدة الوطنية المصرية - منذ سنة ١٩١٩ على الأخص - ضد الاعتراف بأى تحفظ دولى فى شأن الأقليات المصرية أو الوجود الطائفى فيها. وأصر المصريون قبطا ومسلمين على أن يبقى هذا الأمر فى إطار الوحدة الوطنية لا يتجاوزه، وعلى إنكار صفة أى قوة أجنبية فى التدخل بشأنه أو الإشارة إليه. والملاحظ أن تقرير اللورد ملنر الذى وضعه خلال أحداث ثورة سنة ١٩١٩ وعمل

فيه على أن يتلمس جميع نقاط الضعف فى الحركة الثورية وفى قيادات الحركة الوطنية، لم يشر بأى إشارة إلى ما يفيد بريطانيا فى هذا الشأن. وكانت ثورة سنة ١٩١٩ ذات أثر حاسم فى امتزاج المصريين، كما كان لقيادة هذه الثورة ممثلة فى الوفد المصرى، دورها التاريخى الكبير فى مزج المصريين جميعا فى إطار الوحدة الوطنية. وقام الوفد بهذا الدور بفضل تشكيله الوطنى العام من المسلمين والقبط، وبفضل تشكيل قيادته منهما أيضا، وبفضل نشاطه الواعى الدءوب. كما كان للقبط الذين ارتبطت جماهيرهم العريضة بالحركة الوطنية وبالوفد أثرهم الحاسم فى إفساد ذرائع التفرقة الطائفية فى مصر.

المراجـــع

(١) ذكر كرومر فى تقرير سنة ١٩٠٦ عبارة للأستاذ سايس، وقدمه بقوله: «الأستاذ سايس الذى يستحق أن يعـد من أعظم الثقات الأوربيين فى هذه المسائل». (الترجمة العربية للتقرير طبعة المقطم سنة ١٩٠٧، ص ٨).

(٢) Modern Sons of the Fraraohos, S. H Leeder, p. 331-338

(٣) The Story of the Church of Egypt, E.L. Butcher. pp. 428-429.

(٤) تاريخ الأمة القبطية وكنيستها. بوتشر. (الترجمة العربية، الجزء الرابع، ص ٤٢٤).

(٥) Copts and Moslems under British Control, Kyriakos Mikail. p.19

(٦) المرجع السابق. قرياقص ميخائيل ص ٧٧.

(٧) Modern Egypt Cromer. Vol 2,pp. 208-212.

(٨) قصة حياتى لجواهر لال نهرو. الترجمة العربية، طبعة بيروت ص ٤٤٥ - ٤٤٦. ويمكن أيضا الرجوع فى هذا الأمر تفصيلا إلى كتاب:

Indian Moslems. A Political History (1858 - 1947), Ram Gopel Indian Unrest. وإلى كتاب لفلانتين شيرول.

(٩) Minorities in the Arab World, A.H.H. Haurani, p. 40-51.

(١٠) ليدر. المرجع السابق ص ٣٣٤، ٣٣٥.

(١١) ليدر. المرجع السابق ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(١٢) كرومر. المرجع السابق ص ٤٣٠.

(١٣) كرومر. المرجع السابق ص ٤٣٣.

(١٤) الامتيازات الأجنبية لمحمد عبدالبارى ص ١٧٠٠.

(١٥) Egypt of the Future, Idward Dicey. p. 201 - 205.

(١٦) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦ ـ الترجمة العربية طبعة المقطم سنة ١٩٠٧ ص ٤١.

(١٧) كرومر. مصر الحديثة. المرجع السابق ص ٤٣٨، ٤٣٩.

(١٨) كرومر. المرجع السابق ص ٥٦٨، ٥٦٩.

(١٩) كرومر. مصر الحديثة. المرجع السابق ص ٤٣٩.

(٢٠) تقرير كرومر عن سنة ١٩٠٦. المرجع السابق ص ٩ ـ ١٥.

(٢١) محمد فريد لعبدالرحمن الرافعى. ص ٢١٣.

(٢٢) With Kitchner in Cairo, S.M. Mosely, p. 67.

(٢٣) الدستور والحكم النيابى فى مصر. ألبرت شقير، ص ٥٣٤.

(٢٤) محمد فريد لعبدالرحمن الرافعى ص ٣١٩.

(٢٥) Life of Lord Kitchner. Sir G. Arther, voil.II. p. 331.

(٢٦) الثورة العرابية. عبدالرحمن الرافعى ص ٣٠٢، ٣٠٣.

(٢٧) القضية المصرية ١٨٨٢ ـ ١٩٥٤. مجموعة وثائق، ص ١٠٥.

(٢٨) الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث. ميخائيل شاروبيم. الجزء الخامس مخطوطة تشملها ثلاثة مجلدات. وتسجل أحداث مصر من نهايات القرن التاسع عشر حتى سنة ١٩١٠. والمخطوطة محفوظة لدى حفيد المؤلف الدكتور بطرس بطرس غالى. وقد تفضل مشكورا بإعارتها لى تمكينا من الاطلاع عليها. ص ١٩٤٢.

(٢٩) مقالات قصر الدوبارة (بعد يوم الأربعاء) ١٩٠٧. ص: ج. د. هـ. نقلا عن صحيفة المؤيد ١٠ من يولية، ص ٣٦ـ٣٨ـ٥٣.

(٣٠) مقالات قصر الدوبارة. المرجع السابق ص «هـ» مقال بعنوان «لا تعصب فى مصر».

(٣١) دفاع المصرى عن بلاده. مصطفى كامل باشا والإنجليز. مجموعة تشتمل على مقالات وخطب صاحب اللواء فى لندرة فى صيف ١٣٢٤ هجرية. ١٩٠٦ ميلادية ص ١٧، ١٨، ٢٥.

(٣٢) دفاع المصرى عن بلاده. المرجع السابق ص ٤٦، ٥٨، ٥٩.

(٣٣) تقرير كرومر. المرجع السابق. ص ٧.

(٣٤) الكافى. الجزء الخامس. المرجع السابق. ص ١٠٢٩ ـ ١٠٣١.

(٣٥) القضية المصرية، المرجع السابق، ص ١٩٧، ١٩٨.

(٣٦) حورانى. المرجع السابق، ص ٤٠ ـ ٥١.

ثـــورة سـنـة ١٩١٩

ثـورة سـنة ١٩١٩

من ملامح التغيير:

ويا وطنى لقيتـك بعد يأس   كأنى قد لقـيت بك الشـبابا
ولو أنى دعيـت لكنت دينى   عليه أقـابل الختـم المجـابا
أدير إليك قبل البيت وجهى   إذا فهـت الشــهادة والمتـابا

لم يكن فرط الشوق وحده هو ما حدا بشوقى أن يخاطب مصر بهذا الحديث سنة ١٩٢٠ بعد عـودته من المنفى. ولكنهـا روح ثورة سنة ١٩١٩ هى مـا أنطق شـاعـر الخلافة الإسلامية بهذا الشعر. ولم يكن الأمر اختياراً بين الدين والوطن، ولكنه كان اختياراً بين الأنماط المختلفة المطروحة وقتها للجماعة السياسية: هل تقوم على أساس الجامعة الدينية وحدها أو الجامعة الوطنية أيضا؟ وهذا الاختيار هو ما رجحته حناجر الجماهير منذ مارس سنة ١٩١٩. وجاء حديث الشاعر السلفى العظيم لينقل فيض العواطف الدينية المختزنة إلى مجرى النضال الوطنى، وليجعل بشعره للوطن أيضًا كعبة وشهادة واستشهاداً.

وهذا الذى فعلته الثورة فى أمير الشعراء، فعلته فى كثيرين غيره من المصريين. وأول ما يطالع المهتم بالتاريخ المصرى فى ذلك، القمص مرقس سرجيوس، وصفته صحيفة «الوطن» المعادية للثورة بأنه كان كثير التباكى على ما آل عليه وضع القبط منذ القرن السابع الميلادى(١)، ولكنه ظهر خلال أحداث الثورة وجهـا من أنور وجوه الإلف والامتزاج بين القبط والمسلمين، وكان هو والشيخان مصطفى القاياتى ومحمود أبو العيون من أخطب من عرفتهم المنابر حضا على جهاد الإنجليز وعملا على توثيق عرى الترابط بين المصريين. وقف سرجيوس على منبر الأزهر يومًا يقول: «إذا كان الإنجليز يتمسكون ببقائهم فى مصر بحجة حماية القبط فأقول:

ليمت القبط وليحيى المسلمون أحراراً»[٢]. وكانت عبارته تحمل أبلغ تعبير عن رفض ما يسمى بالحماية الإنجليزية للأقلية، وعن الثقة بترابط المصريين جميعًا. ويذكر سلامة موسى أنه كان من القبط «كاهن هو القسيس سرجيوس الذى كان لا يبالى أن يقول ويكرر القول بأنه إذا كان استقلال المصريين يحتاج إلى التضحية بمليون قبطى فلا بأس من هذه التضحية»[٣].

وقرياقس ميخائيل، كان مراسلا لصحيفة «الوطن» بالإسكندرية فى السنوات الأولى من القرن، وسافر إلى لندن وأنشأ مكتبًا للدعاية والإعلان للدفاع عن مطالب القبط وعن مؤتمر سنة ١٩١٠، وألف كتابًا وقتها عن هذه المسألة. ولكنه يظهر سنة ١٩١٩ وهو يقوم فى لندن بدعاية واسعة لنصرة الوفد والقضية الوطنية، وكشف مساوئ الحكم البريطانى فى مصر، ويستثمر فى ذلك كل صلاته وعلاقاته بالإنجليز، ويصدر «النشرة المصرية» ويكتب المقالات وبعض الأحاديث ويجتمع بالصحفيين، ويغشى مجلس العموم يقابل من يعرف من أعضائه، ويخطب فى الاجتماعات وتجمعات العمال، داعيًا لقضية مصر مصححًا ما يرد عنها من أخبار. وضاقت الحكومة الإنجليزية بنشاطه، فقبضت عليه فى ديسمبر عام ١٩١٩ وأودعته السجن أيامًا ثم رحلته إلى مصر. وقابلته السلطات فى مصر بتعهد ألا يخطب أو يشارك فى اجتماع عام. واستقبله المصريون بحفاوة واضحة وغصت الصحف الوطنية بأخباره وأحاديثه عن نشاطه فى لندن[٤]. ثم كان من بين من قدمتهم السلطات العسكرية للمحاكمة فى قضية عبد الرحمن فهمى سكرتير اللجنة المركزية للوفد[٥].

وصحيفة «مصر» التى يصدرها تادرس شنوده المنقبادى، والتى قامت من عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩١١ بأعنف إثارة للتفرقة بين القبط والمسلمين، والتى وصفتها صحيفة «الوطن» بأنها كانت ظهيرة للاحتلال البريطانى منذ صدورها وطوال خمس وعشرين سنة[٦]، أصبحت فى عام ١٩١٩ من منابر الوفد المصرى والحركة الوطنية، تقف بصلابة ضد الاحتلال وضد التفرقة الطائفية. وتوفيق حبيب الذى كان محرراً فى صحيفة «مصر» وأصدر كتاب «تذكار المؤتمر القبطى الأول» سنة ١٩١١، أصبح فى سنة ١٩١٩ محرراً فى صحيفة «الأخبار» التى يصدرها أمين الرافعى وتمثل مبادئ الحزب الوطنى والاتجاه الصلب فى الوفد المصرى، ويخطب

فى اجتماعات القبط ضد تولى يوسف وهبة رئاسة الوزارة على خلاف خطة الوفد[٧]. وسينوت حنا أحد خطباء المؤتمر القبطى سنة ١٩١١، أصبح عضو الوفد المصرى ونجمه اللامع والمدافع الصلب عن وحدة الهلال والصليب، وأصبح صاحب المقالات المشهورة عن «الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا» فى صحيفة «مصر» ثم فى صحيفة «الأفكار». سأله صحفى أجنبى عن وضع القبط فى مصر إذا جلا الإنجليز، فنحاه عن التدخل فى هذا الأمر وعن التساؤل فيما لا علاقة له به بقوله: إن القبط يقبلون التضحية بحياتهم فى سبيل استقلال مصر[٨]، بمعنى أن مشكلتهم هم ومسلمى مصر مع الاحتلال لا بعضهم مع بعض.. وجورج خياط ابن واصف خياط الذى كان أول من اعتنق البروتستانتية فى أسيوط وكان يصاحب المبشر الإسكندرى دكتور هوج فى جولاته بالقرى والأقاليم، أصبح سنة ١٩١٩ عضواً بالوفد المصرى[٩].

والشيخ مصطفى القاياتى، لما رأى التفرقة الطائفية تحاول الإطلال برأسها سنة ١٩٢٢ عند وضع الدستور، خطب فى الكنيسة البطرسية بين خمسمائة من القبط يقسم بالله على أنه «إذا كان الاستقلال سيؤدى إلى فصم الاتحاد فلعنة الله على هذا الاستقلال»[١٠]، منبها بذلك إلى أولوية التكوين الوطنى للجماعة المصرية على الاستقلال السياسى، وإلى أن التفرقة الطائفية أكثر خطراً من الاحتلال ذاته. والشيخ عبد العزيز جاويش صاحب مقال «الإسلام غريب فى بلاده» الذى ساهم سنة ١٩٠٨ فى إثارة النعرة الطائفية، أرسل فى ديسمبر سنة ١٩١٩ من مقامه فى برلين إلى وكيل بطريركية الأقباط برقية تقول: «المصريون فى أوربا الوسطى يفخرون من أعماق قلوبهم بمساعيكم الوطنية المباركة فى المطالبة بحقوق الوطن المقدس»[١١]. وحضر احتفال الجمعية المصرية ببرلين فى مناسبة عيد ميلاد المسيح حسب الحساب القبطى، وخطب خطابا حماسيا ونظم نشيداً غناه الحاضرون، ثم أبرق مع غيره إلى مرقس حنا وكيل لجنة الوفد بمصر وإلى البطريرك يهنئهما بالعيد[١٢].

ومحمد فريد، قرأ له بعض عواده وهو على فراش المرض فى اليوم السابق على وفاته، قرأ له عدداً من صحيفة «مصر» فأبهجه قائلا: «إنها صارت محط أقلام كبار الكتاب فصارت بذلك ركنا من أركان الوفاق بين أبناء الأمة وبالأحرى ركنا من

أركان حرية الأمة المصرية». واستمع إلى مقال سينوت حنا فقال: «الحمد لله الذى حقق أمامى ورأيت بعينى اتحاد أمتى قلبا وقالبا على طلب الاستقلال التام، وهذا ما كنت أدعو إليه خصوصًا وقد وضع المسلم يده فى يد أخيه القبطى وكلهم ينادى بصوت واحد بلادى بلادى..»[١٣].

وقف الشيخ محمد عبد المطلب فى جمع غفير من المسلمين يحتفلون بعيد رأس السنة القبطية ينشد:

كلانا على دين به هو مؤمن ولكن خذلان البلاد الكفر

ويعلق الدكتور محمد محمد حسين (بنظرته المتشيعة للجامعة الإسلامية) على الإنتاج الأدبى فى أثناء ثورة عام ١٩١٩ بقوله: «تحولت الثورة إلى حركة قومية خالصة وخفت صوت الدين بعد أن قام بنصيب كبير فى إشعال نارها، وانحصر كلام الناس، فى مصر، ولم ينج من ذلك شاعر كشوقى تميز شعره الوطنى بالطابع الإسلامى»[١٤]. وكتب زكى مبارك فى العيد الرابع عشر للثورة يقول: «رعى الله العهد الذى كانت موسيقانا فيه «مصر للمصريين». نضَّرَ الله وجه ذلك العهد، وعطر صحائفه بين صحائف التاريخ»[١٥].

و«مصر للمصريين» شعار ترددت أصداؤه منذ الثورة العرابية. عبر به جيلان متعاقبان عما نسميه بلغة اليوم «الثورة الوطنية الديمقراطية». رفع أولا فى وجه طبقة الأتراك والجراكسة المسيطرين على جهاز الدولة جيشًا وإدارة، وفى وجه النفوذ الأوربى الذى أخذ يتغلغل فى الحياة الاقتصادية والسياسية على عهد الخديو إسماعيل، ثم رفع فى وجه الاحتلال البريطانى للتحرر من التبعية الأجنبية، وكان يعنى التخلص من الاحتلال الأجنبى من جهة، والتخلص من الاستبداد الشرقى من جهة أخرى، فكان شعار «مصر للمصريين» يعنى النهوض بالجماعة المصرية لتحقيق الاستقلال والحرية معًا[١٦].

الثورة بأقلام معاصريها:

كتب الدكتور أحمد أمين يصف نشاطه فى ثورة سنة ١٩١٩: «على كل حال

انغمست فى السياسة واشتركت فى المظاهرات التى ترمى إلى التقريب بين الأقباط والمسلمين، فكنت أتلمس المظاهرة فأركب عربة وأنا بعمامتى أصطحب فيها قسيسا بملابسه الكهنوتية، ونحمل علما فيه الصليب والهلال ونحو ذلك من الأعمال»(١٧). ويصف الدكتور حسين فوزى أيام الثورة واجتماعات المساء بالأزهر وتداول الخطب الوطنية: «فى ليلة من تلك الليالى التاريخية حين كان الخطباء من علماء المسلمين ورجال الإكليروس القبطى يتداولون المنصة، إنهاضًا للهمم وإبقاء للشعلة المقدسة ـ كانت التعليمات قد ألقيت إلينا بحماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة»(١٨). وكتب فخرى عبد النور فى مذكراته: «منذ اللحظة الأولى التى دق فيها سعد (زغلول) ناقوس الحركة الوطنية، برز اتحاد عنصرى الأمة ـ المسلمين والأقباط ـ بروزا غطى على كل مظهر سواه. ففى المظاهرات كان علماء الأزهر وقساوسة الأقباط يسيرون فى المقدمة جنبا إلى جنب، والأعلام ترفرف فوق رءوسهم يتعانق فيها الهلال والصليب. وفى الأزهر والمساجد الكبرى فى القاهرة والمدن والقرى، كان أبرز الخطباء هم العلماء والقساوسة. بل لقد كان القساوسة أنفسهم يرأسون بعض الاجتماعات الوطنية التى كانت تقام فى المساجد، كما كان العلماء يرأسون بعض الاجتماعات التى تقام فى الكنائس. وكان الخطباء بالكنائس فى الأعياد القبطية من المسلمين، كما أن الخطباء بالمساجد فى الأعياد الإسلامية من الأقباط. هذا المظهر كان أبرز كسب للحركة الوطنية المصرية وهى لم تزل بعد تخطو خطواتها الأولى. ولقد حققت به ما عجزت الحركة الهندية عن تحقيق مثله»(١٩). ويذكر سلامة موسى أنه لم تنجح خلال الثورة دسائس التفرقة، فكان القبط والمسلمون يدا واحدة يتبادل شبابهم الخطابة فى الكنائس والمساجد. وعند تقييمه لمنجزات الثورة أشار إلى ثلاثة، هى الوحدة الوطنية وتحرر المرأة والنهضة الاقتصادية، «وأولها الإكبار العظيم للموقف الذى اتخذه الأقباط ورفضهم أى مساومة مع الإنجليز بشأن حماية الأقليات»(٢٠).

وعلى العموم فإنه يندر أن يوجد كتاب أو حديث تعرض لأحداث هذه الفترة إلا ووضع فى مقدماته هذه النقطة.. ولا يكاد يوجد كاتب تحدث عن ذكرياته خلال أحداث عام ١٩١٩ إلا وتكلم عن دوره فيها، وإلا وتكلم عن ظاهرة الإخاء بين القبط والمسلمين، كموقف نضالى ساهم فيه الجانبان بجهدهم جميعا. وهذا يوضح

إلى أى مدى كان جيل تلك الثورة يقدر خطورة هذا الأمر، وإلى أى مدى وصل اعتزازه بما أنجز من نجاح بشأنه. ولهذا أسبابه المتعلقة بالظروف السياسية للثورة، وبالنمو الحضارى للجماعة المصرية الوطنية.

رد الثورة على دعاوى الإنجليز:

لقد سبقت الإشارة فى الفصل السابق إلى اعتياد السياسة البريطانية الطعن على الحركة الوطنية المصرية بتهمة التعصب الدينى ورميها بتهمة التخلف والمعاداة للمسيحية. وكان مجمل القصد من ذلك إيجاد التسويغ المعنوى لبقاء احتلال مصر، وهو تسويغ يسيغه الرأى العام الأوربى عامة، سواء بالنسبة لذوى الاتجاه المسيحى الذين تستعديهم دعوى التعصب الإسلامى ضد المسيحيين، أو بالنسبة لذوى الاتجاه العلمانى الذين تستعديهم دعاوى التعصب الدينى عامة، وهو دليل لديهم على تخلف الشعب تخلفًا قد يحق معه بقاء احتلاله. كما كان القصد أيضًا خلق الخلافات الطائفية فى مصر أو تعميق الموجود بحيث يستحيل مقاومة الاحتلال بتجمع شعبى واحد أخذا بسياسة «فرق تسد»، وبحيث يستحيل بناء المؤسسات السياسية المدنية، سواء أجهزة الدولة وسلطاتها أو تنظيمات الأحزاب، على صورة قومية قادرة على تطوير المجتمع.

وقد ألقيت فى وجه ثورة عام ١٩١٩ ذات التهمة فى البداية، وأريد بها أن تطمس حقيقة الحركة السياسية فى مصر. ويبدو من تتبع أحاديث رجال الوفد المصرى فى باريس بعد سفرهم لإثارة القضية المصرية أمام مؤتمر السلام بفرساى، كما يبدو من الأسئلة التى يوجهها لهم مراسلو الصحافة الأجنبية ومن كتابات هؤلاء المراسلين، أن هذه النقطة كانت دائمًا موضع الشك أو اليقين ومحل «التحقيق»، نفيًا أو إثباتًا لما أثارته الدوائر البريطانية بشأنها(٢١).

وفى اجتماع لسعد زغلول بالصحافيين الإنجليز والأمريكيين، أعد خطابًا (ألقاه عنه بالإنجليزية محمد محمود) عن الحركة الوطنية المصرية وحرص فيه على ذكر: «ادَّعوا أن الحركة دينية ولكنهم رأوا رأى العيان أن مسيحيى مصر ومسلميها متحدون اتحادًا متين العرى، وأن المسيحيين كانوا فى مقدمة القائمين بالمظاهرات،

وكان منهم من راح بين أوائل شهداء رصاص الجنود البريطانيين. وإنكم لتجدون اليوم بين أعضاء الوفد المصرى الذين يتشرفون باستقبالكم اليوم فى ضيافتهم خمسة من المسيحيين. وقد كان قساوسة الأقباط يقومون بالدعوة الوطنية فى جميع جوامع القاهرة وعواصم الأقاليم، وشيوخ المسلمين يفعلون ذلك فى الكنائس»(٢٢). وكان ويصا واصف وواصف بطرس غالى من أعضاء الوفد المصرى هما من يشرفان على أعمال الدعاية للمطالب الوطنية فى باريس(٢٣). ويرجع ذلك إلى ما يعرف عنهما من إتقانهما الفرنسية ثقافة ولغة. وحرص واصف غالى فى خطبه على القول: «لم يعد للمصريين قاطبة إلا إيمان واحد وعقيدة واحدة ودين واحد، هو دين الوطنية»(٢٤). ولا يكاد يمكن حصر ما كتبته الصحف المصرية وما تردد على ألسنة رجال السياسة، من أن الاستعمار اتهم الحركة المصرية بأنها حركة تعصب دينى، وأن الشواهد القاطعة كانت تكذبهم. ومن البديهى أن الحركة الدينية ليست «تهمة»، ولكنها وصف يحاول أعداء الثورة إلصاقه بها، لتنفير القبط منها وصدع الوحدة الوطنية وخلق الخلاف الطائفى.

وإذا كانت الدعاية البريطانية لم تكف - برغم كل الظواهر السابقة - عن إلصاق تهمة التعصب الدينى بالحركة المصرية، زاعمة أن الأقباط انضموا إليها خوفًا من المسلمين وحقنا لدمائهم(٢٥)، فالحاصل أن هذه التهمة التى قصد بها الوقيعة، لم تعد تثار بشكل جدى أو بالأقل بشكل ناجح بعد أن كذبها واقع الحياة السياسية المصرية على ما سبقت الإشارة إليه. وكان القبط أنفسهم خير البراهين على فساد هذه التهمة. وبدا ذلك للرأى العام العالمى فى غير غموض. كتبت صحيفة برليزبر من تسيتونج الألمانية عن أسباب ثورة مصر: «لم تكن الأسباب الدينية كما قيل، ولم يقلد المصريون الآسيويين المسلمين الذين زادت شوكتهم فأصبح مسيحيو آسيا يهابونهم جميعًا.. وذلك مع وجود المدرسة الجامعة الإسلامية الكبرى (الأزهر) فى القاهرة (باريس الشرق كما سماها أحد الإنجليز)، ومع ذلك لم يكن الأزهر غير مركز التسامح الدينى، ففيه تآخى المسلمون مع غيرهم من مواطنيهم، وفيه خطب قساوسه النصارى وأحبار اليهود الذين نسوا الجامعة الصهيونية التى يعمل لها كل يهود العالم. ولقد بلغ من بُعد حركة المصريين عن أن تكون دينية، أن المسلمين فى العالم كله قد هاجوا ضد قرارات الحلفاء التى كانت تتداول يوميًا بشأن تركيا، فلم

يكن قلق مسلمى مصر على مصير الخلافة الإسلامية بموقف لحركتهم القوية»[٢٦]. وكتب مراسل صحيفة «البتى باريزيان» الفرنسية فى القاهرة يقول: إن المسلمين والأقباط قد التفوا «حول سعد الفلاح، سعد المسلم الذى كانت أجداده لا شك من المسيحيين، وهكذا تم اتحاد الصليب بالهلال مما لا نظير له فى أى بلد إسلامى آخر»[٢٧]. وكتب هانز كوهن ذو النزعة الصهيونية فى كتاب «تاريخ القومية فى الشرق» عن مصر: «إن أكثر الأحداث جدارة بالملاحظة فى ثورة عام ١٩١٩ هو الإخاء بين المسلمين والقبط المتحدين بهدف موحد لبعث أمة جديدة، وكان القبط من بين أعضاء الوفد ومن بين ذوى العلاقات الوثيقة بزغلول، كما كانوا من بين الضحايا الأول لقومة مارس عام ١٩١٩»[٢٨]. ثم تكلم عن دعوى بريطانيا حماية الأقليات فى تصريح ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٢ فقال: «إن حماية الأقليات لم تعد أمرا ضروريا، فمنذ الحرب العالمية يعيش القبط فى أحسن الظروف مع المسلمين»[٢٩].

لذلك يلاحظ أن لجنة ملنر عندما أتت مصر لبحث الموقف المصرى، ولبحث الوسيلة التى يمكن بها تصفية الحركة واستخلاص اعتراف مصر بالحماية عليها، وجهدت فى التنقيب عن جميع الثغرات فى الجبهة الوطنية المصرية، واكتشفت فى وقت مبكر بذور الخلاف داخل الوفد المصرى بين «المعتدلين» و«المتطرفين»، عجزت اللجنة عن أن تجد ظلا من خلاله يمكن استغلاله بين المسلمين والقبط، ويسمح بصدع الجبهة المصرية من هذه الناحية ويمكن للسياسة البريطانية من تحقيق هدفها القديم فى إزكاء التفرقة. وأتى تقرير اللجنة خلوا من أى إشارة لهذه النقطة.

وقد وثق المصريون بأنفسهم وبابتعاد حركتهم عن شبهة الخلاف الطائفى، وبدوا مسيطرين على موقفهم تمامًا من هذه الناحية. واستغنوا عن أى احتياج للتسويغ أو للدفاع عن النفس، وغاب ما يمكن أن يسمى «بالمسألة الطائفية» من أفق الحياة السياسية والنشاط السياسى، وبدوا فرحين واثقين كإنسان وجد نفسه وأمن ظهره. ولكن بقى عملهم النضالى توثيقًا لعرى الامتزاج بين فئات الشعب، ويقظًا وحذرًا تجاه أى حادث يراد استغلاله فى هذا الشأن، أو شبهة ترد على لسان، أو خبر يأتى من الخارج. وكان سينوت حنا بعد عودته من باريس فى سبتمبر عام ١٩١٩ قد اعتاد أن يكتب مقالاته بعنوان «الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا». ولم تكن هذه

المقالات تتضمن إشارة إلى أى مسألة طائفية، ولم يكن فيها ما يمس هذا الموضوع إلا عنوانها، أما متن الحديث فهو دائمًا يتعلق بمناقشة الأحداث السياسية العامة الجارية، وموقف الوفد منها ونقد سياسة الحكومة، والإنجليز بشأنها، وبخاصة حشد الجماهير وراء شعار الساعة الذى طرحه الوفد وهو مقاطعة لجنة ملنر. وكان يوقعها باسمه مقرونًا بعبارة «عضو الوفد المصرى والجمعية التشريعية». لم تتضمن مقالاته إشارة إلى القبط بخاصة إلا عندما عين يوسف وهبة رئيسًا للوزراء، إذ تضمنت مقالته التالية فقط إشارة إلى هذا التعيين وإلى أن القصد منه التفرقة بين القبط والمسلمين. وهاجم يوسف وهبة على انصياعه لهذه الوقيعة كما ستجىء الإشارة إليه.

وكان ذلك أيضًا هو الطابع العام لصحيفة مصر، طابع كونها منبراً للحركة الوطنية عامة، شأنها شأن غيرها من الصحف المناصرة للوفد، وليست منبراً للقبط بخاصة. وكان هذا هو الطابع العام كذلك للصحافة الوطنية كلها، واثقة حذرة حريصة على ألا «تخلق الشر من جذور ميتة»(٣٠)، بالإفراط فى الحديث عن هذا الأمر، إلا إذا وجدت ضرورة تقتضى التعرض له فتعالج بما تستحق من انتباه، ثم يعود التركيز من جديد على مشكلات السياسة العامة. ولم يكن الشيوخ والقساوسة يتحدثون فى الكنائس والمساجد عن مسألة طائفية، وإنما يتعرضون لهذا الأمر بما يناسب الأحداث الجارية، وينصرف غالب حديثهم إلى الهدف الوطنى العام، ويكفى وجودهم معًا مظهراً لا يخيب أثره عن ترابط العنصرين، وبذلك تبرز الصفة المصرية على غيرها من الصفات، وتبعد الصفة الطائفية عن مجال النشاط السياسى والاجتماعى.

وقد حاولت الدعاية الإنجليزية أن تستخلص من وجود القساوسة والشيوخ فى المظاهرات، ومن تجمع الجماهير فى المساجد والكنائس، دلالة على أن الحركة المصرية تصطبغ بالصبغة الدينية العامة، بصرف النظر عن الإسلام أو المسيحية، فكتبت صحيفة «الأهالى» التى يديرها محمد عبد القادر حمزة (وكانت صحيفة وطنية معتدلة) تقول: «اعتادت الأقلام السياسية أن تضرب على نغمة التعصب الدينى فيما يتعلق بقضية مصر الوطنية. فإذا هتف مناد باسم الوطن قالت تعصب دينى. وإن اجتمع قوم لإعلان شعورهم نحو مستقبلهم قالت هذا من صور

التعصب الغريزى - تعنى الدينى، وإن طالبوا حاكميهم بتحقيق آمالهم وضمانة الفوز فى مصيرهم، سقطت السماء على الأرض وتبدل الليل نهاراً وأصبح الوطنيون وحوشا مفترسة لا يستحقون إلا أن يعيشوا مستعبدين. حبذا التعصب يرمى إلى حب الوطن - وهو من الإيمان - وإلى طلب الحياة المجيدة، وإلى تعريف أن اليد العليا خير من اليد السفلى، وإلى جعل شعار الوطنيين المساواة على أكمل معانيها مهما اختلفت مواقعها. تعيب الإجيبشيان ميل (صحيفة إنجليزية تصدر فى مصر وتؤيد الاحتلال) حركتنا بانتظام رجال الدين فيها، ولا تحسبهم جزءاً من الأمة يهمهم ما يهمها وينالهم خيرها وشرها. إن انتظامهم فيها خير كفيل بسيرها فى سبيل التعقل والحكمة، لأن الدين - وهم حراسه - لا يعنى بشىء أكثر من عنايته بالتفكر والتعقل»[٣١]. وهكذا نبهت «الأهالى» الصحيفة الإنجليزية إلى السبب الدنيوى لوجود رجال الدين فى الثورة، وإلى الأثر العملى - حسب رأيها - لهذا الوجود وهو التعقل والحكمة.

التكوين الوطنى للجماعة المصرية:

والحاصل أن مصرية الحركة الوطنية، لم تكن مجرد رد فعل لسياسة التفرقة، ولا كانت نشاطًا مقصوداً به مجرد «دحض تهمة» طائفية. ومطالعة شواهد هذه الفترة توضح أنها كانت اتجاهًا يستمد أساسه الرصين من الرغبة العامة فى تكوين الجماعة السياسية تكوينا مصريًا، ومزج الأهالى فى كيان سياسى واحد وإيجاد الصيغة الملائمة لتأكيد قوة التماسك القائمة بين الأهلين. وكان أساسها لدى المثقفين وأصحاب الاستنارة الفكرية، هو الرغبة فى تكوين الجماعة السياسية على أساس قومى يكون أكثر الصيغ ملاءمة للتطور المأمول. وكان أساسها لدى أصحاب التفكير الدينى التقليدى هو تأكيد السماحة الدينية التى ينطوى عليها الإسلام أو مسيحية القبط. ويلحظ من شواهد هذه الفترة أن غالب المصريين وجد نفسه فى عبارة «الوطنية ديننا». وإذا كان سينوت حنا هو صاحب هذه العبارة، فقد اطرد استعمال ذات المعنى بعبارات مختلفة وصيغ متعددة قبل سينوت وبعده، مثل «دين الحرية» و«دين الوطنية والاستقلال» وغيرهما، وتلقف الجميع عبارة سينوت لتكون

عنوانًا عليه كاسمه، وأصبحت «ماركة» العصر. وحتى من لم يكن يؤمن بها كان لابد له من أن يبدأ بها ثم يلتوى كيف شاءت له المهارة.

وبهذا كانت «الوطنية ديننا» لدى البعض تعنى الوحدة ضد الاستعمار، ولدى البعض معنى ضمان الوجود المشترك وتحقيق المصالح الواحدة على مدى المستقبل، ولدى آخرين أساسًا للتحضر والتنوير وللمنطق العلمى الحديث فى الحياة، ولدى غيرهم برهانًا على التسامح الدينى، ولدى آخرين أساسًا لبعث مصر وإثباتًا لاتصال حلقات تاريخ الشعب المصرى. وتجمعت كل هذه الروافد فى الجماعة المصرية أو فى فكر الفرد الواحد، لتكوين نهر واحد يخاطب الاتجاهات المختلفة فى الجماعة والنوازع المختلفة لدى الفرد الواحد، حسب تكوينه التاريخى والثقافى ومصالحه. وبدا الناس فرحين بما أنجزوا فى هذا الشأن: شعب حقق ذاته وأنجز فى ذلك نجاحًا وجده خليقًا بالفخر والاعتزاز. وتلحظ نبرة الفخر والاعتزاز فى كل ما يقرأ أو يسمع من شواهد هذه الفترة، صحفًا كانت أو خطبًا أو رسائل أو ذكريات مكتوبة أو مروية.

كان الوفد يصدر التعليمات إلى قواعده التنظيمية بوجوب «حماية الجبهة الموحدة ضد عوامل التفرقة»، كما يذكر الدكتور حسين فوزى، وكما يكتب سعد زغلول إلى عبد الرحمن فهمى يطلب إليه أن يؤكد للأمة حقيقة الاتحاد المتين بين القبط والمسلمين(٣٢)، وكما يظهر من تربص الصحف الوطنية والمظاهرات لأى محاولة لإثارة الشقاق ولو بالشائعات، تربصها أن يقضى على هذه المحاولة فى مهدها. وهذا هو المغزى السياسى العملى. وكان الدكتور أحمد أمين مثلا بطبيعته العازفة عن النشاط السياسى العملى وبنزعته المستنيرة إلى القضايا الحضارية العامة، يختار من نشاط ثورة سنة ١٩١٩، «المظاهرات التى ترمى إلى التقريب بين الأقباط والمسلمين». وهذا هو المغزى الحضارى والعلمى.

وكان الشيخ محمد شاكر الذى نشط فى أحداث ثورة سنة ١٩١٩، وكان من قبل قاضيا لقضاة السودان فى بداية القرن ثم وكيلا للجامع الأزهر، كان بثقافته الدينية وتكوينه السلفى، يرى أن ثمة آصرة تجمع المسلمين جميعًا برباط الدين «ويهدف فى نضاله إلى أن يكون المسلمون أمة واحدة وعصبية متحدة، بإيابهم عن مذهب القوميات الذى رآه رحمه الله بدعة لتفريق الكلمة وتقطيع الأوصال، وهى

امتداد لفكرة الجامعة الإسلامية التى نادى بها السيد جمال الدين الأفغانى»[٣٣]، ثم وجد فى ثورة سنة ١٩١٩ أن «ألفت قضية الاستقلال الوطنية بين المسلمين والأقباط وجمعتهم فى حركة أهلية واحدة»[٣٤]، وبدأ يؤكد على فكرة التسامح الدينى. ووجد غيره يتكلمون عن زواج النبى عليه السلام بمارية القبطية، وأن القبط بهذا الزواج صاروا أصهارا للمسلمين[٣٥]، ومن يردد الحديث النبوى الشريف الذى أوصى به النبى المسلمين بالقبط خيرًا لأن لهم فيهم نسبًا يرجع إلى أمومة السيدة هاجر المصرية لإسماعيل أبى العرب عليه السلام. ويقول الشيخ الزنكلونى: «يدوم قبط مصر ومسلموها على وفاق واتفاق ما دامت يد الإمام آخذة بيد القسيس»[٣٦]. بمعنى أنه ارتباط بين دينيين. ويتحدث ويصا واصف عن «الإسلام دين الشورى»[٣٧]، ومرقس حنا فى بعض كتاباته عن الشورى فى الإسلام والتسامح. وكان البعض يستخدم لفظ «الدين» بمعنى «الجامعة» كسينوت حنا عندما يقول «الوطنية ديننا» وعبد العزيز عزت عندما يقول «اتحادنا أصبح دينا قويما والدين لا يحتمل التأويل والتحويل»[٣٨]، والبعض يستخدم ذات اللفظ بمعنى «هدف» كبيان الوفد عندما يقول: «الأقباط والمسلمون لا يدينون إلا بدين واحد هو دين الحرية والاستقلال»[٣٩].

ومع هذا جميعه وجد مفهوم للجامعة الوطنية يردها إلى التكوين التاريخى للمصريين وقوة تماسكهم عبر القرون، ويؤكد على هذا المعنى تأكيدًا يصل إلى حد اعتبار المصريين جنسا يستمد وحدته وملكاته من قانون الوراثة، كويصا واصف فى بعض كلماته، أو يرد مفهوم الجامعة الوطنية إلى التكوين النفسى الواحد - برغم اختلاف الدين - للمصريين جميعًا مثل عاطف بركات ومرقس حنا، أو يردها إلى الامتزاج والتآلف الإنسانى العام مثل مرقص فهمى.

يذكر ويصا واصف: «لا يوجد شىء فى دائرة الإسلام الواسعة يمنع من التطور الوطنى والجنسى فى دوائر أصغر.. ويوجد بجانب المسألة الدينية مسألة الجنس والوراثة التى هى عامل فى تطور الشعوب لا تقل أهميته عن عامل الدين»، ثم يتكلم عن المصريين قائلا: «لقد طبعنا روحنا على كل مبدإ وكل أمنية من مبادئ البشر وأمانيه، فموسى قد استمد من قساوستنا مبادئه التى قلبت العالم رأسا على عقب.. وفى ذلك تفسير للهمة التى اتخذ بها شعبنا المصرى دينا له برغم

الاضطهـادات الرومـانيـة الفظيـعـة . . ومما هو ثابت فى التـاريخ نفـوذ مـدرسـة الإسكندرية الوطنية وبعدها عُدَّت الكنيسة المسيحية إلى الآن كأنها الرأس المفكر للمسيـحـية . ونحن (المصريون) الذين حفظنا المدنيـة العربيـة الإسـلاميـة ، وإلى جامعـاتنا يأتى ألوف من الأجانب لتلقى مبادئ الإسـلام ، وبفضل هذه الفضيلة الجنسية لا تجدون فى بلد إسلامى جامعات مثل جامعاتنا . . ولو سمح لى الوقت لتكلمت عن اكتشافات علمائنا الحديثين تلامذة إرسالياتنا فى أوربا»[٤٠] . ويقول أيضًا مؤكدًا على وحدة التاريخ المصرى منذ القدم : «إن هذا الشعب المصرى لأنه أبدى فى مصريته وشخصيته أعلق قلبًا بأمانيه من كل شعب ، وإنه لم يتراجع أمام ديوكلسـيـان واعـتنق المسـيـحـيـة برغم الاضطهـادات الفظيـعـة التى أنزلـهـا به الرومـانيـون . . ذكـرت لحضرتكم ذلك لأنه درس سام ينطق به تاريخنا القـومى ، درس يشدد عزائمنا ويدعونا للطمأنينة على مستقبلنا»[٤١] .

ويذكر عاطف بركات الذى كان ناظرًا لمدرسة القضاء الشرعى ونفى مع سعد زغلول فى ديسمبر سنة ١٩٢١ : «ليست الأمة المصرية مكونة من عنصرين مختلفين مسلم وقبطى ، وإنما هى شعب واحد وعنصر واحد» فى المبدإ والمنشإ والخلق والعادات والمشارب والمصالح والآمال القومية والأطماع السياسية ، نحن شعب واحد لأن جميع العوامل الطبيعية والاجتماعية والسياسية تضافرت على أن تجعلنا كذلك» . ثم يقول : «كم على المسلمين من النذور لمارجرجس والست جميانة ، وكم على الأقبـاط من النذور للأوليـاء المسلمين» . ويذكـر مـرقس حنا أننا أبناء أبطال الجيوش التى دوخت أوربا وأبناء من حاربوا الوهابيين وأبناء رمسيس وأبطاله وأبناء العرب الشجعان[٤٢] . ويرجع مرقس فهمى إلى المعيار الإنسانى العام بقوله «من الخطأ أن يقـال إن هذا يوم «عـيـد» القـبط ، وذلك يوم المسلم ، فكلاهمـا يوم كل إنسان ، بقدر جهاد الإنسانية وفضائلها وما يقدمه عظام الرجال من الضحايا لنفع جماعاتهم ، بل الناس أجمعين»[٤٣] .

وليس يعنى ما سبق جميعه أن كلا من هؤلاء كان له جانب واحد ومفهوم محدد يدافع عنه ضد غيره من المفاهيم ، وإن حسم هذه النقطة يحتاج إلى دراسة تفصيلية أدق لكل منهم ولمكونات تفكيره الخاص وحدوده . ومـا يحـدث عمـلا أنه عندمـا تلتقى الخطوط جميعا ، يترخص الكاتب أو المتكلم فى استعمالها كلها للتأثير على

كل جانب من جوانب جمهوره، المصلحة والمعتقد والدين والوطنية والحضارة والتاريخ والجنس والجهاد. . إلخ. والدلالة الأساسية من العرض السابق أنهم كانوا جميعًا يخاطبون الجمهور من خلال كل هذه المفاهيم بوصفها جميعًا من مكونات الرأى العام المصرى فى عمومه وقتها. وقد يختار المتحدث من بين هذه المفاهيم ما يتلاءم مع المناسبة التى يتم فيها الحديث وما يلائم الطابع الغالب للجماعة الموجودة لحظتها. والجدير بالذكر أن أيا من القبط أو المسلمين لم يتبن مفهوما معينا فى مواجهة الجانب الآخر، بل كانت المفاهيم السابقة بشكل عام مشاعًا بينهم، وكان الجمهور مشاعًا بينهم أيضًا.

وفى ١١ من سبتمبر عام ١٩١٩ حل عيد النيروز، عيد رأس السنة القبطية. وقدر الجميع أن يكون الاحتفال به احتفالاً قوميّا عامًا. قالت صحيفة النظام التى يصدرها سيد على «النيروز عيد الأمة المصرية»، وعقد الاحتفال الرئيسى بالعيد فى دار جمعية التوفيق القبطية، ووجهت له الدعوات من فتح الله بركات ومرقس حنا: واجتمع عدد كبير من المسلمين والقبط ورجال دينيهما برئاسة فتح الله بركات. وقال مرقس حنا: «لنا أعياد قومية وطنية أربع، عيد وفاء النيل ويوم شم النسيم وعيد رأس السنة الهجرية وعيد النيروز». وقال عاطف بركات إن عيد النيروز: «هو مبدأ سنتنا الشمسية التى عليها حساب الأمة فى زرعها وقلعها»، وألقى الشيخ محمد عبدالمطلب وغيره قصائد كثيرة، وأرسل المحتفلون برقية لرئيس الوزراء يطلبون عَدَّ هذا اليوم عيداً رسميّا كل عام. وكان عيد رأس السنة الهجرية وعيد الأضحى يأتيان فى موعد قريب، وتم الاحتفال برأس السنة الهجرية بذات الصورة وبتوجيه من فتح الله بركات ومرقس حنا أيضًا. وتكرر ذات الاحتفال فى الأعوام التالية.

ولما حل موعد عيد ميلاد المسيح فى ٧ من يناير، طالب عمال العنابر بحُسبانه عيداً للأمة جمعاء، وطالبت صحيفة «الأفكار» بأن يكون هو وعيد النيروز عيدين عامين يحتفل بهما المسلمون رسميّا، ودعت المسلمين للاحتفال بعيد الميلاد باحتفالات كبيرة أقاموها[٤٤]. وقد يجوز القول بأن ائتلاف المسلمين والقبط كان أساسه فقط الرد على السياسة الإنجليزية، لو كان ذلك قد اقتصر على نشاط السياسة وحديثها، أما أن يصل الإخاء والامتزاج إلى شئون الحياة الاجتماعية كافة، فهذا يعكس بعداً أعمق ورغبة أكثر أصالة فى الامتزاج وتكوين الجماعة المصرية.

الجهد المنظم الواعى للوفد المصرى:

لم يكن من الممكن أن يبلغ النجاح فى ائتلاف المسلمين والقبط الحد الذى بلغه، ولا أن يكتب له الاستمرار، بغير الوفد المصرى. وقد تختلف التقديرات حول الدور الذى أداه الوفد بوصفه قيادة للحركة الوطنية الديمقراطية، وحول ما أنجزت ثورة سنة ١٩١٩ وما لم تتم إنجازه. ولكن ما لا يكاد يوجد خلاف بشأنه هو دور الوفد المصرى وفاعليته فى مزج قوى الأمة المصرية وإنشاء الجماعة الوطنية فى مصر على أساس وطيد. وبلغ الوفد فى هذا الأمر من النجاح مايعلو أى أمر آخر. وإذا كان هذا هو كل ما أتى به الوفد وثورة سنة ١٩١٩ فكفى به مغنمًا. إذ عصم الجماعة المصرية من الانقسام والوهن، وأقامها على أساس من العقل رشيد، وقدر للأمر ما يستحق من خطورة وما يفضى إليه من نتائج، ونما بعناصر المواطنة السياسية التى جهد فى إرسائها آباء التجديد المصريين طوال القرن التاسع عشر، حتى صارت برغم كل المشكلات التى يرزح المجتمع تحت أعبائها، واقعًا فعليًا ذا وزن راجح على كل ما عداه، فأفلس مؤامرات الاستعمار وأرسى أسس الدولة والتنظيمات القومية فى المجتمع، ومكن للتطور الاجتماعى والأوضاع الطبقية من أن تتبلور على أسس واقعية غير مشوبة. ويمكن القول باطمئنان كاف وبغير كبير مخاطرة، إنه لولا جهد الوفد فى هذا الميدان، لما وجد الإنجليز أنفسهم مضطرين إلى إلغاء الحماية سنة ١٩٢٢، ولما وجد التنظيم الدستورى النيابى لسنة ١٩٢٣ بالصورة التى وجد بها. وكان هذان الأمران برغم كل نواقصهما خطوة لا شك فى إيجابيتها، وحصانة لا شك فى أهميتها بالنسبة للتطور السياسى والاجتماعى فيما تلا ذلك من أعوام.

وإذا قيل بحق إن قوة التماسك بين المصريين برغم تكوينهم الدينى المتعدد، وإن امتزاجهم التاريخى الطويل هو سبب هذا النجاح، وإن اشتراك القبط والمسلمين فى سائر الطبقات الاجتماعية فى المدن والقرى هو الأساس الموضوعى له، فإن من الحق أيضًا أن كان للجهد الواعى المنظم للتنظيم السياسى فاعليته فى تأكيد التماسك والامتزاج وفى إنضاج الأسس الموضوعية القائمة، لا سيما أن كان هناك جهد واع منظم يعمل على فعل النقيض، وليس فى التاريخ حتميات خارجة عن جهد البشر تسقط من خارجهم أو تستعصى بذاتها عليهم. وكان حماس الجماهير وترابطها خليقًا بألا يدوم، ويمكن أن تعصف به العواصف إزاء الجهد الواعى لأعداء الثورة،

وذلك ما لم توجد المؤسسة السياسية المستنيرة المدركة لأسس توحيد الجماعة المصرية ولموجبات هذا التوحيد، والحذرة من مؤامرات أعدائها والقادرة على مواجهتها، وكان الوفد هو هذه المؤسسة.

ولم تكن سياسة الوفد من البداية فقط موجهة إلى الاعتصام بالوحدة ودعمها، ولكن الوفد ذاته بوصفه مؤسسة سياسية بنى على نسيج مصرى جامع. وتكونت قيادته وقاعدته على مبدإ المواطنة وحده وان اختلف الدين. وكان هذا خير عاصم له، وكان أدعى للاقتناع وأفعل فى إحساس الجميع بالانتماء الواحد، من أى شىء آخر، برنامجًا كان أوخطة سياسية أو حديثًا أو مناورة أو دعوة. والحاصل أن كان لقيادة سعد زغلول تلميذ الشيخ محمد عبده وصديقه، وللتكوين الفكرى لغيره من قادة الوفد من تلاميذ هذه المدرسة، كان لذلك أثره الكبير فى صياغة هذه المؤسسة السياسية على مبدإ الاستنارة والمواطنة. والحاصل أيضًا أن كان للقبط فى هذا الشأن مبادرة سجلتها الشواهد التاريخية، وكان لأمثال مرقس حنا وويصا واصف وسينوت حنا ومكرم عبيد وواصف غالى دورهم المشهود فى قيادة الوفد ونصرة الاتجاه الصلب بداخله.

ذكرت صحيفة «البتى باريزيان» الفرنسية: «هناك سبب دخيل للمحبة التى يكنها الشعب لسعد باشا وهو أنه فلاح، وهذه الميزة هى العامل الوحيد الذى جلب إليه تأييد الوطنيين المصريين، وجعل الأقباط والمسلمين على السواء يلتفون حوله.. إن مكانة سعد باشا لدى الأمة المصرية عظيمة، وقد غطيت جدران القاهرة بكتابات غريبة هى أسماء الزعماء المصريين مشفوعة باسم «زغلول».. ويعلق الأقباط منذ أن نفى سعد فى أربطة الرقبة شريطًا أسود يعلوه صليب، ويعرض الباعة فى الشوارع وعلى مشارب القهوة تماثيل من الجبس تمثل سعداً.. وفى مجال الموسيقى الوطنية نسمع الطلبة ينشدون أغنية مقفاة بكلمات «سعد» أعنى السعادة.. إن مكانة سعد من الشعب هى مكانة القديس، وإنه ليمثل مصر الأصيلة»[٤٥].

ويحكى فخرى عبد النور قصة دخول القبط فى الوفد عند تشكيله، إذ كان هو وشقيقه عضوين فى نادى رمسيس الذى يضم كبار الأقباط، فلما قابل سعد وعبدالعزيز فهمى وعلى شعراوى المعتمد البريطانى فى ١٣ من نوفمبر عام ١٩١٨

وشكل الوفد المصرى، ذهب فخرى عبد النور فقابل على شعراوى، ثم عاد إلى نادى رمسيس يحكى للحاضرين حديثه معه. ولاحظ الحضور أن أسماء أعضاء الوفد وردت فى عرائض لتوكيلات خالية من اسم قبطى واحد، فانتدبوا ثلاثة منهم هم فخرى عبد النور وويصا واصف وتوفيق أندراوس للذهاب إلى سعد، وعرضوا على سعد هذا الأمر فرحب بفكرتهم وتحدث معهم فى اختيار أحد كبار القبط عضواً بالوفد، فاختاروا واصف بطرس غالى لثروته وثقافته وجاهه. وتحمس توفيق أندراوس قائلا لسعد إن الوطنية ليست حكراً على المسلمين وحدهم. ثم رأى الوفد أن يضم إليه سينوت حنا عضو الجمعية التشريعية التى كانت قد شكلت سنة ١٩١٣، وجورج خياط، فحلفا اليمين مع حمد الباسل فى جلسة واحدة فى ٢ من ديسمبر عام ١٩١٨.

وقد سأل جورج خياط سعدا: «ما مركز الأقباط؟ وما مصيرهم بعد انضمام ممثليهم إلى الوفد؟» فأجاب سعد: «اطمئن، إن للأقباط ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة»(٤٦). ولا يلحظ أن سعدا تردد فى هذا الأمر لحظة، وكان ترحيبه وموافقته السريعة، لا تصدران فقط عن ذكاء سياسى أراد به إسقاط الزعم الإنجليزى عن تعصب الحركة المصرية، ولكن أساسها رصيد الاستنارة الاجتماعية التى كانت سمة أساسية فى فكر سعد زغلول وفى ماضيه السياسى(٤٧)، كما كانت السمة الأساسية فى مثقفى حزب الأمة كلطفى السيد وعبد العزيز فهمى، كما كانت بعض سمات القسم الغالب من رجال الحزب الوطنى. والمهم أن ذلك جميعه كان قد تم حدوثه قبل اشتعال الثورة الشعبية فى ٩ من مارس عام ١٩١٩.

ولابد من ملاحظة ما يعنيه ذلك من أن الوفد بهذا الصنيع قد تفادى حدوث أى صدع فى جسم الأمة عندما اشتعلت الحركة الشعبية. فلما جاء ٩ من مارس كان الشعب كلا منسجمًا مترابط الصفوف، وفاجأ الجميع بحركته الموحدة فأحبط حسابات السياسة الإنجليزية. وكانت هذه المبادرة التى قام بها المجتمعون بنادى رمسيس وسعد زغلول فى هذا الوقت المبكر من بداية الثورة، كان ذلك مما جنب مصر وحركتها الكثير من التعقيدات. ويمكن أن يتصور كم من الوقت كان يقتضيه ضم الجبهة الداخلية، لو انفجر بركان الشعب، قبل أن ينضم من القبط أحد للوفد

ويطمئنوا لموضعهم فيه وفى الحركة الوطنية، وقبل أن تطمئن الحركة الوطنية إلى موقف هؤلاء منها، والإنجليز يتربصون لها العثار ويتحسسون مواضع الزلل مهما ضؤلت، والانفجارات فاجأت الجميع والنفوس ثائرة، والتلقائية لها أثر غير محسوب، وردود الفعل ليس من المقدور التنبؤ بمداها. والحق أن بناة الوفد استطاعوا من البداية أن يعدوه إعداداً صالحًا لاستقبال الجماهير المصرية جمعاء فى مارس. وتجنبت مصر والثورة والوفد بهذا محاذير ليس من المقدور التكهن بمداها.

وقد سافر مع الوفد إلى باريس فى إبريل عام ١٩١٩ سينوت حنا وجورج خياط. كما سافر مع الوفد ويصا واصف وعزيز منسى وعلى حافظ رمضان بوصفهم مستشارين له. وفى باريس ضم ويصا واصف إلى عضوية الوفد(٤٨). والذى يلحظ فى مذكرات محمد كامل سليم(٤٩)، أن كان سينوت حنا وويصا واصف ومصطفى النحاس من صفوة ثقات سعد زغلول وساندوه هناك ضد الاتجاه «المعتدل» فى قيادة الوفد من أعضاء حزب الأمة القديم، وممن انشقوا على الوفد بعد ذلك مكونين حزب الأحرار الدستوريين. وكان هؤلاء الثلاثة من رجال الحزب الوطنى أو مناصريه قبل الحرب العالمية ثم تركوه إلى الوفد المصرى.

وكان ذلك برهانًا ناصع الدلالة على أن التكوين الجامع للوفد بوصفه تنظيما ومؤسسة سياسية، كان واقعًا فعليًا، وأن المصرية الجامعة كانت نسيجه الفعلى. وقد صدق فى العلاقات التنظيمية للأعضاء ما ذكره سعد لجورج خياط من التمتع بالحقوق والواجبات المتساوية للأعضاء كلهم. وكان للوفد لائحة نظامية تحكم نشاطه وسلطات جهازه القيادى وعلاقته بأعضائه وانعقاد جلساته وإصدار قراراته وتوزيع المسئوليات بداخله سياسيًا وإداريًا وماليًا. والحاصل أن الاتجاه المعتدل داخل قيادة الوفد، برغم تهادنه مع الإنجليز، كان مؤمنًا بهذه المصرية الجامعة ذا موقف قومى واضح بالنسبة لتكوين الوفد وبالنسبة لمبدإ الجامعة المصرية. ولم تحفظ شواهد الفترة لسعد زغلول أو لغيره من أعضاء الوفد، متطرفين أو معتدلين، مسلمين أو قبطا أى موقف يحمل ولو من بعيد ظل التفرقة الطائفية، وكانت الخلافات داخل الوفد خلافات سياسية فى مظهرها وجوهرها.

شكل الوفد أولا من سعد زغلول وعلى شعراوى وعبد العزيز فهمى ومحمد

على علوبة وعبد اللطيف المكباتى ومحمد محمود وأحمد لطفى السيد، وكانوا جميعًا أعضاء بالجمعية التشريعية عدا الاثنين الأخيرين. ثم ضم إليه على التعاقب حمد الباسل وإسماعيل صدقى ومحمود أبو النصر وسينوت حنا وجورج خياط وواصف غالى ومصطفى النحاس وحافظ عفيفى، ثم حسين واصف وعبد الخالق مدكور، وكان الاثنان الأخيران وسينوت حنا من أعضاء الجمعية التشريعية. ثم فصل منه إسماعيل صدقى ومحمود أبو النصر، وضم إليه ويصا واصف وعلى ماهر.

وانشق على الوفد فى إبريل ويونية عام ١٩٢١ مجموعة تكون الاتجاه المعتدل فى قيادته، وهم على شعراوى ومحمد محمود وحمد الباسل وعبد اللطيف المكباتى وأحمد لطفى السيد ومحمد على علوبة وعبد العزيز فهمى وحافظ عفيفى وعبدالخالق مدكور وجورج خياط. وبقى مع سعد من أعضاء الوفد مصطفى النحاس وواصف غالى وسينوت حنا وويصا واصف وعلى ماهر.

وكان عدلى يكن رئيس الوزراء، وشاء أن يقضى على الوفد وأعمل إجراءات القمع فى الوفديين، وأحال الموظفين منهم إلى مجالس التأديب، ومن هؤلاء محمود فهمى النقراشى وصادق حنين وحسين فتوح وفؤاد شيرين والدكتور نجيب إسكندر وزكى جبره وسلامة ميخائيل ومكرم عبيد وأحمد محمد خشبة. وأعد وفدا رسميا لمفاوضة الإنجليز يتكون برئاسته وعضوية حسين رشدى وإسماعيل صدقى ومحمد شفيق وأحمد طلعت ويوسف سليمان، وهم وزراء حاليون وسابقون. وضم بعثة مستشارين، منهم عبد الحميد بدوى وتوفيق دوس ومحمد أبو الفتوح وإبراهيم وجيه وأحمد أمين ومحمود فايد ومحمد شريف صبرى وعبدالحميد سليمان وعبد المجيد عمر ويوسف أصلان قطاوى ويوسف نحاس وإلياس عوض وغيرهم. وفشلت مفاوضات عدلى يكن فعاد إلى مصر وقدم استقالته فى ٨ من ديسمبر.

وظهر لسلطة الاحتلال أنه لابد من القضاء على الوفد المصرى بالقوة، فوجهت إنذاراً فى ٢٢ من ديسمبر إلى كل من سعد زغلول وفتح الله بركات وعاطف بركات ومصطفى النحاس وصادق حنين ومكرم عبيد وجعفر فخرى وسينوت حنا وأمين

عز العرب، يأمرهم بالإقامة فى الريف أو النفى من مصر . فرفض الانذار سعد والنحاس وفتح الله وعاطف وسينوت ومكرم فنفوا من مصر، وأطاع الإنذار صادق حنين وعز العرب وجعفر فخرى فابتعدوا عن النشاط، وبقى من أعضاء الوفد واصف بطرس غالى وويصا واصف وعلى ماهر . فأصدر الأولان بيانًا للشعب باسم الوفد المصرى يعلن تصميم الوفد على الاستمرار فى الكفاح . ثم ضم الوفد على الشمسى وعلوى الجزار ومراد الشريعى ومرقس حنا وعبد القادر الجمال فى يناير وفبراير سنة ١٩٢٢، وأصدر بياناته الشهيرة التى توصى الشعب بعدم التعاون مع الإنجليز ومقاطعتهم سياسيّا واقتصاديّا واجتماعيّا . وفى ٢٥ من يولية اعتقل حمد الباسل وجورج خياط (وكانا قد عادا إلى الوفد) ومرقس حنا وواصف بطرس غالى وعلوى الجزار ومراد الشريعى وقدموا إلى المحاكمة . كما اعتقل من الوفديين عبد الرحمن والقاياتى وفخرى عبد النور ونجيب إسكندر ومحمد نجيب الغرابلى وغيرهم، فتألفت هيئة جديدة للوفد من المصرى السعدى وحسين القصبى والغرابلى ومحمود حلمى وراغب إسكندر وسلامة ميخائيل وعبد الحليم البيلى . وفى ٢٧ من فبراير عام ١٩٢٣ ألقى القبض على المصرى السعدى وحسين القصبى وفخرى عبد النور ومحمود حلمى والغرابلى وراغب إسكندر، فتألفت هيئة جديدة من حسن حبيب وعلى الشمسى وسلامة ميخائيل وغيرهم[٥٠] .

وعندما كان الوفد فى باريس سنة ١٩١٩، شكلت لجنة مركزية فى مصر رأسها محمود سليمان وإبراهيم سعيد ثم مرقس حنا . وشكل لتنظيم إضراب الموظفين وقتها لجنة كان منها عاطف بركات والإبراشى وعلى ماهر وعبد الهادى الجندى وحسن نشأت ومحمد لبيب عطية وصادق حنين وسلامة ميخائيل ونجيب إسكندر، واختير الجميع على أساس تمثيلهم المصالح والوزارات المهمة . وهكذا كان الأمر فى تكوين أى لجنة أو اجتماع أو مؤتمر أو مظاهرة، وفى كل صحيفة . حتى الهيئات والتكوينات التى تؤلفها الحكومات المعادية للوفد كانت تصدر عن منطلق المصرية الجامعة نفسه الذى فرضه الوفد المصرى على الجميع . وكان من الطبيعى أن إجراءات النفى والاعتقال والفصل والمحاكمة التى تتخذها سلطة الاحتلال لم تكن تفرق بين فرد وآخر إلا بمعيار التطرف والاعتدال فى نشاطه الوطنى .

والقصد من هذا السرد للقوائم الطويلة لأسماء قادة الوفد، بيان أن القبط لم

يكونوا بمعزل عن قيادة الحركة الوطنية، ولا عن أى من تشكيلات الوفد الدائمة أو المؤقتة فى أى ظروف، وأنهم لم يكونوا يمثلون فيه طائفة معينة ولا كان اختيار أحدهم أو غيرهم يتم على أساس الانتماء الطائفى له، ولا كانوا يشغلون نسبة معينة من عدد أعضاء أى تشكيل. ولا يظهر من استقراء الأسماء فى كل مجال ـ ما أشير إليه هنا كمثال ومالم يشر إليه ـ أن كان ثمة حدود دنيا أو قصوى قد التزمت. فلا يبقى أساس للاختيار إلا الايمان بمبادئ الوفد ومدى الفاعلية فى النشاط وأداء العمل المطلوب. ولا يظهر أن الانتماء الطائفى كان عنصراً فى الاختيار إلا فى حالتين اثنتين:

أولاهما، دخول واصف غالى الوفد فى البداية بوصفه قبطيا حسبما يستظهر من حديث فخرى عبد النور، على أن هذه الصفة ما لبثت أن زايلته فور انضمامه إلى الوفد. وقد انضم بعده سينوت حنا وجورج خياط ثم ويصا واصف ثم مكرم عبيد بغير تقدير لهذا الجانب. وعندما أكد سعد زغلول لجورج خياط أن سيكون للقبط فى الوفد ذات الحقوق والواجبات التى لغيرهم، إنما كان بهذا التأكيد ينزع عن الأعضاء جميعا الصفة القبطية والإسلامية بوصفها صفة سياسية تحدد المواطنة، وأن عبارة أن سيكون للقبط ما للمسلمين تعنى أن لن يكون ثمة قبط ومسلمون فى عمل الوفد السياسى، وتأكيد استعمال هذه الصفة يعنى نفى استعمالها بعد ذلك.

وثانيتهما، تعيين مرقس حنا وكيلا للجنة المركزية للوفد بمصر فى نوفمبر عام ١٩١٩. وكان تأكيد قبطية مرقس حنا فى هذه الحالة أيضًا، أى تعيينه بوصفه قبطيا، يعنى نفى الخصوصية الدينية فى العمل السياسى الوطنى، إذ تم هذا التعيين بوصفه ردًا على تعيين يوسف وهبة رئيسًا قبطيا للوزارة المعادية للوفد، وهى خطوة دبرتها سلطة الاحتلال فى مصر للتفرقة الطائفية قبل مجىء لجنة ملنر. وبلغ هذا النفى مداه حين تطوع لاغتيال يوسف وهبة الشاب الوطنى القبطى عريان يوسف كما سيجىء.

وإذا كان المعتمد البريطانى إلدن جورست سنة ١٩١٩ قد سوَّغ عدم اختيار القبط فى مناصب الإدارة العليا، بأن الجماهير «المسلمة» لا تستسيغ حاكمًا قبطيًا عليها، فالمشاهد من أحداث ثورة سنة ١٩١٩ أن من بيانات الوفد ما كان يصدر ـ بسبب

حملات النفى والاعتقال ـ موقعًا عليه من غالبية قبطية أو من قبط فقط. وقد وقع البيان الصادر بمناسبة نفى سعد زغلول فى ديسمبر عام ١٩٢١ : واصف غالى وسينوت حنا ومصطفى النحاس وويصا واصف ومكرم عبيد. فلما اعتقل معظم هؤلاء لم يبق إلا واصف غالى وويصا واصف لإصدار البيانات التالية حتى تشكيل هيئة الوفد الجديدة. وكانت الجماهير فى مصر كلها تنقاد باختيارها وبإيمانها بالوفد وأعضائه لهذه البيانات، وتدور أجهزة الوفد كلها طبقًا لما ترسمه، وذلك دون نظر للانتماء الطائفى لمن أصدرها. والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختيارى مصدره الإيمان والثقة، ما دام الوفد ليس فى السلطة وليس له أى من وسائلها المادية، بَلْهَ أن يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحديًا وسائلها المادية.

وكان سينوت حنا نجمًا سياسيًا وطنيًا تألق مع الثورة. كان فى الماضى من أصدقاء مصطفى كامل، وظهر اتصاله بسعد زغلول فى الجمعية التشريعية، عندما دافع سعد عن حق وكيل الجمعية المنتخب لا المعين فى رئاستها إذا غاب رئيسها، فكان سينوت ضمن من أيده برغم أنه كان عضواً معينًا لا منتخبًا(٥١). وقد سافر مع الوفد إلى باريس ثم عاد فى سبتمبر، ولفتت مقالاته الأنظار كلها إليه وأحاطته بشعبية واسعة، كان بكتاباته لسان حال الوفد المصرى ضد الحكومة وسلطة الاحتلال ولجنة ملنر، وساهمت كتاباته فى إثارة الجماهير مما أشعل مظاهرات فى أكتوبر ونوفمبر أدت إلى سقوط وزارة محمد سعيد. وكان عاديًا أن تحتشد الصحافة الوطنية برسائل التأييد والتمجيد «للنائب الحر الجرىء» بعد كل مقالة يكتبها(٥٢)، كما كان عاديًا أن يعلن التجار عن سلعهم فى الصحف إعلانًا مسبوقًا بتقديم التحية لسينوت، أو أن يتصادف مرور مظاهرة أمام مكان جلوسه فيرتفع الهتاف عاليًا له. وقد أبعدته السلطات البريطانية إلى بلده الفشن لمدة خمسة أسابيع بمناسبة وصول لجنة ملنر، فودع على الأعناق واستقبل على الأعناق. وكان من مستقبليه علماء الأزهر، وكان هو من زوار شيخ الجامع عند وصوله.

وكان مرقص حنا من المتصلين بمصطفى كامل أيضًا، ومن الداعين للإخاء الكامل بين القبط والمسلمين سنة ١٩٠٨. وكان عضواً بمجلس إدارة الجامعة المصرية ومنح رتبة البكوية سنة ١٩١٢ لنشاطه فى خدمتها، وانتخب سنة ١٩١٤ وكيلا

لنقابة المحامين ثم نقيبًا لها أربع سنوات[٥٣]. وعرف كفاحه فى ثورة سنة ١٩١٩ وكتاباته وخطبه ذات المنزع الفقهى.

وكان ويصا واصف من صفوة المكافحين منذ انضمامه للحزب الوطنى، ومن أقطاب الوفد المصرى منذ انضمامه إليه على ما سبقت الإشارة إليه فى مواضع شتى.

وإن كل ما سبق فى بيان سياسة الوفد، يفسر الحماسة الشديدة التى أبداها القبط والمسلمون، والشعور بالانتماء للأصل المشترك: المصرية الجامعة، وثقة الجانبين بعضهما ببعض وتفاؤلهما بالمستقبل الواحد بعد الاستقلال. وقد كان الوفد هو مؤسسة الاستقلال، وهو ذاته المؤسسة الجامعة، وكان يمثل مصر المستقلة الديمقراطية، ويجسد قوة «مصر للمصريين» بتكوينها الفعلى. فتلاشى كل حذر بعد أن ظهر التجمع الوطنى حقيقة ملموسة. وسقطت دعاوى الإنجليز حول التفرقة والتعصب والتشكيك فى مستقبل العلاقات بين القبط والمسلمين، سقط ذلك لا أمام وعد مستقبل، ولا أمام نظرية تؤيد، أو كلام يتدفق فى الصحف أو على منابر الخطابة أو سياسة ترسم، ولكن أمام الحقيقة الملموسة، وهى أن حزب الاستقلال والحرية حزب مصرى جامع، وهو ذاته نواة بناء الدولة المستقلة الديمقراطية، وهو ذاته مادة هذا البناء برجاله وتنظيماته وأفكاره وعلاقاته وتقاليد نشاطه.

تعيين يوسف وهبة رئيسًا للوزارة:

بعد أن ضمنت بريطانيا اعتراف الدول الكبرى فى مؤتمر السلام بحمايتها على مصر، لم يعد يقلقها الموقف الدولى، وأصبح مصدر قلقها الحقيقى كما يذكر الدكتور محمد أنيس هو الوحدة الوطنية الملتفة حول الوفد، وأصبحت خطتها هى ضرب هذه الوحدة قبل وصول لجنة ملنر التى كان هدفها الأساسى الحصول على اعتراف المصريين أنفسهم بالحماية[٥٤]. وعمل الإنجليز على تفتيت هذه الوحدة بسلاحين: أولهما اصطناع الوقيعة بين المسلمين والقبط، وثانيهما الإحياء الحذر الهادئ المستمر للذاتية القبطية، مما كانت تقوم به الصحف الإنجليزية وبعض العناصر والصحف المصرية، وأهم مثل لها صحيفة «الوطن».

وقد حدث قبل وصول لجنة ملنر إلى مصر، أن استقالت وزارة محمد سعيد على أثر مظاهرات عنيفة قامت ضدها. وكان الشعار الذى تنادت به قوى الحركة الوطنية ودعا إليه الوفد هو المقاطعة الشاملة للجنة عند وصولها. وشاء الإنجليز نتيجة لذلك أن يفتتوا الإجماع الشعبى الملتف حول الوفد، والخليق بإنجاح المقاطعة، بإثارة الناحية الطائفية.

وفى ٢١ من نوفمبر سنة ١٩١٩، أسندت رئاسة الوزارة إلى يوسف وهبة باشا، وهو من القبط، وكان وزيرا فى وزارة محمد سعيد المستقيلة. وشكل وزارته من أعضاء الوزارة السابقة أنفسهم تقريبا. فلم يكن الفارق بين الوزارتين إلا فى الرئيس القبطى الجديد، وكان المتوقع أن هذه الوزارة هى من سيستقبل لجنة ملنر ويتباحث معها ضد خطة الوفد. وظهر المأزق: فلو سكت على الوزارة لتحقق جو الهدوء الذى يرجوه الإنجليز عند وصول اللجنة واستقبال الحكومة لها، ولو ثار الناس عليها لقيل إن السبب يرجع إلى رئيسها القبطى الذى يرفضه «المسلمون». وعلى الحالين فإن مظهر الوزارة يمكن أن يستغل فى أن القبط راغبون فى الاتصال باللجنة. وكان مما يمكن توقعه أن يتعرض الرئيس الجديد لمحاولات الاغتيال، كما تعرض من قبل محمد سعيد وبعض الوزراء، ولو حدث ذلك لاستغل الحادث فى هذه المرة استغلال حادث مقتل بطرس غالى سنة ١٩١٠. وبالفعل، فقد كتب السير فالنتين شيرول بصحيفة التايمز: «برغم أن المتطرفين المسلمين استاءوا من وجود قبطى على رأس الوزارة، فإنهم لا يجرءون على الجهر بذلك خشية أن ينفروا أنصارهم من الأقباط.. من المحقق أن يوسف باشا وهبة جدير بأن يوصف بالشجاعة متى ذكر الإنسان الخاتمة المفجعة التى اختتم بها آخر رئيس وزراء قبطى حياته سنة ١٩١٠». ثم أوغل الكاتب فى الحديث عن تعصب المسلمين(٥٥).

وفى اليوم ذاته الذى أسندت فيه الوزارة ليوسف وهبة، نشرت الإجبشيان جازيت تحت عنوان «مركز الأقباط» رسالة نسبتها إلى حبيب شنودة بك عمدة أسيوط وآخرين. وجاء فى الرسالة أنهم يطلبون من لجنة ملنر النظر فى تعيين القبط فى الوظائف الإدارية الكبرى. وكان المقدر أن تؤتى هذه الرسالة ـ مع تعيين يوسف وهبة ـ آثارا سريعة فى إشاعة الشكوك بين المسلمين والقبط. ولكن قومة القبط العنيفة السريعة ضد يوسف وهبة، أفسدت الأمر كله. ولم يمض يومان حتى أرسل

حبيب شنودة إلى الصحف بيانا بأن هذه الرسالة قد زيفت عليه وزور إمضاؤه عليها واختلقت لها أسماء أخرى ليس لها وجود فعلى، وطالب بالتحقيق فى الإمضاء المنسوب إليه[٥٦].

أما بالنسبة لتعيين يوسف وهبة، فقد أعلنت فورا الدعوة للاجتماع بكنيسة القبط الكبرى، وحضر إليها حوالى ألفين غصت بهم الكنيسة، ورأس الاجتماع القمص باسيليوس وكيل البطريركية، وخطب عدد كبير منهم القمص سرجيوس وتوفيق حبيب الذى طالب الجمع بإعلان براءته من يوسف وهبة، وحنا إلياس، ولويس أخنوخ فانوس الذى قال إنهم إنما يجتمعون فى الكنائس والمساجد لأنه لا توجد مجالس نيابية. وحضر بعض المسلمين منهم محمد لطفى جمعة، كما حضر سينوت حنا فهتف له الحاضرون. وأرسل القمص باسيليوس عن المجتمعين برقية إلى يوسف وهبة: «الطائفة القبطية المجتمع منها هنا ما يربو عن الألفين فى الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على إشاعة قبولكم الوزارة، إذ هو قبول للحماية ولمناقشة لجنة ملنر، وهذا يخالف ما أجمعت عليه الأمة المصرية فى طلب الاستقلال التام ومقاطعة اللجنة. فنستحلفكم بالوطن المقدس وبذكرى أجدادنا العظام أن تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن». ثم وقع الحاضرون بيانا بالبراءة، ورد به أن الإنجليز يسعون لتشويه الوحدة القومية، وأن قبول قبطى للوزارة يمكن أن يفسر بأنه رضاء للقبط أو بعضهم عن سياسة هذه الوزارة، وأن «وهبة باشا لم يمثل فى وقت من الأوقات أمانى الأقباط، ولم يشترك معهم فى شعورهم القومى». وبرغم أنه لا فرق بين قبطى ومسلم، «فإن الأقباط يرون أنفسهم مضطرين إلى أن يتقدموا بصفتهم أقباطا لإظهار شعورهم حيال هذا الحادث. لذلك هم يعلنون براءتهم من كل رجل أو هيئة تقبل الحماية أو تساعد على تعضيدها..». ووقع على البيان عدد كبير من القساوسة منهم رئيس الكنيسة البطرسية وكثير من كبار القبط، منهم نائب رئيس المجلس الملى العام[٥٧]. وأصدرت صحيفة «مصر» ملحقا خاصا ضمنته الخطب والرسائل والبيانات التى أصدرها القبط استنكارا لموقف يوسف وهبة. وجرت اجتماعات مماثلة فى الكنيسة القبطية الكبرى بالإسكندرية وفى الأقاليم[٥٨]. واحتشدت الصحف بالرسائل يوقع عليها جماعات كبيرة من القبط يعلنون استنكارهم لموقف رئيس الوزراء وبراءتهم منه.

وكان من الواضح أن يوسف وهبة عين لأنه قبطى، وطرح ذلك على الحركة الوطنية «مسألة طائفية» وجب عليها أن تتداركها فى مهدها. وكان الوطنيون القبط يعملون فى العمل السياسى بصفتهم مصريين فقط، ولم تكن تثار مسألة الانتماء الدينى، ولكن تعيين رئيس الوزراء بصفته قبطيا اضطرهم أن يتشحوا بالرداء الطائفى لحظة ليواجهوا الوقيعة «من الداخل». ولأول مرة يتحدث سينوت حنا فى سلسلة مقالاته «الوطنية ديننا» بصفته قبطيا ونائبا عن القبط فى الجمعية التشريعية وعضوا فى مجلس أسيوط الملى وفى الوفد المصرى. ووجه بهذه الصفات حديثا عاصفا ليوسف وهبة الذى يضر ببلده عامة وبالقبط خاصة. وكان حرصه على التحدث بهذه الصفة مصدره العمل على عزل يوسف وهبة عن جماهير القبط وإفساد أى أثر يراد استغلاله من رابط الدين أو الطائفة التى تجمع بين يوسف وهبة وغيره. ثم حرص على إفساد الدلالة المرغوب فى اصطناعها دوليا تأييدا لدعوى أن القبط أو بعضهم راضون عن الاتصال بلجنة ملنر، فقال: إنه يعلن «للعالم» أن يوسف وهبة لا يمثل القبط وأنهم منفضون من حوله مجمعون على طلب الاستقلال التام، وأن مسئولية فعله تقع عليه وحده: «هلا فطنت إلى دقة المركز الذى ستضع نفسك فيه إذا فاوضت فى شئون البلاد وأنت غير مؤيد لا من الأمة بنوع عام ولا من القبط بنوع خاص؟!»(٥٩).

وبذات الدوافع كتب ويصا واصف فى الجورنال دى كير ينبه إلى الأهمية التاريخية للكسب الذى حققه المصريون بالثورة: «هذه أول مرة قام بها الشعب المصرى قومة رجل واحد فى وجه قوة هائلة يطالبها بحريته واستقلاله... كمصرى أقول لحضرتكم ما يجمع عليه جميع مواطنى من قبط ومسلمين: لن تحكمونا بغير البنادق الإنجليزية...». ثم قال ليوسف وهبة إنه يتحمل مسئولية فعلته «أمام السلالات القادمة» وإنه لا يمثل القبط ولا يعبر عن أمانيهم(٦٠).

ويحكى عبدالرحمن فهمي فى رسالة إلى سعد زغلول الجانب الآخر من الأمر، فيقول إنه علم أن «الأمة القبطية الكريمة» استاءت جدا من قبول يوسف وهبة رئاسة الوزارة «وأنها تخشى أن يسبب هذا نفورا بينها وبين الأمة الإسلامية». فصحب عبدالرحمن فهمى ستة من زملائه إلى الكنيسة فى ٢٣ من نوفمبر وشاركهم فى تألمهم، وأكد لهم أنه لن يحدث أى فتور فى علاقاتهم، وأنه إذا وجد من بينهم

خائن قبل الوزارة، فقد وجد من المسلمين سبعة مثله قبلوا الوزارة معه. وخطب الشيخ مصطفى القاياتى خطبة فى هذا المعنى. وإذ صادف هذا الحادث اعتقال رئيس لجنة الوفد المركزية محمود باشا سليمان ووكيلها إبراهيم سعيد باشا، فقد انتخب مرقس حنا وكيلا لها ردا على تعيين يوسف وهبة رئيسا للوزارة(٦١). وقد كتبت صحيفة النظام تعلق على ذلك بقولها: إن مرقس حنا الزعيم المشهور قد اختير لأرفع مقام فى عين الأمة وأسمى منزلة وقد استحقها بإخلاصه وتفانيه.

وعلقت صحيفة «الأهالى» على موقف القبط قائلة: لقد «انزعج القبط - بارك الله فى حميتهم - خافوا أن يكون المراد بذلك (تعيين يوسف وهبة) أن تبرد حميتهم وأن يتخلفوا عن صفوف إخوانهم فى الجنسية، أو أن يظن المسلمون أنهم متخلفون.. هذا شعور حار يغتبط له المسلمون لا لأنهم خامرهم شك، فالارتباط والتساند يقينى، ولكنهم اغتبطوا بسبب القضاء بسرعة وقوة على وهم يمكن أن يقوم بخاطر قوم لا يروقهم أن يروا هذا التضامن..»(٦٢).

والحاصل أن هذا الموقف قد أدهش الإنجليز ساسة وصحافة، وكان المقدر أن ما أسماه المؤتمر الإسلامى سنة ١٩١١ «الإفراط فى التضامن» بين القبط، سيربط جماهيرهم أو جزءا منها بيوسف وهبة، لا سيما أن ثمة شعورا عاما بأن من يتولى من القبط أكبر المناصب يُعَدُّ «مشخصا لهم» كما تذكر صحيفة «الوطن»(٦٣). ولكن رباط الدين والطائفة وهذا التماسك المعروف أتى بعكس النتيجة المرتقبة، وبدلا من أن يجذب القبط إلى يوسف وهبة، نفرهم جميعا منه، وبدلا من أن يكون التماسك قوة جاذبة، أصبح التماسك ذاته قوة طاردة، وأعلنوا براءتهم من رئيس الوزراء الجديد.

ولم ينقض شهر على تعيين يوسف وهبة، حتى تربص له شاب فى مقهى «ريش» وألقى على سيارته فى أثناء عبورها ميدان سليمان باشا قنبلتين انفجرتا وأخطأتاه. وقبض على الشاب وهو يهتف «ليحى الوطن»، وتبيّن أنه طالب فى كلية الطب اسمه عريان يوسف سعد ابن يوسف بك سعد من ميت غمر، اعترف بارتكابه الحادث لدوافع وطنية. وكان انتماء يوسف للقبط مفسدا لأى محاولة لتفسير الحادث على أساس التعصب الإسلامى. وجهدت الشرطة فى البحث عن

أيد خفية فعجزت إزاء صلابة عريان يوسف سعد وهدوئه وانتباهه. ولم يظهر التنقيب أي علاقة للجاني بأحد إلا زميلين له بكلية الطب هما تادرس المنقبادى وجورج شحاتة، قبض عليهما ثم أفرج عنهما سريعا. وحكم على عريان سعد بالأشغال الشاقة عشر سنوات(٦٤). وأظهرت الوثائق التاريخية بعد ذلك أن عريان سعد كان عضوا فى التنظيم السرى للوفد الذى يتزعمه عبدالرحمن فهمى، وأنه هو من تطوع لاغتيال يوسف وهبة، حتى لا يساء استخدام الحادث وتأويله إن أقدم مسلم عليه.

سياسة إحياء الذاتية القبطية:

لم يكن من شأن هذا الفشل الذى واجهته السياسة الإنجليزية فى سعيها للتفرقة الطائفية أن يفضى بها إلى اليأس السريع. علقت الإجبشيان ميل على احتجاجات القبط على يوسف وهبة قائلة: «نقترح ألا نعلق عليها أهمية جدية إذ إننا فى بلاد تغلب فيها غلاة العمل أولا ثم التدبر بعد ذلك، وإنا نشعر بأن الأمة القبطية عندما يتاح لها فرصة التفكير فى الأحوال بأناة ستنظر إليها فى الغالب نظرة مغايرة للنظرة الحاضرة تماما». ثم حاولت أن تستنبط دلالة «طائفية» من موقف القبط ضد رئيس الوزراء قائلة: «أليس من شأن هذا العمل أن يفسر على أنه سعى مقصود يراد به توجيه الأنظار إلى الفرق بين الأقباط والمسلمين وإعادة الحواجز والخلافات القديمة؟ نحن لا نقطع بأن هذا هو الغرض ولكن يظهر لنا أننا محقون فى طرح هذا السؤال..»(٦٥).

وكانت صحيفة «الوطن» تجعل من هذا المعنى طعاما يوميا لقرائها. كانت من قبل تؤيد حكومة محمد سعيد المبغضة من الشعب وتهاجم المظاهرات التى تشتعل ضده. «فى أى أمة من أمم العالم المتمدينة ترى الغلمان من التلامذة يضعون للوزارات الخطط السياسية؟»(٦٦). فلما عين يوسف وهبة وهاج القبط، حاولت أن تهدئ النفوس وقد أزعجها قيام القبط متكتلين ضده، وأرادت أن تفكك هذا التماسك الذى أريد أن يكون عونا لسياسة التفرقة فصار حربا عليها. واطرد حديثها عن أنه لا فرق بين مصرى ومصرى وأنه لا يجب أن تعلق أهمية غير عادية على

اختيار يوسف وهبة، وأن مسئولية رئيس الوزراء لا تزيد على مسئولية زملائه[٦٧]. ثم عملت على البحث عن التفرقة وراء الوحدة الوطنية بقولها: «إن الإكثار من الكلام عن الوحدة والخوف عليها من النسمات العليلة مما ينم عن ضعفها، وقد يدخل على النفوس بعض الشك فى صلابتها..». ثم خطت خطوة أخرى بقولها إنه إذا كان احتجاج القبط مقصودا به ألا يستريب الأجانب فى عواطف المسلمين، فإن هذا الاحتجاج ذاته يؤيد هذه الاسترابة لأنه دليل على أن «نيات المسلمين لم تصف تماما لإخوانهم حتى إنهم ما زالوا يتربصون بهم الفرص..»[٦٨]. ثم خطت خطوة أخرى لتشكيك المسلمين فى تصرف القبط تجاه يوسف وهبة، بقولها إنهم لم يحتجوا على يوسف وهبة إلا لقبطيته، وبهذا لا يمكن القول بأن الأمة المصرية لا تنظر إلى الأسماء ولا إلى الديانات. ثم دعت إلى تشكيك القبط فى موقف المسلمين بقولها إن المسلمين لم يحتجوا على تعيين الوزراء المسلمين، وأنبت القبط على موقفهم إذ أظهر المسلمون «أنهم أعقل منا وأكثر رزانة وأصح نظرا..»[٦٩]. وبعد أن حاول عريان سعد اغتيال رئيس الوزارة، أرادت أن تشير إلى وجود عنصر معاد للقبط وراء الحادث، إذ أرجعت السبب إلى المنشورات التى وزعت تتهم يوسف وهبة بأنه «خائن ابن خائن»، وإلى ما زعمت أن سعد زغلول قاله من أن يوسف وهبة «وزير قبطى»[٧٠].

وكانت غاية الصحيفة من الأمر، أن تقنع المسلمين بأن موقف القبط هو موقف قبطى فى الأساس، وهو تأكيد على الرابطة الطائفية وقوتها على غيرها من الروابط، وأن تقنع القبط بأن المسلمين يستريبون فيهم بما لا يستريبونه فى أنفسهم. ويرتبط ذلك بدعوى الإنجليز أن القبط لم ينضموا إلى الحركة الوطنية إلا خوفا من المسلمين وحقنا لدمائهم على ما ذكرت «الوطن» ذاتها على لسان الإنجليز[٧١].

ويمكن باستقراء مادة الصحيفة، معرفة أنها كانت تستهدف الوقوف ضد سياسة الوفد والحركة الوطنية، وعزل قيادات الوفد القبطية عن جماهير القبط بالنقد والتشنيع وإساءة التفسير لمواقفهم وآرائهم، وتأكيد الذاتية القبطية وإنماءها والوقوف ضد زوال التفرقة بين المصريين فى السياسة. وهذه النواحى الثلاث يمكن إيضاحها فيما يلى:

كانت «الوطن» لا تخفى سياستها المناصرة للاحتلال البريطانى. نشرت فى ١٥ من أكتوبر سنة ١٩١٩ مقالا مترجما كُتبَ عنها فى الإجبشيان ميل، وَرَدَ به أن «الوطن» أسست من ٤١ سنة وبيعت إلى صاحبها الحالى جندى إبراهيم منذ ٢٥ سنة، وكانت هى وصحيفة «مصر»، «لسانا للطائفة القبطية». «أما خطة «الوطن» السياسية فقد كانت منذ عهد مؤسسها فى جانب الاحتلال، كما كانت زميلتها (مصر) أيضا. وإذا كانت «مصر» قد بدلت لونها السياسى فإن «الوطن» لم تفعل بل تراها واقفة بكل شجاعة إلى جانب مبادئها الأولى.. ولزيادة إيضاح هذه النقطة: إن «الوطن» تريد أن ترى مصر بلادا مستقلة ولكنها تؤمن بالحقيقة الآتية، وهى أنه ليس فى قدرة المصريين ولا الدول الأخرى أن تطرد الإنجليز من مصر. كما أن احتجاجات الوفد المصرى وأحزاب الطلبة وموظفى الحكومة وسائر ما يرى من دلائل الامتعاض من الحماية ليست فى عرف «الوطن» سوى جهود ضائعة وقوى تنفق عبثا.. والخلاصة أن الوطن والمقطم هما الجريدتان اللتان لم تنضما إلى صفوف الحركة الوطنية». وتنشر «الوطن» ترجمة هذا المقال بغير تعليق ولا محاولة للتخفى فى وقت كان فيه «خذلان البلاد هو الكفر» كما يقول الشاعر محمد عبدالمطلب. وقد وقفت «الوطن» مع محمد سعيد ثم مع يوسف وهبة ومع لجنة ملنر، ودعت إلى عدم مقاطعة هذه اللجنة وإلى الاتصال بها(٧٢). وصفقت كثيرا لمقالات مرقس فهمى التى نشرها فى صحيفة «مصر» فى أوائل أكتوبر سنة ١٩١٩، يعترض فيها على خطة الوفد مقاطعة اللجنة، ولحديث نشر فى صحف أخرى للشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية يفهم منه أنه ليس من أنصار مقاطعة اللجنة(٧٣)، ولأحاديث لبعض الكتاب مسلمين وقبطا تؤيد هذا الاتجاه.

ويلاحظ أن «الوطن» لم تكن تهتم فى هجومها على قادة الوفد إلا بالقبط منهم. وركزت هجومها بخاصة على سينوت حنا وويصا واصف. وأفحشت أحيانا فى الهجوم عليهما، كالقول بأن سينوت كان فى باريس مع الوفد يسعى لمقابلة «السيدات الباريسيات»(٧٤). ونشرت رسالة ممن تدعى «حنونة بنت دميانة من أسيوط»، تتهم سينوت بأنه أضاع أموال اليتامى والأرامل(٧٥)، وتتهمه أمام القبط بأنه مجرد مخلب قط، وأن ثمة من يكتب له المقالات التى تظهر باسمه، وأنه لا يدرى من أمر القضية المصرية شيئا، وأن قوما آخرين قد «اتخذوه لفيفا (أى أنه

يحرس ثياب اللصوص ولا يسرق معهم كما ورد فى القاموس)»، وأنه تنبه أخيرا وأراد أن تكون له حصته فى الغنيمة[٧٦]. وعندما صرح سينوت بأن القبط يضحون بحياتهم فى سبيل استقلال مصر، اتهمته بأنه بذلك يذم المسلمين ويشكك فى مستقبل علاقات القبط بهم بعد خروج الإنجليز[٧٧]. وحرصت دائما على القول بأن سينوت لا يمثل القبط ولا يُعَدُّ نائبا عنهم.

وشنت الصحيفة الهجوم ذاته على تادرس شنودة المنقبادى صاحب صحيفة «مصر»، الذى حول سياسة صحيفته ضد الاحتلال. إذ بقى خمسا وعشرين سنة منذ إصدار الصحيفة ظهيرا للاحتلال، ثم تحولت سياستها فجأة لأنه «رأى عجلة الوطنيين دائرة فتعلق بتلابيبها وتحرك معها». ثم تقول للمنقبادى إنه يوم ينتصر الإنجليز فى مصر «يندم صاحب مصر لهجرة أصدقائه الأقدمين (الاحتلال) وارتمائه بين أذرع أصدقائه الجدد (الوفد)»[٧٨]. وتقول إن المنقبادى يبرر اتجاهه الجديد بأنه «لولا هذه الخطة التى انتهجها، خطة المجاملة أو إن شئت المراوغة والمبدأ الذى اتبعه.. وهو مبدأ التظاهر بالغيرة والممالأة لزعماء هذه الحركة (الوفد)، لأصاب الأقباط من جراء ذلك أعظم الأخطار وأكبر الأضرار.. كما حدث فى مقتل الخواجة داود دقدوق من أعيان الواسطى.. إذا صحت هذه الرواية[٧٩]».
وهاجمت «الوطن» يوما القمص سرجيوس وتادرس المنقبادى، ثم قالت: «هل ينتظر أن أمريكا الحرة الغيورة التى يدفع قومها ألوفا من الجنيهات للمرسلين هنا لنشر القواعد المسيحية تمد يد المساعدة لمصر وتعمل على نيلها استقلالها إذا علمت أن هذا الاستقلال المحبوب يودى بالبقية الباقية من الفضائل؟»[٨٠].

وكانت «الوطن» تحرص على تأكيد الذاتية القبطية، وتحاول دائما أن تقف فى وجه الامتزاج الحاصل بين القبط والمسلمين، بمحاولة فتح حوار بين كل من الطائفتين والأخرى. واستخدمت فى ذلك كل الحذر الممكن فى أمر أساسى وهو إبقاء كل من الجانبين متميزا عن الآخر يحاوره بصفته الدينية المتميزة، وأن يبقى بذلك الوجود القبطى الطائفى وجودا سياسيا. كتبت تؤيد انضمام القبط للحركة الوطنية، ثم تقول: «ولكن هناك أمرا جوهريا لم أعرف مقدار اهتمام القائمين بالحركة الوطنية به، ولم تمكننى ظروفى من الوقوف عليه، أعنى به كيفية انضمام الأقباط لهذه الحركة المباركة، وهل كان انضمامهم بصفتهم أمة تمثلها هيئات ملية شورية مسئولة،

أم هم انضموا مبعثرين واحدا من هنا وواحدا من هناك؟ . . ». ولا تفتأ تؤكد ذاتية القبط فى انضمامهم للحركة الوطنية قائلة إن شوقهم للحرية والاستقلال «شوق شيخ هرم عاد إليه ميراث أبيه، وكان قد حرم منه وهو بعد فى المهد صبيا»(٨١). ولما أرسل عبدالعزيز جاويش إلى وكيل بطريركية القبط يحييه على مواقف القبط الوطنية، ردت عليه ساخرة عنيفة تحاول أن تثير ذكريات الشقاق سنة ١٩٠٨، ثم تقول: «إن القبط أحق من سواهم بالمطالبة باستقلال مصر لأنها وطنهم ووطن أجدادهم من ستة آلاف سنة . . القبط الذين نحت اسم مصر من اسمهم . . »(٨٢). وسياق الصحيفة كلها الحرص على أن يبقى هناك فى مجال النشاط السياسى والاجتماعى قبط ومسلمون.

على أن كل هذا السعى لم يأت بنتائجه فى الوقيعة بين المصريين فى هذه الفترة. لا سيما وقد ظهر موقف الإنجليز من ربط وجودهم بمصر بدعوى حماية الأقليات فى الوثيقة التى أعلنوها باستقلال مصر فى ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٢. وتلقف هذا التحفظ دعاة الشقاق ليصوغوه نصوصا فى دستور مصر، فانتفضت الحركة الوطنية تدافع عن الاستقلال بغير تحفظات، الأمر الذى يعنى فى الوقت ذاته الدفاع عن وحدة الشعب وعن التنظيم القومى للجماعة السياسية المصرية.

المراجـــع

(١) صحيفة الوطن ٧ من أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٢) المسيحية والقومية العربية . عبادى العبد عبادى ص ١٠٣ . نقلا عن رسالة ماجستير للأستاذ رياض سوريال بشارة «المجتمع القبطى فى القرن التاسع عشر» ص ١٣٧ .

(٣) تربية سلامة موسى ص ١٥١ ـ ١٥٣ .

(٤) صحيفة الأفكار ١٢ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٥) مذكرات فخرى عبدالنور . المصور ٢٨ من مارس سنة ١٩٦٩ .

(٦) صحيفة الوطن ١٤ من أكتوبر سنة ١٩١٩ .

(٧) الصحف اليومية : الوطن ، مصر ، الأفكار ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٨) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(٩) المجتمع القبطى فى القرن التاسع عشر لرياض سوريال ، الأقباط فى القرن العشرين . الجزء الثالث ، رمزى تادرس ص ٧٧ ، ١٨٨ .

(١٠) صحيفة وادى النيل ٢٠ من مايو سنة ١٩٢٢ .

(١١) صحيفة الوطن ٢٧من ديسمبر سنة ١٩١٩ ، صحيفة مصر ٣٠ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .

(١٢) صحيفة الأفكار ٣ من فبراير سنة ١٩٢٠ .

(١٣) صحيفة مصر ، رسالة وردت إليها من الدكتور نصر فريد من برلين فى ١٧ من نوفمبر ونشرت فى ٣٠ من ديسمبر سنة ١٩١٩ ، وذكر بها الدكتور نصر أن المرحوم محمد فريد كلفه بإرسالها قبل وفاته .

(١٤) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر . الدكتور محمد محمد حسين . الجزء الثانى ص ١٣١ .

(١٥) البدائع . الدكتور زكى مبارك . الجزء الأول ص ١٨٧ ، مقال نشره فى ١٣ من مارس سنة ١٩٣٣ .

(١٦) سعد زغلول وفكره السياسى . . طارق البشرى . مجلة الطليعة عدد مارس سنة ١٩٦٩ .

(١٧) حياتى . الدكتور أحمد أمين ص ١٨٥ .

(١٨) سندباد فى رحلة الحياة . الدكتور حسين فوزى ص ٩٨ .

(١٩) المصور ٢١ من مارس سنة ١٩٦٩ .

(٢٠) تربية سلامة موسى . ص ١٥١ ـ ١٥٣ .

(٢١) مع الوفد المصرى . محمود أبو الفتح ص ٢٦ .

(٢٢) المرجع السابق «مع الوفد المصرى» ص ٥٢ .

(٢٣) مذكرات فخرى عبدالنور . . المصور ٢١ من مارس سنة ١٩٦٩ .

(٢٤) المسألة المصرية والوفد . محمود أبو الفتح ص ١٥٦ .

(٢٥) صحيفة الأفكار ٢٩ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٢٦) صحيفة الأفكار ٢٩ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٢٧) صحيفة وادى النيل ٢٣ من إبريل سنة ١٩٢٢ .
(٢٨) The History of Nationalism in The East. Hans Kokn. P. 206.
(٢٩) هانز كوهن . المرجع السابق ص ٢١٤ .
(٣٠) صحيفة وادى النيل ٩ من مايو سنة ١٩٢٢ .
(٣١) صحيفة الأهالى ٦ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٢) دراسات فى وثائق ثورة سنة ١٩١٩ . الدكتور محمد أنيس . ص ١١ .
(٣٣) أعلام من الشرق والغرب . محمد عبدالغنى حسن ص ١٢٤ .
(٣٤) حديث للشيخ محمد شاكر مع مراسل صحيفة البتى باريزيان، صحيفة وادى النيل ٧ من مايو سنة ١٩٢٢ .
(٣٥) صحيفة النظام ١٧ من سبتمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٦) صحيفة مصر ٢٩ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٧) مذكرات فخرى عبدالنور . المصور ٢١ من مارس سنة ١٩٦٩ .
(٣٨) صحيفة مصر ٢٥ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٣٩) صحيفة وادى النيل ١٤ من مايو سنة ١٩٢٢ .
(٤٠) صحيفة النظام ٦ من يناير سنة ١٩٢٠ خطاب ألقاه ويصا واصف للصحفيين الإنجليز .
(٤١) صحيفة مصر ٢٦ من نوفمبر سنة ١٩١٩ نقلا عن الجورنال دى كير .
(٤٢) صحيفة النظام ١٣ من سبتمبر سنة ١٩١٩ .
(٤٣) صحيفة النظام ١٣ من سبتمبر سنة ١٩٢٠ .
(٤٤) صحيفة الأفكار ٥ من يناير سنة ١٩٢٠ .
(٤٥) صحيفة وادى النيل ٢٣ من إبريل سنة ١٩٢٢ .
(٤٦) المصور ٢١ من مارس سنة ١٩٦٩ .
(٤٧) سعد زغلول وفكره السياسى المرجع السابق .
(٤٨) مع الوفد المصرى . محمود أبو الفتح ص ١٠ .
(٤٩) نشرت فى صحيفة الأخبار على أيام متتابع فى مارس سنة ١٩٦٩ .
(٥٠) ثورة ١٩١٩ ، عبدالرحمن الرافعى ، فى أعقاب الثورة . عبدالرحمن الرافعى الجزء الأول . ص ١١ ، ٣٤، ٦٩ ، ٩٩ ، مذكرات فخرى عبدالنور بمجلة المصور .
(٥١) صفوة العصر فى تاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر ، زكى فهمى ص ٤٥٦ ، ٤٥٧ .
(٥٢) صحيفة مصر ، أكتوبر ونوفمبر وديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٣) صفوة العصر . المرجع السابق ص ٣١٤، ٣١٥ .
(٥٤) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١ .
(٥٥) صحيفة الأفكار ٢٣ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٦) الصحف اليومية فى ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٧) صحيفة الأهالى ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .

(٥٨) الصحف اليومية، وصحيفة مصر ٢٥ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٥٩) صحيفة مصر ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٠) صحيفة مصر ٢٦ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦١) الدكتور محمد أنيس . المرجع السابق ص ٥١ ، ١٥٨ .
(٦٢) صحيفة الأهالى ٢٥ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٣) صحيفة الوطن ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٤) صحيفة الأفكار وغيرها من الصحف ١٦ ، ١٧ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٥) صحيفة مصر صحيفة الأهالى ٢٦ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٦) صحيفة الوطن ٤ من أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٦٧) صحيفة الوطن ٢١ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٨) صحيفة الوطن ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٦٩) صحيفة الوطن أول ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٠) صحيفة الوطن ١٦ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧١) صحيفة الوطن ١٧ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٢) أعداد كثيرة منها مثلا عدد ٢٥ من نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٣) صحيفة الوطن أول نوفمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٤) صحيفة الوطن ٩ من أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٧٥) صحيفة الوطن ٤ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٦) صحيفة الوطن ٦ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٧) صحيفة الوطن ١٢ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٧٨) صحيفة الوطن ١٤ من أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٧٩) صحيفة الوطن ١٠ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .
(٨٠) صحيفة الوطن ٧ من أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٨١) صحيفة الوطن ٧ من أكتوبر سنة ١٩١٩ .
(٨٢) صحيفة الوطن ٢٧ من ديسمبر سنة ١٩١٩ .

دستور سنة ١٩٢٣

دستور سنة ١٩٢٣

تصريح ٢٨ من فبراير وحماية الأقليات:

مع انتهاء الحرب العالمية الأولى، انهارت إمبراطوريتان كبيرتان هما إمبراطورية النمسا والمجر والإمبراطورية العثمانية، وانهارت ألمانيا. وأعيد اقتسام العالم وبلدان الإمبراطوريتين المهزومتين، وتكونت دول جديدة على أنقاضهما، لا سيما في شرقي أوربا والبلقان. وأسفر التكوين السكاني للبلاد الناشئة - لا سيما في أوربا - عن وجود أقليات كثيرة في كل منها، دينية أو لغوية أو جنسية أو قومية. كان ربع سكان بولندا حسب التحديد الجديد لها من أقليات غير بولندية، بعضها ألمانى أو يهودى أو روسى، ويتصف بعضها بالعداء للأغلبية ويكثر من عرض شكاواه على عصبة الأمم. وتكونت تشيكوسلوفاكيا من التشيك والسلوفاك على ما بينهما من ود مفقود. وتكونت يوغسلافيا من عدة قوميات منها الصرب وكرواتيا. وضمت إيطاليا تريستا إليها وانضمت ترنسلفانيا إلى رومانيا. لذلك يلحظ فى جميع المعاهدات الدولية التى قننت بعد الحرب هذه الأوضاع الجديدة، أنها تضمنت نصوصا تتعلق بحماية الأقليات.

أبرمت معاهدة فرساى فى ٢٨ من يونية سنة ١٩١٩ مع ألمانيا، وأبرمت معاهدة سان جرمان فى ١٠ من سبتمبر التالى مع النمسا، ومعاهدة سيفر فى أغسطس عام ١٩٢٠ مع حكومة الآستانة، وتضمنت المعاهدتان الأخيرتان نصوصا تتعلق بحماية الأقليات، كما أبرمت معاهدة نوبلى مع بلغاريا فى ٢٧ من نوفمبر عام ١٩١٩، ومعاهدة تريانون مع المجر فى ١٤ من يونية عام ١٩٢٠ . . . وتضمنت هذه المعاهدات نصوصا تؤمن «الأقليات الجنسية والدينية واللغوية»، وتضمن تمتعها بالحقوق السياسية وحرية ممارسة الشعائر الدينية والتعليم واستعمال اللغات الخاصة بالأقليات أمام المحاكم وفى التعامل مع السلطة.

ونتج عن تصفية الإمبراطورية العثمانية إبرام معاهدة سيفر أولا ثم معاهدة لوزان فى سنة ١٩٢٣ . وخضعت البلاد العربية لنظام الانتداب الذى ابتدعته الدول الكبرى فى ميثاق عصبة الأمم للسيطرة على هذه المنطقة وغيرها، وأثير موضوع الأقليات فى لبنان بين العرب المسلمين والمسيحيين، وفى سوريا بالنسبة للدروز ولغيرهم، وفى العراق بالنسبة للأكراد.

وقد سبقت الإشارة إلى أن السياسة البريطانية فى مصر منذ احتلالها كانت حريصة على أن تصبغ مصر فى صورة «جماعة دولية»، تتكون من مجموعات سكانية متنوعة ومتخالفة. وكانت أهم وسائل التفتيت القومى لمصر تتجه إلى الأقلية الدينية القبطية، بوصفها الأقلية الدينية الأساسية أو الوحيدة فى مصر، فإذا أمكن عن طريقها إقرار هذا المبدإ، أمكن اصطناع أقليات أخرى إلى جوارها، كالعرب (البدو) والأوربيين وغيرهم. وبدأ تنفيذ هذه السياسة منذ سنة ١٩٠٨، ثم اتخذت شكلها القانونى الأول عند إنشاء الجمعية التشريعية فى سنة ١٩١٣ بتقرير التمثيل الطائفى فيها، ثم أعدت مشروعات برونايت لصياغة الدولة فى عمومها على هذا الوجه، مع إدخال الجاليات الأجنبية فى صلب تكوينها. كما سبقت الإشارة إلى أن أحد جوانب السياسة البريطانية هو تسويغ وجودها الدائم فى مصر بحماية الأقليات(١).

والمهم الآن الإشارة إلى أن الظروف الدولية بعد الحرب العالمية الأولى قد أنتجت عنصرا سياسيا مواتيا لبريطانيا، لكى تضع مبدأ «حماية الأقليات» فى أى صك دولى يحدد العلاقات بينها وبين غيرها، ومصر بخاصة. وأن يتقبل الرأى العام الدولى تنفيذ هذا المبدإ، طالما تضمنته المعاهدات الدولية حتى أصبح كالعرف الشائع، وما دام من مصلحة الدول الكبرى التمسك به لتأكيد وجودها فى التوابع الجديدة. لذلك تضمن مشروع كيرزن الذى جرت عليه مفاوضات عدلى ـ كيرزن سنة ١٩٢١ نصوصا تضمن «حقوق الأقليات» فى مصر، وقد أشير إلى هذه النصوص من قبل(٢).

ومن المعروف أن مفاوضات عدلى ـ كيرزن قد فشلت بسبب وجود الثورة فى مصر. وأنه عقب فشلها قبض على سعد زغلول وبعض قادة الوفد ونفوا من مصر

واعتقل كثيرون، وذلك لتصفية المقاومة المصرية ضد الحل السياسى الذى يمكن أن ترتضيه بريطانيا مع أنصار عدلى وثروت.

ومما تسجله كتب التاريخ أيضا أن اللورد أللنبى المندوب السامى فى مصر كان توصل من احتكاكه بالثورة فى مصر، إلى أنه لا سبيل لضمان الوجود البريطانى فيها إلا بإلغاء الحماية عن مصر والاعتراف باستقلالها السياسى. وتبادل أللنبى مع كيرزن وزير الخارجية رسائل كثيرة فى الفترة من نوفمبر عام ١٩٢١ إلى فبراير عام ١٩٢٢، نشر بعضها فيما بعد بعنوان «الكتاب الأبيض». ويظهر من هذه الرسائل أن لندن كانت لا ترتاح إلى اقتراح أللنبى، كما كانت على وشك أن تستدعيه من مصر وتعزله من منصبه[٣]، لولا إدراكها المتزايد لخطورة الأوضاع فى مصر، ولولا الثقل السياسى الكبير لأللنبى فى الدوائر الحاكمة بوصفه سياسيا وقائدا مظفرا من قادة الحرب الأخيرة. وفى رسالة أللنبى إلى كيرزن فى ٢٠ من يناير عام ١٩٢٢ دافع عن وجهة نظره كاملة، وورد فى هذا الدفاع عبارة ذات أهمية خاصة فى صدد النظام الداخلى لمصر، قال:

«.. إن إدخال الأنظمة البرلمانية - لا الإلغاء الرسمى للحماية - هو الذى سيكون راجعا إليه على الأكثر ما عسى أن يكتسبه الوزراء المصريون من ازدياد القدرة على مقاومة آرائنا، فى ظل الترتيبات المقترحة، بالقياس إلى ما كان لأسلافهم قبل الحرب. ولكنى على هذا أحسب أن حكومة جلالة الملك لا تنزع بها نفسها إلى المعارضة فى إنشاء هذه الأنظمة ريثما تبرم معاهدة مع مصر. إذ بديهى أن مثل هذه السياسة يصعب الدفاع عنها وتسويغها بوجه عام، فضلا عن أنه لا يجب أن يغيب عن البال أن ضغط الرأى العام فى السنوات الأخيرة - كما ينطق بلسان الصحافة وبوسائل أخرى مبعينة - قد زاد استقلال الوزراء أمام السلطات البريطانية زيادة لا سبيل إلى الخطإ فيها. كان المصريون فيما مضى هم الذين يقومون بإدارة مصر بمساعدة لفيف صغير من الإنجليز ومشورتهم، ولم يكن هذا ممكنا إلا لوجود العلاقات الحسنة بينهم وبين زملائهم المصريين، وكانت أغلب المناصب الإدارية يشغلها دائما المصريون، ولا ينبغى أن يتوهم أحد أن الإنجليز حتى فى غير أوقات السلم العادية حاولوا أن يحكموا مصر إلا بصفتهم خميرة صغيرة معتمدة على أعظم مقدار من التعاون الأهلى..»[٤].

ودلالة هذه العبارة، أن وجهة نظر أللنبي - وهي التي انتصرت في رسم السياسة البريطانية إزاء مصر - كانت تتحصل في أن السيطرة البريطانية على مصر لا تعتمد على «الحماية» أو التبعية المباشرة، وأن «الحماية» من قبيل الظواهر التي يمكن التنازل عنها، ولكنها تعتمد على تنظيم بريطانيا لأوضاع الحكم والإدارة المصرية تنظيما يكفل لها السيطرة من خلال نظام يشغله المصريون أساسا. وقد أشار أللنبي في رسالة أخرى إلى علاقة مصر بالدول الأخرى، وأن ضمان عدم تدخل هذه الدول في شئون مصر ليس أساسه «الحماية» كذلك، ولكن قوة بريطانيا العسكرية والسياسية وقدرتها على فرض مبدإ «مونرو» البريطاني على مصر.

وطبقا لهذا الفهم صدر تصريح ٢٨ من فبراير سنة ١٩٢٢، يعترف لمصر بالاستقلال وبوضع التحفظات الأربعة المعروفة، ومنها حماية مصالح الأجانب وحماية الأقليات. وأشار أللنبي في إحدى رسائله إلى كيرزن (الوثيقة ٢٣) إلى أن هذا التحفظ يستوعب المواد ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٣، ٢٦ من مشروع كيرزن. كما أن التحفظات الأخرى تستوعب النصوص الأخرى في المعاهدة.

وظهرت أهمية هذا التحفظ بخاصة في التصريحات التي أفضى بها لويد جورج رئيس وزراء بريطانيا غداة صدور تصريح ٢٨ من فبراير فقال: إن مركزنا الخاص الذي ندعيه لأنفسنا في مصر يجعل حماية مصالح الأجانب والأقليات في مصر من حقنا وحدنا، ويلزمنا بألا نفصل تلك التبعة عن ذلك المركز الخاص. وأن تبعة حماية هذه المصالح قد وضعت على عاتقنا في السنوات الأخيرة حين اشتد الهياج في مصر ضد الأجانب. وآمل أنه في الوقت الذي يعترف فيه بمصر دولة مستقلة أن يعترف المصريون بأن عليهم وحدهم كبح عواطفهم[٥].

ولم يمض أكثر من شهر ونصف الشهر، ومع بدايات عمل لجنة الدستور، حتى ترددت إشاعات قوية في مصر وبخاصة في الأقاليم، بأن وزارة عبدالخالق ثروت قد وزعت أمرا سريا على مصالح الحكومة يقضي بأن تلاحظ في التعيينات أن تكون نسبة الموظفين القبط واحد إلى اثنى عشر بالنسبة للمسلمين، وأن الإنجليز هم من اقترح عليها ذلك. . وأثار هذا الأمر لغطا شديدا. ثم وجه مستر سوان عضو مجلس العموم البريطاني سؤالا إلى وكيل خارجية بلده عن صحة هذا الأمر، وعن

صحة ما يشاع من أنه تم «وفقا للاقتراحات الإنجليزية الأخيرة الخاصة بحماية الأقليات»، وعما إذا كانت هذه السياسة ترمى إلى الثأر من القبط لانضمامهم إلى المسلمين فى الحركة الوطنية[٦]. وقال كثيرون: «إن فى هذا ما يشعر بأن يد إنجلترا هى التى تحرك التيار فى هذه المسألة، وأن وزارة عبدالخالق ثروت تعمل بوحى من الاقتراحات التى عرضتها عليها حكومة لندن»[٧]. وطالبوا الوزارة بأن توضح علنا حقيقة الأمور. والملاحظ أن الوزارة سكتت عن الرد. وحتى صحيفة «الوطن» ذات الاتجاه المعروف فى الموالاة للسياسة البريطانية والعداء للوفد وإثارة التفرقة بين القبط والمسلمين، لم تصب قولا تقوله، إلا أن الوفديين هم من أبلغوا مستر سوان بالخبر، وسخرت منهم على التظاهر بالإخلاص فى الدفاع عن القبط بغير هدف إلا الدعاية[٨]. وانحصرت الأقلام المدافعة عن الحكومة فى لوم الوفد على إيصال الخبر إلى مستر سوان دون تكذيب له[٩]. وكان مستر سوان من العاطفين بمجلس العموم على المسألة المصرية ومن ذوى الاتصالات بالوفد.

صدى تصريح ٢٨ من فبراير:

ما أن صدر تصريح ٢٨ من فبراير، حتى قاومه الوفد بشدة، وأسماه سعد زغلول «نكبة وطنية كبرى». وبرغم أنه كان فى الحقيقة خطوة سياسية مهمة من خطى الاستقلال فى ظروف ذلك العهد، فقد رفضه الطموح الوطنى ورفضته الحركة الوطنية بما اشتمل عليه من تحفظات تصم الاستقلال المعترف به بالصورية. ونظرت إلى التحفظين الأولين الخاصين بتأمين مواصلات الإمبراطورية والدفاع عن مصر بأنهما وسيلة لاستبقاء الوجود البريطانى المسلح، وإلى التحفظ الثالث الخاص بحماية الأجانب والأقليات بأنه وسيلة التدخل البريطانى فى شئون الحكم المصرى والإدارة. وقال واصف بطرس غالى سكرتير الوفد إنه لا حق لإنجلترا فى تولى حماية الأقليات، وهو من اختصاص عصبة الأمم «حسب ميثاقها»، وإن المصريين يرون ذلك «بمنزلة تدخل لا يطاق من جانب إنجلترا»[١٠].

كتبت صحيفة «وادى النيل» أنه يجب أن يفهم التحفظ الخاص بحماية الأقليات فى ضوء ما عرف عن السياسة الإنجليزية من سابق تعويلها على قيام الشقاق بين

المصريين، وبهذا يعود «التحفظ» بالقضية المصرية القهقرى، ودعت إلى وجوب التسلح بالحكمة إزاء دهاء السياسة الإنجليزية، «لأن اليد التى تسجل مثل هذا العارض ليعمل به لابد أن تعمل لتنفيذه بجميع الوسائل التى تكون فى طوق البشر. وقد رأيناها تجمع من شتيت هذه الوسائل ما يخرج أحيانا عن دائرة الأمور المتوقعة إلى دائرة الطوارئ والمفاجآت»[11]. وكتبت صحيفة النظام: «إن حماية المصالح الأجنبية والأقليات مغزاها الإشراف على أعمال المصريين الداخلية وتصرفاتهم الخاصة وضرورة موافقتهم على كل قانون يسنونه»[12]. وأسمت صحيفة «مصر» هذا الأمر بدعة، لأن الأقليات لم تطلب حماية ولا رعاية ولا تَعُدُّ نفسها جزءا منفصلا عن الأمة: «لا نوافق على هذه التسمية التى تريدها السياسة لتجعلها مجازا لأغراضها»[13].

وأصدر الحزب الوطنى بيانا هاجم فيه تصريح ٢٨ من فبراير، الذى يرمي إلى إضفاء الشرعية على مركز بريطانيا فى مصر، والذى يعترف باستقلال ليست له قيمة ما بقيت التحفظات الخاصة بمصالح بريطانيا ومصلحة الأجانب والأقليات[14]. وكتبت صحيفة «الأخبار» أن كان أول العهد بسماع مسألة حماية الأقليات فى مشروع كيرزن، وليس لها من هدف إلا تسويغ بقاء الإنجليز برغم إرادة أهل البلاد، وإلا إيجاد ذريعة للبقاء والتدخل إذا رفضت الدول الأخرى دعوى بريطانيا إشرافها على حماية الأجانب من رعايا هذه الدول[15]. وأصدر الحزب الديمقراطى المصرى بيانا ناقش فيه التصريح وذكر: «ليس فى مصر أقليات من النوع الذى نص على حمايته فى معاهدات سان جيرمان وسيفر والتى تُعَدُّ معادية لأكثرية البلاد. لا تخالف بين سكان مصر إلا من جهة العقيدة، أما حياتهم المدنية فهى واحدة كما هو الشأن فى إنجلترا وفرنسا وألمانيا..»[16].

لجنة الدستور ومسألة الأقليات:

كان صدور تصريح ٢٨ من فبراير بالاتفاق بين اللورد أللنبى وبين عبد الخالق ثروت والفريق الذى انشق عن الوفد. لذلك بات منتظراً أن يعهد إلى ثروت بتأليف الوزارة، وأن يكون أخص مهامها إعداد الدستور. وسجلت الكتب المتبادلة فى أول

مارس بين الملك وثروت هذا الأمر. وفى ٣ من إبريل شكلت لجنة الدستور من ثلاثين عضواً، قاطعها الوفد والحزب الوطنى اللذان كانا يطالبان بأن يضع الدستور جمعية وطنية ينتخب أعضاؤها، لا لجنة تشكلها الحكومة فى ظل الأحكام العرفية. وقد اختير لعضويتها من يمكن عَدُّهم ممثلين «للأقليات» حسبما استخلصت صحيفة الوطن[١٧]. فكان فيها من القبط الأنبا يؤانس مطران الإسكندرية وقلينى فهمى وإلياس عوض وتوفيق دوس، ومن عرب البدو صالح لملوم، ومن الإسرائيليين يوسف أصلان قطاوى، ومن السوريين يوسف سابا. ولم يفت «الوطن» أن تضع هذه الدلالة تأكيداً على الصفة الطائفية للعضو أخذا بالمنطق الذى اتبع فى تكوين الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣.

وإذا كانت الجلسة الأولى للجنة قد استنفدت فى كلمات الافتتاح والمناقشات العامة عن تنظيم الأعمال، فإنه فور البدء فى العمل بالجلسة الثانية، وبعد تشكيل اللجنة الفرعية (لجنة وضع المبادئ العامة التى شكلت بالانتخاب بين الأعضاء وكان فيها توفيق دوس)، فور ذلك أثار حسين رشدى رئيس لجنة الدستور واللجنة الفرعية مسألة الأقليات. وكانت أولى كلماته هى لفت نظر الأعضاء «إلى العناية بوضع نصوص فى دستورنا لحماية الأقليات لأن إنجلترا حفظت لنفسها حق حمايتهم». وذكر أن وضع هذه النصوص يسقط حجة بريطانيا. فلما سأله عبداللطيف المكباتى عن نوع هذه النصوص، استدرك قائلا إن معنى الحماية هى ضمان الحرية للجميع.

ثم كانت أول مسألة ذات اتصال بالأديان، ناقشتها اللجنة الفرعية بالجلسة التاسعة لها، هى مسألة عَدِّ المحاكم الشرعية جهة الاختصاص «العادى» فى قضاء الأحوال الشخصية. وكان اتجاه اللجنة فى هذا الأمر هو السعى لتوحيد جهات القضاء بقدر الإمكان فى مسائل الأحوال الشخصية، والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وإدارة أموال ناقصى الأهلية، مع نوع من التهيب تجاه ما يمكن أن يكون فى تعميم اختصاص المحاكم الشرعية من المساس ببعض الطوائف، وذلك على ما يظهر من أقوال عبد العزيز فهمى وعلى ماهر بخاصة. واستصوبت اللجنة رأى عبدالحميد بدوى أنه لا مجال للحسم فى هذا الأمر بالدستور، لأفضلية ترك الأمر مرنا يعالج فى المستقبل بالقانون، سيراً على إنشاء نظام مستقل عن الدين دون أن

يكون ثمة نص دستورى يعوق هذه المرونة. وباللجنة العامة (بالجلسة ٢٤ فى ٢٥ من أغسطس عام ١٩٢٢) عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائى فى بعض مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالأهلية وإدارة الأموال، وأيد التوحيدعبد العزيز فهمى وتوفيق دوس وقلينى فهمى، وعارضه يوسف سابا والأنبا يؤانس، فتقرر نهائيّا عدم ذكر شيء عنه بالدستور. ومعنى ذلك أنه بقى لجهات القضاء الدينى والطائفى اختصاصها فى هذا الشأن، برغم الشعوربأنه من مصلحة التطور للمجتمع أن يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهى، وترك للمستقبل أن يذلل ما فى الأمر من صعوبة.

وبالجلسة الثالثة عشرة للجنة الفرعية (٧ من مايو)، أثار حسين رشدى فى البداية مسألة الأقليات لذات الهدف السياسى الذى قرره من قبل. واقترح أن يتضمن الدستور النصوص ذاتها التى وضعها الإنجليز فى مشروع كيرزن، وهى تتعلق بالمساواة فى الحريات وفى الحقوق المدنية والسياسية وفى ممارسة شعائر الدين والتعليم، واستعمال اللغات. . فووفق على هذه النصوص بالإجماع. والحق أنه لم يكن فى النصوص الخاصة بالمساواة شذوذ إلا فى أن ترد فى معاهدة دولية بين مصر وبريطانيا حسبما حرص كيرزن على أن تكون. أما ورودها فى الدستور فقد كان تقريراً سليما لأحكام المساواة والحرية الدينية. فلما تلى نص يتعلق بكفالة الحقوق المتساوية للمصريين بالنسبة للأقليات «فى القانون وفى الواقع» اعترض المكباتى على أن يرد فى الدستور ما يعترف بوجود أقليات، فسارع الرئيس بغير مناقشة إلى أخذ الأصوات وظفر بالموافقة بالأغلبية، ثم قال إن «الأقليات» أصبحت محمية ولا محل للتحفظ الإنجليزى. فرد عبد العزيز فهمى معترضًا على هذا التعليق الذى يثبت أن المصريين لم يستطيعوا دحض التحفظات الأخرى الواردة فى ٢٨ من فبراير، وأن الأولى هو ذكر أن مركز المندوب السامى فى مصر يتعارض مع سيادتها. ثم أبدى خشيته من أن تفسر عبارة «فى القانون وفى الواقع» بما يوجب أن تضمن الدولة للأقليات تمثيلا فعليا إذا لم ينجح أفراد منهم فى الانتخابات. وقال إنه يرفض هذا النص كله وإن الحديث فيه عن استعمال اللغات الخاصة بالأقليات قد يفسر على أنه تقييد فى الإلزام بتدريس اللغة العربية. فطمأنه رشدى قائلا إن المقصود هو ألا تتخذ الدولة «فى الواقع إجراءات تمنع دون المساواة استبداداً منها».

وفور انتهاء هذه النقطة طرح الرئيس (بعد إثارة للأمر من توفيق دوس) وضع

«نظام للأقليات يضمن تمثيلها النيابى». فثارت أهم جوانب الموضوع، وهو الجانب الذى مثل معركة سياسية بين المؤيدين والمعارضين فى اللجنة الفرعية واللجنة العامة، ولدى الرأى العام المصرى باتجاهاته كافة. وقد تحدث فى الجلسة ذاتها توفيق دوس، ثم عبد الحميد بدوى، واستمر الحديث بالجلسة التالية (١١ من مايو)، حضر اللجنة خلاله ـ فضلا عن أعضائها ـ أعضاء آخرون من اللجنة العامة، وهم يوسف سابا وحسن عبد الرازق وقلينى فهمى وإلياس عوض. وانضم إلى رأى توفيق دوس إلياس عوض، وإلى عبد الحميد بدوى عبد العزيز فهمى ومحمود أبو النصر. وفى النهاية اقترح بدوى إرجاء بحثه لأنه أمر خطير لا تستطيع اللجنة «أن تنشئ البحث فيه إنشاء»، وأن تحمل الأمة المصرية على رأيها. فأجل الموضوع لنظره فى اللجنة العامة، التى أثير الموضوع فيها بالجلسة الرابعة والعشرين (٢١ من أغسطس) من توفيق دوس، فأجل أربعة أيام ضمانًا لحضوره هو وعبد الحميد بدوى. وفى ٢٥ من أغسطس تحدث دوس وتعرض للمعركة التى أثيرت بشأن «تمثيل الأقليات» فى الصحافة وغيرها منذ إثارته الأولى فى مايو. وانضم له فى رأيه الأنبا يؤانس ويوسف قطاوى الإسرائيلى وعلى المنزلاوى وعبد اللطيف المكباتى، وانضم إلى بدوى كل من إبراهيم الهلباوى وعبد الحميد مصطفى وعلى ماهر وأحمد طلعت ومحمود أبو النصر وقلينى فهمى، وأخذت الأصوات فى نهاية النقاش تقرر بالأغلبية عدم تمثيل الأقليات.

تتلخص وجهة نظر توفيق دوس فى دفاعه عن تمثيل الأقليات، فى أن ذلك يرجع لسبب سياسى وآخر قانونى. والأول هو قفل الباب أمام التدخل الأجنبى بهذه الدعوى، وتمثيل الأقليات لا يعنى تفرقة بين المصريين بل إن إهماله هو ما يحمل مظنة التفرقة، إذا لم ينتخب منهم أحد فظن جمهورهم ـ صوابا أو خطأ ـ أن حقه مهضوم، وغالبية الجمهور تتأثر بالظواهر، والجمعية التشريعية حفظت للأقليات مراكز محددة. أما السبب القانونى فهو أن المجلس النيابى يقرر التنظيمات والقوانين، وقد يقرر ـ بحسن نية ـ ما تراه الأقلية ماسا بها أو مضرًا بحقوقها، والخير أن يوجد فيه من ينبه إلى ذلك. وضرب لذلك مثلا ما كاد مجلس شورى القوانين أن يقرره من اشتراط النجاح فى امتحان القرآن للالتحاق بالكتاتيب، إذ كان الشرط يقصر الالتحاق بها على المسلمين. وقال إن تمثيل الأقليات تعرفه دساتير بلجيكا

وإسبانيا فليس بدعة، وإن كان أساس الأقليات مختلفًا. . ثم اقترح أحد طريقين لإجراء التمثيل: أحدهما أن يجرى الانتخاب العام، فإن ظفرت الأقلية بما ينقص عن نسبتها من المقاعد، جرى انتخاب عام فى كل مديرية يشترك فى اقتراعه المسلمون والقبط معًا، لانتخاب عدد من الأقلية يكمل النسبة، وبهذا لا تنفرد الأقلية بتقديم ممثليها. والطريق الثانى أن ينتخب مجلس النواب من يكمل النسبة من الأقلية من بين من كانوا مرشحين فى الانتخابات منهم. وبالنسبة لمجلس الشيوخ إما أن يؤخذ بأحد الطريقين، وإما أن تكمل النسبة من بين نسبة المعينين بالمجلس. وقال إنه لا يتقدم باقتراحه بصفته قبطى، ولكنه مصرى يخشى الخطر من عدم الأخذ بهذا المبدإ. وإن ما يؤمن به الجميع من الديمقراطية وما يتمنونه من زوال الفوارق لا يجب أن يخفى واقع الأمور. ولبيان واقع الأمور ضرب مثلا بقانون نظام وراثة العرش الذى صدر وقتها، والذى اشترط فيمن يختار وصيا على العرش (إذا كان الملك غير رشيد) أن يكون مصريًا مسلمًا، وأن انتخابات المجلس المحلى لبندر أسيوط التى جرت فى يناير السابق لم تسفر إلا عن انتخاب أربعة كلهم من المسلمين، فاستقال محمود بسيونى ليترك مقعده لصاحب عدد الأصوات التالى له وكان قبطيًا.

وأمام اللجنة العامة زاد وجهة نظره تفصيلا، وعلل قومة القبط ضد فكرته بما يرونه مصلحة لهم فى ألا يغضبوا المسلمين «فتظاهروا بأنهم لا يريدون التمثيل»، «وإذا لم تمثل الأقليات» فقد يتظاهرون بالوطنية الحادة وأنهم لا يريدون هذه الحماية (تصريح ٢٨ من فبراير) فى حين أنهم يريدون التشدد فى التمسك بها. وإنه بوصفه قبطيا لا يجب عليه أن يتهم الأقلية فى شعورها الوطنى، ولكنه إزاء غلبة الأمية والجهل فى صفوف الأكثرية والأقلية وإزاء مصلحة البلد يقول الحقيقة. ومن الخطإ الظن بأن الأقباط يريدون حقًا مقصورًا عليهم لأن الأمر يتعلق بالمصلحة الوطنية. وأن كثيرًا ممن يجهرون برفض تمثيل الأقلية يسرون العكس. وإذا كان تمثيل الأقلية الدينية يخالف النظريات الدستورية المدنية، فالمهم ألا تتبع النظريات إلا فيما يتلاءم مع الظروف الواقعية. وشعوب الشرق لا تميز كما يجب بين الدين والسياسة، وقوانين الأحوال الشخصية ترتكز على أحكام الدين. وإذا كانت كفالة تمثيل الأقليات تعنى تقرير امتياز قانونى لهم، فحسب الأكثرية امتيازها الناتج عن كونها

كذلك، وهو امتياز لا يعدله شيء. وضرب مثلا بمرشحين تساويا فى كل شىء واختلفا فى الدين، فسيكون لأحدهما امتياز على الآخر بانتمائه لدين الأكثرية. وذكر أن ليس تمثيل الأقليات هو ما يخلق الفوارق الدينية، فهى باقية ما بقى الاحتكام لأحكام الدين فى مسائل الأحوال الشخصية. وطلب فى النهاية أن تنسى اللجنة أنه قبطى ولا تتذكر إلا كونه مصريًا.

وقال إلياس عوض إنه لم ينتخب بالجمعية التشريعية، فرد عليه أبو النصر بأن كثيراً من المسلمين لم ينتخبوا مثله منهم أحمد بك عبد اللطيف. وقال الأنبا يؤانس إن أخوة المسلم والقبطى ووحدتهما توجب عليهما حفاظًا لها تقرير التمثيل بنسبة العدد. وقال على المنزلاوى إنه بصفته من الأكثرية يرى فى تمثيل الأقليات نفعًا عظيمًا لضمان وجودها بالهيئة النيابية. وقال عبد اللطيف المكباتى إنه يرى أن الفارق الدينى أمر شخصى محض لا يتعدى العبادات، ولكن مراعاة لشعور الأقليات وحفظًا للرابطة والوحدة يوافق على تمثيلهم.

وتلخصت وجهة نظر عبد الحميد بدوى فى أن السبب السياسى الذى يدعيه توفيق دوس من إسقاط حجة بريطانيا فى التدخل سبب غير قائم. والمعاهدات الدولية الحديثة لم تزد على تأكيد مبدإ المساواة، ولم يقبل أحد تقرير مبدإ «تمثيل الأقليات». والسبب القانونى غير قائم أيضًا، لأن الأكثرية ليست أكثرية فحسب، بل هى طوائف تفصل بينهما المصلحة كالملاك والتجار والمهنيين. ولا يقول أحد بوجوب تمثيل هذه الطوائف. وعلاج مثل هذه الأمور يكون بالصلة الطبيعية بين المجلس النيابى والرأى العام. أما المثل الخاص بالكتاتيب، فالحاصل أن مجلس شورى القوانين لم يقرر شرط النجاح فى القرآن. ودلالة ذلك عكس ما يقول دوس. وتمثيل الأقليات فى دستور بلجيكا يتعلق بالأقليات السياسية لا بالجماعات الدينية، لأن المجلس النيابى مجلس سياسى لا مجلس دينى. «والأقلية الدينية من حيث هى مجموع يشترك فى دين غير الأكثرية لا يمكن القول بأنها مذهب سياسى قائم بذاته، بل هذا هو الذى يجب تجنبه». والنائب يمثل الأمة كلها لا ناخبيه فقط، والأساس أن يترك الناس لاختيار مندوبيهم حسب ميولهم السياسية. ورد على تخوف دوس من ضياع حقوق الأقلية، قائلا: إن الناس تحيا بالتفاهم والتسامح،

وكان الخلاف دائمًا موقفا استثنائيًا. وإذا كانت الأقلية تذكر أحداث الماضى البعيد فقد عانت الأكثرية من حكومة الاستبداد فيه بقدر ما عانت الأقلية. والفارق الدينى يضعف فى مصر الآن ولن يطول الزمن «حتى يمحى فى علاقاتنا الاجتماعية وتعفى تمامًا جميع آثاره»، وفى محاولة إبقائه إنكار للامتزاج الحاصل من نفسه بفعل الزمن. ووجود التمثيل الخاص بالأقليات يوجد الجهة التى تحرص عليه فتزيد الفوارق وتنمو. والعصر الحديث تقل فيه الفوارق الدينية ويصبح «ما يربط الناس فى حياتهم الاجتماعية هو عامل المصلحة المشتركة بصرف النظر عن الدين أو المذهب». ثم قال: «إنى لأتمنى أن أرى اليوم الذى يجمع كل أسباب مرافقنا حتى فى الزواج والطلاق وما إلى ذلك من أحوالنا الشخصية تحت نظام واحد، بحيث نعيش جميعًا فى ظل حياة مدنية محكمة منظمة». وقال إن تقرير تمثيل الأقليات يعنى شطر البلد شطرين يعيشان منقسمين وهو بدعة فى النظم النيابية. وإذا اعترف بتمثيل القبط ظهرت بعدهم أقليات كثيرة كالسوريين واليهود والعرب كل يطلب ذات الطلب، ثم يظهر الأروام والأرمن وغيرهم عندما يرون مصلحة لهم فى التخلى عن جنسياتهم واكتساب المصرية! فيتحقق نظام كرومر وتصير مصر خليطًا ليس له طابع أهلى «ومسرحًا للمنازعات الدينية والجنسية»، ولذلك فإن الأمر ليس نصًا يوضع فى الدستور ولكنه «حدث اجتماعى خطير جدًا».

وذكر عبد العزيز فهمى أن تمثيل الأقليات يعنى منحهم امتيازا ليس لغيرهم، مع أن الروح الديمقراطية تعنى إزالة الفوارق، وأوصى أن يترك الأمر للمستقبل فإن وجد شعور عام يطلب هذا الطلب عدل الدستور. وذكر محمود أبو النصر أن تمثيل الأقليات بدعة. وقال على ماهر إنه أمر يستبقى الانقسام، والحاضر القريب يدل على أن الجمهور المصرى لا يعرف فارقًا بين مسلم وقبطى، فضلا عن أن الخاصة لا تعرف هذا الفرق من زمن بعيد، «وكم رأينا الثقة تنزع من المسلم لتعطى للقبطى»، فكيف يمكن إغفال هذه الأدلة والعمل بعكسها. والقبط ممثلون فى جميع المجامع السياسية بنسبة تزيد على نسبة عددهم. وفى الانتخابات إذا تقدم مرشح غير مؤيد بحزب فحسابه على نفسه، وإذا أيده حزب فأنصار حزبه يؤيدونه مسلمين وقبطا. وقال قلينى فهمى إن تمثيل الأقليات يهدم الوحدة الوطنية.

طرفا الجدال فى مسألة الأقليات:

كان للخلاف حول تمثيل الأقليات جانبان، أحدهما أظهرته الظروف التى أثير فيها الموضوع وتصريح ٢٨ من فبراير، وهو جانب المسألة الوطنية، أى تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال. وثانيهما الذى يبدو خلال نقاش دوس وبدوى وهو جانب المسألة العلمانية، أى تأثير هذا التمثيل فى التطوير المدنى للمجتمع. ومما يمكن ملاحظته أن لم يكن هناك اختلاف بين بدوى ودوس فى هذه الفترة ولا فيما تلاها، بالنسبة للمسلك السياسى العام لكل منهما ولوضعه الاجتماعى وتكوينه الثقافى العام. كلاهما كان يقف مع «العدليين» ممن عرفوا باتجاههم المعادى للوفد، وكلاهما صحب الوفد الرسمى المرافق لعدلى يكن فى مفاوضاته مع كيرزن، والذى كان وفدا متهما من قِبَل الحركة الوطنية فى إخلاصه لقضية البلاد. وعرف عن دوس تقربه للساسة الإنجليزَ وابتعاده عن تمثيل القبط فى بعض ما أشارت إليه الصحف فى هجومها عليه[١٨]. ثم عرف مشاركًا فى الحكومات التى انتكست على الحياة الدستورية فيما بعد. كما يلاحظ من مطالعة أعمال لجنة الدستور اتجاه بدوى الصريح لدعم سلطة الملك وللتقييد من الحريات، وعرف عنه فيما بعد فتاواه وصياغاته لصالح الحكومات غير الدستورية ولوقف الدستور ثم إلغائه، واشتراكه فى بعض هذه الحكومات خلال الأربعينيات. وكان دوس القبطى يؤيد تمثيل الأقليات وبدوى المسلم يعارضه، وكل منهما يصدر عن اعتبارات المصلحة الوطنية ويسوق الحجج غير الطائفية.

وفى الجانب الآخر - غير الرسمى - ثار ذات الخلاف بين محمود عزمى وعزيز ميرهم، على صفحات الصحف وفى الاجتماعات. وكان الاثنان أقرب إلى جيل شباب هذه الفترة، ينتميان إلى حزب واحد نشأ وقتها، وهو الحزب الديمقراطى المصرى، وساهم كلاهما فى صياغة مبادئه صياغة علمانية حديثة، وهما يتفقان فى نظراتهما المدنية وسعيهما لتدين البيئة الاجتماعية المصرية بحياة الغرب وإيمانهما بنمط الحرية الغربى والعلمانية، وإن اختلفا حول الاشتراكية التى ينزع إليها ميرهم دون عزمى[١٩].

قال عزمى إن تمثيل الأقليات ليس بدعة بل هو تمش مع كمال التمثيل القومى.

وإن المجلس النيابى سياسى ولكن ليس بالمعنى الضيق الجاف لهذه الكلمة، إنما بالمعنى الذى يستوعب «العنايات القومية» والعناصر المتشابكة فى الاجتماع والاقتصاد والإدارة. ويتولى المجلس بحث شئون اجتماعية وتعليمية وخاصة بالأسرة مما له ارتباط بالدين، (أى السبب القانونى عند دوس). وإن مصر نالت ما نالت بفضل تماسك كتلتها القومية وتضامن عناصرها، واستمرار هذه الروح يوجب تمثيل الأقليات (أى السبب السياسى عند دوس). ثم عاد يعزز رأيه بعد أن صدر قانون نظام وراثة العرش الذى ظهرت فيه روح رؤية المملكة المصرية مملكة إسلامية دينها الإسلام. وقال إنه يعلم مقدار تمسك الناس بالدين فلا يطالب بفصله عن الدولة، ولكنه يهتم بملاحظة أن فى تحديد دين رسمى للدولة إدخالا لعنصر الدين فى أمور الحكم ومظاهره، وبهذا يكون من العدل ومن طبائع الأشياء أن ينظر للطوائف الدينية كما ينظر للطوائف السياسية بوصفها أقليات تمثل فى النظام البرلمانى. وكان اقتراحه أكثر تطرفا من دوس، وهو أن تمثل الأقلية فى البرلمان بانتخابات تجرى بين جمهورها لاختيار ممثليها بصفتهم دائرة انتخابية واحدة. وذلك على أن يقتصر تمثيل الأقلية بوصفها هذا على مجلس النواب، أما المجلس الآخر، فلا يرى لهم تمثيلا فيه اتساقا مع مطالبته بأن يكون مجلسًا ممثلا «للأنظمة المنتجة فى النشاط العقلى والمادى» فلا يتسع للتقسيمات الدينية. أما أجهزة الحكومة والسلطات الأخرى، فلا يرى تمثيلا لأن الاختيار لها يجب أن يكون حسب الكفاية والصلاحية وحدهما[٢٠].

وكتب ميرهم تعليقًا على ما سمعه من أن لجنة الدستور تنوى إقرار مبدإ تمثيل الأقليات الذى اقترحه أحد الأعضاء القبط وسكت الآخرون مخافة الاتهام بالتعصب، كتب يهاجم اللجنة إذ لو كان إعداد الدستور قد جرى على يد جمعية وطنية منتخبة «لما سمعنا اليوم مثل هذه الترهات!». ولكن اللجنة بها عناصر رجعية بعيدة عن الآراء الحرة. ثم قال إن القوانين كانت جميعا دينية محضة فتطور الجزء الغالب منها إلى «مدنية تحكم الضرورة والمصلحة ولم يندم أحد على ذلك، وسينتهى الباقى إلى أن يكون مدنيا صرفا تبعا لتطورنا المطرد..». والأكثرية والأقليات الموجودة الآن ليست إلا نتائج تاريخية لن تلبث طويلا أن تزول كما زالت آثارها فى الغرب، وستحل محلها جماعات سياسية واقتصادية تخرج منها

الأحزاب، ومن الواجب على الدساتير أن تساعد هذا التطور لا أن تقاومه(٢١). ثم وجه بيانًا يحذر فيه الأمة من الخطر الوشيك إن لم تقاوم لجنة الدستور فيما تزمعه من إقرار هذا المبدإ، وما يمهد به البعض من جمع التوقيعات وإصدار البيانات عنه وذلك ليسجل الانقسام ويعترف بتعدد عناصر الأمة. ودعا القبط فى العاصمة والأقاليم للاجتماع فى النوادى والكنائس والمحافل ليعلنوا صراحة أنهم يرفضون كل ضمان ما خلا الضمان العام الذى يقرر للمصريين جميعًا(٢٢).

ثم كتب ميرهم يتهم محمود عزمى بالنظرة السكونية (الجامدة) لا النظرة الحركية (المتطورة)، ويعجب من أن عزمى المعروف بميوله الفكرية العصرية وطبعه المدنى "Laic"، يخلط بين الدين ومسائل الاجتماع والسياسة، برغم أنه يود من صميم قلبه أن يتطور المجتمع بسرعة إلى الأنظمة المدنية البحتة، فتؤسس قوانينها العامة والخاصة على الحسبان المدنى لا الحسبان الدينى، وأنه كان ممن لهم اليد الطولى فى تأسيس الحزب الديمقراطى الذى لا يعترف بأكثرية دينية وأقليات، ويؤمن بالمساواة بلا فارق طائفى، ويقرر وجوب توحيد القوانين جميعًا مدنية كانت أو شخصية. وقال إن عزمى برأيه الأخير ينكر ذاته وميوله ومبادئ حزبه ويناقض مواطنيه باسم النظرة العملية، وهى ليست عملية ما دامت تخالف كل هذا الذى أنكره عزمى وخالفه وغفل عنه من تطور. وقال إنه إذا كان للقبط نظم عائلية وقوانين أحوال شخصية خاصة، فإن ذلك لا يستدعى تمثيلا خاصًا فى البرلمان، ودليله على ذلك أنه لم يقم حزب قبطى طائفى، ولو كانت الحاجة داعية لقيامه لقام، وهو حزب لن يتكون لأن اختلافات المستقبل لن تقوم على إنكار المسلمين لقوانين القبط الشخصية ومصالحهم الطائفية، «بل على انتقال البلاد من النظم العتيقة البالية إلى النظم الحديثة الراقية. وهذا الانتقال لن تنفرد به أكثرية دون أقلية فتتعارض المصالح بينهما»(٢٣).

رد عزمى بأنه يرى الأخذ بالنظرة السكونية والحركية معا بالنسبة للموضوعات الاجتماعية، ويرى التمييز بين الآمال العريضة وبين الواقع، وأنه لا يتنكر لمدنية ميوله بل يتشرف بها «وبما هو فوق المدنى منها أيضًا»، وأنه ينكر ذاته وميوله لصالح الوطن، ولكنه لم ينكر حزبه فهو لم يحدد رأيا بعد فى المسألة، وكان الأولى أن يتم

النقاش بداخله، وأن مخالفة مواطنيه لا تعنيه كثيرا متى كان يفكر ويبحث ويخلص فيهما. ثم قال لميرهم: «يدى فى يدك إذن أيها الصديق لينادى كلانا بمحو المظاهر الدينية من حياتنا الاجتماعية المصرية. وبعد هذا أقول معك أن لا أكثرية ولا أقليات. لهذا أرجو أن توجه همك لا أن تقول قولك وأنت باق عضوا فى مجلس منوف الملى»[(٢٤)].

بعد هذا، عقدت جمعية أهالى «حصة مليج» التى تجمع عضوية خمسة آلاف قبطى ويشرف عليها عزيز ميرهم، اجتماعًا فى ٣٠ من مايو، قررت فيه حُسبان القومية المصرية وحدها أساسًا لتقرير حقوق المصريين، مع توحيد التشريع والاختصاص القضائى وجعلهما مدنيين فى الأحوال الشخصية مثلما حدث فى المعاملات، «أو على الأقل وضع الأساس بحيث لا يكون الدستور عقبة فى تشريع المستقبل المدنى»[(٢٥)].

فكتب عزمى يعلق على هذا القرار كتابة كانت غاية فى الجسارة فى إبداء الرأى، فقال إنه يصفق بحدة لهذا القرار، ولكنه يرى ذكر الحقيقة التى تحتم تمثيل الأقليات. وهى أن الواقع المصرى لا يتفق مع جميع الأمانى، وظروف الحياة الاجتماعية سائرة فى طريق بروز القومية المصرية أساسا وحيدا، ولكن الأمور لا تزال تمشى على قواعد لا تساعد على اندماج العناصر كلها بعضها فى بعض. والأسرة عماد الحياة العامة، والقوانين الحالية تساعد على بقاء الأسر غير متداخلة على قاعدة الاختلاف فى الدين. والتقاليد الدينية تسمح - «ولو بشىء غير قليل من التأفف» - أن يتزوج المسلم من كتابية فتبيح دخول العنصر المسلم حظيرة الأسرة الكتابية، ولكنها تأبى تزوج المسلمة من كتابى. وإغلاق باب الأسر يقابله نوع من التحاشى فى الحياة العامة. ثم طالب بالمظاهر المدنية البحتة فى الأسرة والتعليم والتفكير والقضاء وكل نواحى النشاط المصرى، وأن تكون هناك قواعد واحدة للزواج ومحاكم واحدة للنظر فى كل المنازعات وقواعد واحدة للتعليم والتربية فى المدارس، بغير تمييز بين فريق وفريق حسب التبعية الدينية. ثم قال: إن الواقع المصرى لا يسمح بتحقيق ذلك، وفى هذا تكمن نقطة الخلاف مع عزيز ميرهم برغم تلاقيهما فى المبادئ والمطامح. وقال: إن الطفرة فى المسائل الاجتماعية مستحيلة، وليس هناك إلا

التدرج. وأشار إلى وجوب النظر إلى «الواقع المصرى»، والواقع المصرى هو أن جماعة من خير مفكرى البلد لم يستطع أحدهم أن يعارض فى لجنة الدستور اقتراح النص على دين رسمى للدولة، برغم أنهم لا يطمئنون إلى هذا الاقتراح، «لكنهم حكموا بأن الواقع المصرى يقوم فى وجههم إن حاولوا رفض الاقتراح»، وقال إنه لا يوافقهم على موقفهم، ولكن هذا الموقف يكشف عن «الواقع فى طريقة تفكير البعض من المتقدمين عندنا». ثم قال إنه لابد من تمثيل الأقليات ما دام الدستور لا يهدم العتيق من المبادئ الاجتماعية التى تبقى الهوة بين الطوائف، ولا قول بأكثرية وأقليات إذا قامت الوحدة على أساس من التشريع المدنى، وإلى أن يقوم الأساس «يجب احترام الواقع، وحذار من إهمال اعتباراته»(٢٦).

وقد كتب طه حسين يعارض تمثيل الأقليات، ويقول إنه إما أن نقطع الصلة مع الماضى لإيجاد دولة عصرية تقوم على وحدة سياسية صحيحة.. وإما أن نستبقيه فنحتفظ بوحدتين سياسيتين ليس حظ إحداهما من السيادة بأوفر من حظ الأخرى. كما عارض ما كتبه محمود عزمى على أساس أن الفكرة الدينية قد تطورت فى مصر(٢٧).

أما محمود عزمى، فقد أوغل فى حديثه السابق إيغالا كادت به المسألة أن تنحرف من قضية إلى قضية أخرى، ومن جدل حول التنظيم الدستورى والظروف الاجتماعية إلى ما رأى فيه رجال الدين خوضًا فى المقدسات، وكان بعضهم هادئًا فى الرد عليه كالشيخ الإبيارى، وكان بعضهم عنيفًا صاخبًا. وقد فهم البعض عبارة «القوانين المدنية» بمعنى القوانين المتحضرة وبمعنى الحكم على قوانين الشريعة بأنها ليست كذلك، فصحح عزمى هذا الفهم بأن المقصود بهذا المصطلح الحديث هو التشريعات الموضوعة التى تسن بمعايير المصلحة والعقل، وأن مجادليه لا شك مقتنعون بأن أحكام الشريعة متمشية مع هذه المعايير(٢٨).. والملاحظ أن كان ثمة تجاوب كبير بين عزمى وصحيفة «الوطن» بتبادل نشر المقالات والتعليقات، وأن كانت ردوده أحيانًا تتسم بسوء التفسير لمواقف معارضيه كما فسر تصريح واصف بطرس غالى عن اختصاص عصبة الأمم بأنه يقصد حماية العصبة للأقليات المصرية(٢٩)، برغم أن الحديث كان فى معرض الهجوم على تصريح ٢٨ من فبراير

ليس إلا . وكان عزمى يلقى المحاضرات دفاعًا عن رأيه حتى أسمته «الوطن» البطل الوحيد الواقف معنا[٣٠] .

أنصار تمثيل الأقليات:

يصعب القول بأن طرح مسألة تمثيل الأقليات قد بدأ بلجنة الدستور ثم تناولته منابر الرأى العام، أحزابًا وصحافة واجتماعات . . ولا شك فى أنها كانت تتردد كثيراً بوصفها مسألة تتداول فيها الآراء وتصطرع الاتجاهات على قدر من الهدوء أو الشدة، حسب الوضع السياسى لأطرافها وحسب حساسية الظرف السياسى الحالى ومثيراته. وقد كانت صحيفة «الوطن» لا تفتأ تشير إلى هذا الأمر. ولكن يمكن القول بأن تصريح ٢٨ من فبراير قد صعد طرح المسألة، ثم كان تشكيل لجنة الدستور مصعداً لها أيضًا. وقد سبقت الإشارة إلى أن حسين رشدى نبه إلى وجوب معالجة مسألة حماية الأقليات فى ثانى جلسات اللجنة (١٣ من إبريل)، ومن قبلها كانت «الوطن» تتكلم عن القبط واليهود وعرب البدو باللجنة بحسبانهم «ممثلى الأقليات»، وفى ١٥ من إبريل طالبت بالتمثيل واقترحت طريقته. وفى ٢٥ من إبريل طالب محمود عزمى ضمن سلسلة مقالاته عن التنظيم الدستورى - فى «الاستقلال» بتمثيل الأقليات. ودعا محام يدعى إميل بولاد ذوى الرأى من طوائف الأقليات إلى الاجتماع فى مكتبه فى ٢٨ من إبريل لدراسة هذا الأمر ولدراسة مسألة قضاء الأحوال الشخصية ورفع رأيهم إلى لجنة الدستور[٣١]. ولما أثير الموضوع على هذا النحو وجد ردوداً عليه من المعارضين للتمثيل ولكن بغير إفراط من الجانبين. فكتبت «وادى النيل»: إن الحذر واجب تعليقًا على «ما كتب فى الصحف وما يستشف من وراء هذه الكتابة من الأغراض السيئة»[٣٢]. وكتبت «مصر» تعارض هذه الدعوة على شىء من التردد، فشكرت الداعى لها ورفضت ما يؤدى إلى الفصل بين العناصر والمصالح ذاكرة أن القبط لا يرفضون بأن تكون لهم شخصية خاصة[٣٣]. ولكنها بعد ذلك أخذت صف الدعوة للتمثيل.

ولكن الموضوع بدأ يحتل بؤرة الاهتمام السياسى، عندما أثاره توفيق دوس باللجنة فى ٧ من مايو. وكان من المعروف وقتها أن من أساليب لجنة الدستور فى عملها، أن

تتحسس اتجاهات الرأى العام خارجها حذر أن تنعزل عنه أو أن تشتط إلى حكم يتهاوى فى التطبيق أو تقوى به المعارضة فى الطعن على اللجنة. فكان ثمة حوار غير مباشر بين اللجنة والرأى العام برغم سرية اجتماعاتها. وكانت تجد الوسائل غير الرسمية لطرح موضوع ما على الرأى العام ترى أن تتحسس موازين القوى بشأن ترجيح أحد الحلول له(٣٤). وكان حسين رشدى مهتمًا بمسألة تمثيل الأقليات، ورأى أن يؤخذ رأى القبط فيها، كما طالب المكباتى باستدعاء كبارهم لسماع وجهات نظرهم، واقترح الهلباوى أن ينشر باسم اللجنة رأيا دوس وبدوى؛ فعورضت هذه الاقتراحات، واستقر الأمر على أن ينشر كل من دوس وبدوى رأيه بصفة شخصية. ثم كتب إبراهيم دسوقى أباظة فى الأهرام يخبر بأن دوس هو من طرح المسألة، بما يفهم منه أن للقبط طلبا لدى المسلمين. ويحكى توفيق دوس أن «هذا التصوير جعل القبط يقومون رافضين ما طلب»(٣٥). وقد نشر دوس مقالته الأولى بأهرام ١٥ من مايو، ورد عليه بدوى باسمه وباسم «قانونى جليل» فى اليومين التاليين.

وكان طالبو تمثيل الأقليات حريصين على ضمان نسبة من المقاعد فى المجلس النيابى لهم، على أن تجرى الانتخابات لهذه النسبة بين المصريين جميعًا، فلما طالب عزمى بأن تنتخب الأقلية ممثليها عارضوه(٣٦).

وتلخصت وجهة نظر الداعين للتمثيل بما لا يخرج عما أبداه دوس وعزمى فى هذا الشأن. على أن نبرة الإثارة زادت صعودًا ضد الوفد لما هاجم هذه الفكرة، وضد القبط فيه لما عملوا ضدها، وضد الكتاب المسلمين الذين لا يجاملون القبط فى طلبهم ولا يعرفون «طعم الكياسة وسلامة الذوق»(٣٧). ثم بلغ الأمر أحيانًا حدًّا من التطرف بعيدًا، مثل ما أشير إليه من أن عدم تمثيل الأقلية لا يضمن معه عدم حصول التدخل الأجنبى «بناء على شكايات، ولا يخفى أن الحرمان من التمثيل النيابى من الأمور التى تستدعى الشكوى»(٣٨).

على أن الاتجاه الأكثر اعتدالا، كان فى مطالبته بتمثيل الأقلية يعترف بأن النظام الدستورى يبنى على التقسيمات السياسية لا التقسيمات الدينية، وأن تمثيل الأقليات أكثر ملاءمة للأنظمة الأوتقراطية التى تكون الهيئات النيابية فيها هيئات استشارية. إلا أنه فى بلادنا بخاصة للدين صفته فى التنظيمات(٣٩). وذلك على ما أبداه عزمى فى كتاباته. كما أن التجارب النيابية السابقة تظهر وجها للخشية، إذ

انتخب القبط فى مجلس شورى النواب أيام الخديو إسماعيل بفضل توصياته المشددة، ثم طالب اللورد دوفرين فى تقريره الذى أعده عن مصر بعد الاحتلال البريطانى فى عام ١٨٨٣ بوجوب انتخاب الأقلية، ولم ينتخب فى الهيئات النيابية وقتها قبط، مما حدا بالحكومة إلى تعيين البطريرك وعضوين معه، وفى انتخاب مجالس المديريات ولجان الشياخات لم ينتخب إلا ثلاثة، برغم أن عدد المنتخبين يصل إلى المئات. وكذلك حدث فى انتخابات الجمعية التشريعية سنة ١٩١٣، ويخشى فى المستقبل فى المعارك الانتخابية ومع استخدام «وسائط التأثير على الأفراد والجماعات» أن يندفع المجلس النيابى إلى وضع لا يمثل فيه الأمة كلها. وعلى كل حال، فيجب احترام الآراء التى تبدى فى هذا الشأن وحملها بمحمل حسن النية[٤٠].

وقد عرف من محاضر لجنة الدستور أن الأنبا يؤانس كان من هذا الاتجاه، وأشيع وقتها أنه استقال من اللجنة، وانتقده بعض القبط على هذا الموقف[٤١]، وتردد أن البطريرك يؤيد مبدأ التمثيل حسب حديث أذاعه عنه إلياس عوض عضو لجنة الدستور، وأيده مراسل البورص بعد مقابلته البطريرك، ولكن أثير أيضًا أن حديث إلياس عوض مشوه وأن حقيقة موقف البطريرك ورجال الإكليروس - على ما ذكر عزيز فهمى المصرى - وجوب الحفاظ على الوحدة. «فإذا كانت المصلحة فى عدم تمثيل الأقليات، فذلك ما يجب أن يلاحظ فى تكوين البرلمان، وإذا كانت فى التمثيل فذلك ما يجب أن يلاحظ أيضًا»[٤٢]. ويلاحظ أن هذا الموقف أقرب إلى التردد وعدم التحديد، وقد يكون السبب أن البطريرك رأى أن يبتعد عن الحسم فى مسألة اختلف فيها القبط، مما أملى عليه البعد عن الحسم.

وكان مما أيد تمثيل الأقليات برسائل أرسلت إلى لجنة الدستور، المجلس الملى القبطى الإنجيلى العام، والمجلس الملى للأقباط الأورثوذكس، ومطران كل من إسنا والدير المحرق والمنيا وصنبو، والجمعية الخيرية القبطية بالمنيا. وقد دعت صحيفة «مصر» المجالس الملية وسائر الجمعيات القبطية بالتقدم بطلب التمثيل إلى لجنة الدستور. ولكن لم يظهر أن كان لهذه الدعوة صدى كبير، ولم يمكن التقاط أكثر من أسماء أصحاب البيانات المشار إليها فيما سبق[٤٣].

وقد أصدر محمد على علوبة عضو لجنة الدستور ما أسماه «رجاء»، طالب فيه بأن تبدى الأقليات رأيها فى الأمر، وأوصى بأن يأخذ الجميع «بما يراه أصغر الأخوين منا فيما نحن فيه مختلفون». كما أرسل بعض أعيان أسيوط برقية إلى لجنة الدستور يطلبون فيها تمثيل الأقليات، ووقع عليها بعض القبط وعدد من المسلمين من كبار الأعيان هناك، منهم محفوظ باشا وخشبة باشا[٤٤]. ويقال إن توفيق دوس كان قد سافر إلى أسيوط لبث دعوته هناك وكتابة العرائض المؤيدة له[٤٥].

معارضو تمثيل الأقليات:

فى ثانى جلسات اللجنة الفرعية للدستور التى نوقش فيها تمثيل الأقليات، وردت للجنة برقية من وديع صليب المحامى بالمنصورة يعلن فيها معارضة القبط ـ قبل المسلمين ـ لهذا المبدإ ورفضهم ما يزيد على الضمانات الشعبية العامة، «ولن يخرج قبطى على الأمة بتقدمه للانتخابات لتمثيل الأقليات». وأهمية ذلك أن المعارضين لمبدإ التمثيل لم يكن عزمهم ينحصر فى مجرد إبداء الرأى، ولكن وصل إلى حد الدعوة لاتخاذ الموقف العملى الواجب الاتباع، وهو موقف المقاطعة الذى كان من الأسلحة الفعالة لثورة سنة ١٩١٩. وقد نشرت هذه البرقية بالصحف[٤٦]، فصارت بمثابة دعوة للرأى العام لاتخاذ هذا الموقف إذا حدث وتقرر تمثيل الأقليات.

وقد هوجم طالبو التمثيل بشدة، واستنكر موقفهم من جماهير واسعة من القبط، وانتقد موقف الأنبا يؤانس وبخاصة من قبط الإسكندرية الذين يرأس مطرانيتهم[٤٧]. ورد من يدعى ح. ج. د. ى. على ما قاله توفيق دوس عن عدم انتخاب القبط بمجلس أسيوط المحلى، قائلا إن ذلك دليل على استبعاد الناخبين للعامل الدينى فى الانتخاب، ما دام عدد الناخبين من القبط هناك مساويًا لعدد المسلمين[٤٨]. ورد سلامة ميخائيل على ما قاله دوس من عدم انتخاب القبط فى الجمعية التشريعية، بأن الجمعية كانت ذات اختصاص هزيل، فلم يهتم بانتخابها سوى عدد قليل، وأن الانتخابات لها تمت فى العهد القديم الذى استحكم فيه سوء التفاهم بين المسلم والقبطى، «بفضل الأصابع الأجنبية، وهذا الزمن مضى». ونبه

إلى خطإ الاستشهاد بالحوادث الفردية بغير الكشف عن الظروف والملابسات التى تتم فيها(٤٩). وأعلن القمص بطرس عبد الملك رئيس المجلس الملى العام ورئيس الكنيسة المرقسية الكبرى أن تمثيل الأقليات هو من تطبيقات فرق تسد، ولعن من يوقظ الفتنة النائمة. وأبدى القمص باسيليوس وكيل عام البطريركية تخوفه مما ينتج عن هذا التمثيل من عزلة للقبط. وأنكر الكثيرون أن فى مصر أقليات، لأن الأقليات توجد لعامل اختلاف الجنس أو الموطن الجغرافى كالأرمن واليونان فى تركيا إذ تكون الفوارق جمة، بينما لا يوجد فى مصر إلا شعب من أصل واحد متجانس فى العادات والأخلاق والمزاج. وبالنسبة لمجالس المديريات والبلديات وغيرها، فيندر أن يوجد واحد منها لا يمثل الجميع بالاختيار الحر على ما قال ميخائيل غالى المحامى(٥٠).

ورد سلامة موسى على دوس ينبهه إلى أن تمثيل الأقليات لا يفيد القبط، لأن النظام البرلمانى هو نظام الحكم بالأكثرية، ولا تجدى الأقلية فى البرلمان إلا أن يكون لديها الأمل فى أن تصبح أكثرية، ولا يتوافر ذلك إلا للأقليات الحزبية السياسية، ولن يفيد القبط ما يحفظ لهم من مقاعد ما دامت الأكثرية لا تسلم بمطالبهم فى مشروع ما. وإذا استطاعت الأقلية الدينية أن تبلغ بعض غاياتها بمخالفات واتفاقات مع الأحزاب، تكون قد خرجت بذلك عن كونها أقلية وتصطبغ بصبغة أخرى. ثم نبه إلى أن ما يجب الاهتمام به هو ألا يكون نظام الانتخابات على درجتين، لأن ذلك خليق بأن يمنع دخول المصلحين والمتطرفين من الأحرار والاشتراكيين إلى البرلمان(٥١).

وشارك فى الموقف ذاته كثيرون وعلى رأسهم الوفد كما سيجىء، والحزب الوطنى الذى يمكن تتبع مواقفه فى هذا الشأن مما كانت «اللواء المصرى» تسجله ومما كتبه فيها عوض الله إبراهيم(٥٢). وكتب كثيرون يشفقون على شئون مصر، وثار البعض متهمين معارضيهم بالمروق من الوطنية(٥٣)، ومهاجمين دوس الذى يعبث بوحدة الأمة التى بنيت بالجهد والدماء والدموع، لأنه لم ينزف قطرة دم ولا ذرف دمعة(٥٤).

* * *

وإذا كان من الحق أن يقال إن فكرة تمثيل الأقليات قد استقطبت عدداً أكبر نسبياً بالقياس إلى ما أثير منذ عام ١٩١٩ من مسائل طائفية، فقد أيدتها بعض دوائر الإكليروس وصحيفة مصر وبعض من وجوه القبط فى الأقاليم ومن المفكرين السياسيين المسلمين، وبدا من ذلك أن المسألة تتعلق بأمر جاد وخلاف غير مصطنع، يؤكد ذلك أيضاً أهمية التقديرات التى أبداها البعض، بالنسبة للسياق الحضارى للمجتمع. وخلاصة التقديرات التى أثارها هذا البعض تتعلق بأن التنظيمات الخاصة بالدولة وبالعلاقات الشخصية تصطبغ بالصبغة الدينية وقد تفضى إلى الطائفية، فى بعض أنشطة الحياة العامة والخاصة، وإن من التجارب الماضية ما يوجب التدبر. فضلا عما كان المتعصبون يثيرونه من تطرف عشوائى وردود فعل غير حصيفة. على أنه برغم كل ذلك، فإن حجم هذا الاتجاه لم يكن بالمقياس العام كبير، إذ إن المسألة الوطنية استوعبت من هذه القضية أكثر مما استوعبت مسألة التطور القومى.

ويمكن معرفة الحجم الفعلى للحركة المضادة الرافضة لمبدإ تمثيل الأقليات، والتى كان للقبط فى تعبئتها الدور الأكبر، يمكن قياس هذا الحجم مما قاله خصوم هذه الحركة فيها. ولا شك فى أن هؤلاء الأخيرين لا صالح لهم فى تضخيم حجم معارضيهم. قال توفيق دوس: «بدأت حملة فى الجرائد غالبها من الأقباط ضد القائل بوجوب التمثيل»(٥٤).. وامتدحت المورننج بوست الإنجليزية المدافعين عن مبدإ التمثيل، ولكنها قالت إنهم «جماعة صغيرة من الأقباط.. وإن حملتهم لم تفلح»(٥٥).

دور الوفد المصرى:

من السهل إدراك موقف الوفد من هذه المسألة، وأثر نشاطه فى جماهير القبط وفى المصريين عامة. وإذا كان قد ظهر مما سبق مقدار قوة الحركة المعارضة لتمثيل الأقليات، فمن السهل ملاحظة وقفة الوفد وراءها، ونشاط رجاله فيها وبخاصة قبطهم. ولا شك فى أن قسماً مهماً ممن رفض التمثيل الطائفى على أسس وطنية وقومية، كان يصدر عن الثقة بمستقبل ما بعد عام ١٩١٩، وهو مستقبل يستحيل

على الوطنى أن يتخيله وقتها بغير الوفد، حزب الثورة والمستقبل. وتعلقت بالوفد أهداف التحرر، وأهداف الرسوخ القومى والتحضر أيضًا. وتظهر هذه الثقة بالمستقبل جلية فى حديث عزيز ميرهم برغم أنه لم يكن وفديًا وقتها، ولكنه كان قريب الهوى إلى الوفد. وكان الرافض للتمثيل الطائفى يصدر عن ثقته بتطور وانتصار التيار الفكرى الليبرالى والقومى، الذى كان الوفد أكبر مؤسساته السياسية الجماهيرية. وقد ذكر توفيق دوس فى لجنة الدستور: «قامت ضجة كبرى من تلك الجماعة التى تسمى نفسها الوفد المصرى تنادى بعدم التمثيل. . وتشكك فى نوايا القائل به»[٥٦]. وكتبت «الوطن»: «إن جميع الذين كتبوا وخطبوا من الأقباط والمسلمين ضد تمثيل الأقليات جميعهم من السعديين. . من أعداء سياسة الاتفاق مع إنجلترا ومن الذين لم يرق لهم تصريح ٢٨ من فبراير ومن الصائحين بأن الحماية لا تزال باقية»[٥٧].

ومن أهم ما يستفاد من هذا الكلام أن المسألة لم تطرح بمضمون طائفى ولكن بمضمون سياسى، وأن الوفد والوطنيين فهموها على هذا الوجه، وأن المعارضين الواعين فهموها على ذات الوجه أيضًا. . ويظهر ذلك من نبرة «الوطن» ودوس. بهذا، فإن الاستقطاب تم فى عمومه على أساس الموقف الوطنى السياسى، لا على أساس طائفى. ولهذا يلاحظ أن المدافعين عن تمثيل الأقليات من المسلمين كانوا من أعداء الوفد الألداء، ومن المؤيدين أو من ذوى القربى السياسية لاتجاه عدلى وثروت. وكذلك كان الشأن بالنسبة لبعض القبط لا كلهم. ومن جهة أخرى، فقد استوعبت قضية التمثيل - كما سبقت الإشارة - فى المسألة الوطنية المستعرة أكثر مما استوعبت فى مسألة المواطنة. ولم يبد خلاف أو تمييز وقتها بين المسألتين، إذ كان تحقق الاستقلال يعنى لدى الغالبية انتصار الحركة الوطنية والحركة الديمقراطية، وانفتاح طريق الحرية والمساواة والرشد الاجتماعى والعدالة. وكان من المنطقى بهذا أن يركز الانتباه فى كل قضية على أثرها فى المسألة الوطنية، وأن ينظر إلى هذا الأثر كمغنم حال أو خطر وشيك، بحيث يوضع موضع المعارض للهدف الوطنى ذاته. وبالمعنى التاريخى الملموس فى ظروف تلك الفترة، نظر إلى مسألة تمثيل الأقليات فى ضوء تصريح ٢٨ من فبراير، وتحددت لدى القوى الوطنية المواقف منها بالموقف من هذا التصريح. وكان الأمر بشكل عام على هذا الوضع لدى العناصر المعارضة

للحركة الوطنية. على أن من هذه العناصر من وقف مع عدم تمثيل الأقليات ناظراً للأمر من ناحية إيمانه بالقيم العلمانية، مثل عديد من أعضاء لجنة الدستور.

ويعرف عن سعد زغلول رأى قديم أبداه ضد التمثيل الطائفى عند مناقشته قانون الجمعية التشريعية الذى أقر هذا المبدأ. قال إنه إذا كان من المفيد «تمثيل الطوائف المختلفة فى المصالح المادية والاجتماعية» لأن أهل كل مصلحة أعرف من غيرهم بما ينفعهم وما يضر بهم، والمصلحة هى موضوع القانون، إذا كان ذلك فإن تمثيل «الطوائف المختلفة فى الدين والمتحدة فى تلك المصالح غير مفهوم» لأنه عنوان على التفرق والاختلاف. ثم قال: إن القبط لم يكونوا ممثلين فى الهيئات النيابية القديمة «بالقانون» ولكنهم كانوا ممثلين «بالفعل» بثلاثة فى مجلس شورى القوانين وأربعة فى الجمعية العمومية. ثم عاد يقول: إنه كان يكون مفهوماً «أن تمثل الحكومة الفنون المختلفة لا الطوائف المختلفة» للاستفادة بآراء أصحاب هذه الفنون فى المسائل الفنية، ولأن هذا يكون «أبعد من الشقاق وأنفع لمجموع الأمة من وجود أناس لا يمثلون إلا الفوارق بينها». ثم سخر من قانون الجمعية التشريعية الذى نص على تعيين هؤلاء الممثلين متسائلا عن سبب اختيارهم بالتعيين لا بالانتخاب: «إن الحكومة جعلت الطوائف المختلفة تشترك فى انتخاب من لا يمثلها، وأعطت هى لنفسها حق تعيين الممثلين لتلك الطوائف.. وهكذا يشتغل كل فريق بما لا شأن له فيه، على حسب المبدإ الذى جرى القانون عليه»(٥٨).

وقد سبقت الإشارة إلى بعض ما كتبت الصحف المتصلة بالوفد والوفديين كسلامة ميخائيل، فور إثارة الموضوع. وفى ١٢ من مايو أصدر بيانًا رسميًا ذكر فيه أن تمثيل الأقليات فى الدستور ليس إلا دعمًا لمزاعم الإنجليز لتسجل الفروق فى الدستور، وأن ليس فى البلاد أقلية وأكثرية، ولا يدين القبط والمسلمون إلا بدين الحرية والاستقلال، وأن الاتحاد والتضامن هما موضع إعجاب العالم بأسره، ومن يروج لسياسة ملنر وكيرزن إنما يروج لسياسة أعداء البلاد، ومصلحة الوطن تأبى تقسيم أبنائه فتحل القيود المصطنعة محل الإخاء والمحبة. «إنهم لا يريدون بكم إلا سوءًا فاحذروهم!». ووقع على البيان أعضاء الوفد الموجودون فى مصر، ومنهم جورج خياط ومرقص حنا وواصف غالى.. وبهذا البيان، طرح الوفد المسألة طرحًا سياسيًا بحتا فى إطار صراعات الحركة الوطنية ضد الاحتلال(٥٩).

وأدلى ويصا واصف عن هذا الموضوع بحديث إلى البورص إجبشيان، بأن مصر لا تعرف أكثرية وأقلية، والقول بأن القبط أقلية حكم عليهم بأنهم أجانب. ولن يكون في البرلمان إلا أحزاب سياسية بمعناها العصرى يكون القبط فيها مبعثرين. ولم يكن القبط فى أى وقت موضعًا لتشريع استثنائى، بل عوملوا دائمًا بوصفهم مصريين يتمتعون بجميع الحقوق «حتى كان تمتعهم بها قبل الاحتلال أحسن من تمتعهم بها بعده»، وليس فى مصر إلا جنس واحد كونته القرون المتعاقبة، وامتزجت الدماء بقوة التوارث بما يقوى على أى فارق دينى، كما امتزجت دماء الشهداء بعد ذلك. والأمم تتكون بفضل جهادها ضد المستعمر كما هو الشأن فى نشوء الولايات المتحدة. والحديث عن الأقليات يعوق سير التطور. وإذا كان البرلمان يتكون من أحزاب سياسية فقط، فلا ضير ألا يكون فيه قبطى. فلما سئل عن المؤتمر القبطى الذى انعقد فى عام ١٩١١ قال إنه «لم يكن إلا غلطة سياسية لن يتجدد وقوعها»، إذ كان كل طلب المجتمعين هو التعيين فى الوظائف العليا، وكانت دولة الاحتلال هى المانعة من ذلك لإحداث ثغرة فى صفوف المصريين، فكان الأصوب أن تكون الحركة موجهة ضد الحكومة وقتها التى كانت واقعة فى أيدى المحتل. وذكر أنه كان هذا رأيه أيامها[٦٠]. وفى اجتماع آخر، خطب يقول إن الأحزاب فى البرلمان لن تكون دينية بل «اجتماعية من صناعية وزراعية ونقابية. . فلا مانع وأنا قبطى من أن يرشحنى حزب العمال»[٦١]. وكتب راغب إسكندر أحد كبار أعضاء الوفد يحذر من الفتنة، ويهاجم دوس على أساس أن البرلمان ليس مجلسًا دينيًا[٦٢].

وكان سلامة ميخائيل أحد أقطاب الوفد وعضو لجنته المركزية فى بعض فترات الثورة، كان نجم هذه المعركة وخليفة فيها لسينوت حنا الذى يذكر نشاطه الواسع فى عام ١٩١٩، والذى كان منفيا مع سعد زغلول وقادة الوفد فى سيشل عندما صدر تصريح ٢٨ من فبراير. هاجم سلامة توفيق دوس لاشتراكه فى لجنة الدستور التى أجمعت الأمة على مقاطعتها ولم تقم إلا على أنقاض حرية الشعب ولم تشكل إلا فى ظل الأحكام العرفية. وكان ينبه إلى أن من الأصلح أن توجه جهود الأمة لا إلى هذه الوجهة، ولكن إلى النضال لعودة الزعيم العظيم وصحبه. وليس على القبط أن يخشوا من عدم انتخابهم بعد أن رآهم مواطنوهم ثابتين على المبدإ، ولا ضرر من عدم انتخابهم، بل الضرر أن يمثلوا بوصفهم أقلية فيوجدون فى وسط عدائى[٦٣].

ووجه جهوده للدعوة لعقد الاجتماعات دفاعًا عن خطة الوفد وتعبئته لها. ويلحظ له أثر واضح فى معظم الاجتماعات التى عقدت وقتها فى القاهرة. كما يلحظ فى ذلك نشاط فخرى عبد النور فى جرجا ونجيب إسكندر فى نادى رمسيس واجتماعات القاهرة وكامل يوسف صالح فى المنصورة، وغيرهم من رجال الوفد.

وقد قدم محامو القاهرة عريضة ينكرون فيها تمثيل الأقليات وقع عليها عدد كبير من القبط. وأرسلت برقيات بهذا المعنى من طلبة مدارس التوفيق القبطية ومن الجمعيات القبطية فى بور سعيد والبلينا ومنيا القمح. وعقدت اجتماعات للقبط فى طنطا والمحلة الكبرى وملوى وأسيوط والبحيرة وجرجا وغيرها، كانت توجه نداءات برفض التمثيل يوقع عليها قوائم تحوى عشرات الأسماء، كما وجه أحاديث بالمعنى ذاته وكيل الشريعة القبطية فى كل من طنطا وبنها وغيرهما(٦٤).

ودعى جميع القبط الوفديين وغيرهم فى ١٨ من مايو إلى اجتماع بالكنيسة البطرسية يعقد صباح اليوم التالى. فحضره نحو ٥٠٠ قبطى بدءوا بالهتاف لسعد زغلول والزعماء المنفيين ولسلامة ميخائيل ووليم مكرم عبيد. وألقى فيه سلامة خطابين هاجم فيهما بدعة التمثيل الطائفى وضررها، وحذر من الدعاة لها. وحكى للجمع عن نفسه عندما كان يعمل بالقضاء ونقل من القاهرة إلى إدفو جزاء على تشيعه للوفد، فكان يقابل فى سفره عند كل مدينة باستقبالات شعبية تقام له، وذكر كيف أن مرقس حنا انتخب نقيبًا للمحامين ثلاث مرات متتالية، وكذلك أنطون أرقش السورى فى بلدية الإسكندرية. ثم قال: «أنتم ممثلون تمثيلا فعليا فى الوفد المصرى والأغلبية لكم فيه، يريدون أن يضيعوا عليكم هذا التمثيل المبنى على شعور.. وأن يستبدلوا به تمثيلا غير قانونى». وأرسل كامل صدقى إلى الاجتماع برقية فى هذا الشأن، وتكلم أنطون جرجس أنطون وويصا واصف، ثم الشيخ مصطفى القاياتى وغيرهم، ثم صدر قرار الاجتماع يهاجم تمثيل الأقليات ويطالب بعودة الزعماء المنفيين والإفراج عن المعتقلين السياسيين ورفع الأحكام العرفية، مع التمسك بوحدة مصر والسودان. فكان اجتماعًا سياسيًا كاملاً فى مضمونه(٦٥).

انتهت مشكلة تمثيل الأقليات برفضها الجماهيرى الواسع، على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة. وجاءت اللجنة العامة للدستور رفضتها بالأغلبية فى

أغسطس. وكان غير صحيح ما قيل عن الجدل الذى ثار بشأنها، إذ لم يتحقق فى هذا الجدل ما كان يخشى منه من أن يقود إلى محنة وتتغلب العواطف ويهيج الأليم من الذكريات. إن «حكمة الشعب المصرى تأبى أن تفارقه، وتأثير التطور الفكرى الحديث لا يزال ساريًا بدرجة تدفع الرجعيين للتقدم إلى صفوف الحديثيين ومناهج العصريين، فنحن أمة ناهضة»(٦٦).

على أن أهم ما ينبغى استحضاره، أن كان لهذه المسألة جانبان، كما سبقت الإشارة إليه: أحدهما يتعلق بالحركة الوطنية ضد الاستعمار، والآخر يتعلق بمسألة المواطنة ونمو جامعتها السياسية فى مختلف المؤسسات. وإذا كان رفض مبدإ تمثيل الأقليات يحقق نصراً فى الجانبين، فهو فى الحقيقة ليس انتصاراً كاملا فى أى منهما، بل خطوة من خطوات النصر. والمسألة الوطنية لا تزال تحف بها المخاطر، والمسألة الثانية لا تزال تحيط بها رواسب فى الفكر السياسى والسلوك الاجتماعى.

وإذا كان رفض تمثيل الأقليات يعنى نجاحًا للنشاط السياسى للوفد، وانتصارا على خصومه، ويظهر أيضًا حجم الثقة التى كان يتمتع بها لدى الكتلة العريضة من الرأى العام الفعال فى مسائل السياسة، كما يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها التيار الذى يبنى الجماعة الوطنية فى قضايا السياسة والمجتمع لدى المثقفين، فقد كانت هذه الثقة تلقى على الوفد بوصفه مؤسسة سياسية وعلى مبدأ المواطنة بوصفه تيارا فكريا، تلقى عليهما عبء السير بالمسألتين فى طريق التحقيق الفعلى الكامل لأهدافهما. إن رفض تمثيل الأقليات لم يكن أساسه العزوف عن المساهمة فى الشئون العامة للدولة، ولكن كان أساسه أن الصفة المصرية العامة كافية لذلك، وأنها وحدها الخليقة بالمزج بين عناصر الأمة وتحقيق العصرية مجتمعا ودولة وعلاقات. فكان الانتصار برفض تمثيل الأقليات يعنى من طلائع المطالبين به وعدا بتحقيق هذا الهدف، فى مواجهة سياسة الاحتلال وحلفائه المصريين من الناحية الوطنية، وفى مواجهة الرواسب الطائفية من الناحية الأخرى.

المراجـع

(١ ، ٢) مجلة الكاتب. يونية عام ١٩٧٠ . «طارق البشرى» .

(٣) تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية. الجزء الأول. محمد شفيق غربال ص ١١٠ .

(٤) صحيفة الأخبار ١٦ من مارس عام ١٩٢٢ (الوثيقة ٢٩ من الكتاب الأبيض) وكانت الصحيفة تنشر هذه الرسائل تباعًا وهى ٣٥ رسالة. ثم نشرت كلها فى كتيب اسمه «الكتاب الأبيض الإنجليزى» ترجمة عبد القادر المازنى، ولكن الوثيقة (٢٩) فى الكتيب لم تتضمن النص الوارد فى المتن برغم أنه ورد بالصحيفة وبرغم أن المازنى أشار فى التمهيد إلى أن الكتيب تجميع لما نشر فى «الأخبار». ولعل الرقابة على المطبوعات كانت قد اعترضت على نشر هذا النص فى الكتيب بعد أن فطنت إلى أهميته، ولعله سبب آخر.

(٥) صحف: مصر ١٢ من مارس عام ١٩٢٢، النظام ٦ من مارس سنة ١٩٢٢، الأفكار ٣ من مارس سنة ١٩٢٢ .

(٦) صحف: وادى النيل ٧ من مايو سنة ١٩٢٢، الوطن ٦ من مايو سنة ١٩٢٢، مصر ٧ من مايو سنة ١٩٢٢ .

(٧) صحيفة وادى النيل ٩ من مايو عام ١٩٢٢ .

(٨) صحيفة الوطن ٦ من مايو عام ١٩٢٢ .

(٩) صحيفة مصر ١٢من مايو عام ١٩٢٢ .

(١٠) صحيفة وادى النيل ٣٠ من إبريل عام ١٩٢٢ .

(١١) صحيفة وادى النيل ٤ , ٢٧ من إبريل عام ١٩٢٢ .

(١٢) صحيفة النظام ١٦ من مارس عام ١٩٢٢ . مقال «السيد على» صاحبها.

(١٣) صحيفة مصر ٥ من مارس عام ١٩٢٢

(١٤) فى أعقاب الثورة. الجزء الأول. عبد الرحمن الرافعى ص ٥٣ . ويراجع كمثال مقال أحمد وفيق فى اللواء الجديد ١٧ من مايو سنة ١٩٢٢ كنوع من كتابات الحزب الوطنى فى هذا الشأن.

(١٥) صحيفة الأخبار ٥ من مارس عام ١٩٢٢ .

(١٦) صحف عام ١٩٢٣ وبخاصة صحيفة «الاستقلال». وكان من وقع على البيان هو عزيز ميرهم سكرتير الحزب.

(١٧) صحيفة الوطن ٥ من إبريل عام ١٩٢٢ .

(١٨) صحيفة وادى النيل ١٧ من مايو عام ١٩٢٢، صحيفة الأفكار ١٥، ١٦ من مايو سنة ١٩٢٢ .

(١٩) بالنسبة لعزيز ميرهم يمكن الرجوع إلى الفصل الخاص به فى «شخصيات ومراحل عمالية» لأمين عزالدين. وإلى «مذكرات فى السياسة المصرية» لمحمد حسين هيكل حيث تكلم عن نشأة الحزب الديمقراطى واتجاه ميرهم.

(٢٠) صحيفة الاستقلال ٢٥ من إبريل، ١٠ من مايو عام ١٩٢٢.

(٢١) صحيفة الأهرام ١١ من مايو عام ١٩٢٢، صحيفة الوطن فى اليوم ذاته، صحيفة الأهرام ١٩ من مايو عام ١٩٢٢.

(٢٢) صحيفة وادى النيل ٢٠ من مايو عام ١٩٢٢.

(٢٣) صحيفة الأهرام ٢٦ من مايو عام ١٩٢٢.

(٢٤) صحيفتا الاستقلال والأهرام ٢٧ من مايو عام ١٩٢٢.

(٢٥) صحيفة مصر وغيرها ٣ من يونية عام ١٩٢٢.

(٢٦) صحيفة الاستقلال ٣ من يونية عام ١٩٢٢.

(٢٧) صحيفة الأهرام ٢٣ من مايو، ٨ من يونية عام ١٩٢٢.

(٢٨) صحيفة الاستقلال ١٣ من يونية عام ١٩٢٢.

(٢٩) صحيفة الاستقلال ١٦ من مايو عام ١٩٢٢.

(٣٠) صحيفة الوطن ١٠، ١٩ من مايو عام ١٩٢٢.

(٣١) صحيفة الوطن ٢٩ من إبريل، صحيفة الاستقلال ٢ من مايو ١٩٢٢.

(٣٢) صحيفة وادى النيل ٢٧ من إبريل عام ١٩٢٢.

(٣٣) صحيفة مصر ٢٨ من إبريل عام ١٩٢٢.

(٣٤) صحيفة وادى النيل ١٠ من مايو عام ١٩٢٢.

(٣٥) مضابط اللجنة الفرعية (المبادئ) ص ٤١ ومضابط اللجنة العامة ص ١٠٨.

(٣٦) صحيفة الوطن ٢٨ من إبريل عام ١٩٢٢.

(٣٧) صحيفة الوطن ١٠، ١٣، ١٦، ٢٢ من مايو، الأول من يونية عام ١٩٢٢.

(٣٨) صحيفة الوطن ١٧ من مايو عام ١٩٢٢.

(٣٩) صحيفة مصر ١٢، ١٨ من مايو عام ١٩٢٢.

(٤٠) صحيفة مصر ١٢، ١٨ من مايو عام ١٩٢٢.

(٤١) صحيفة وادى النيل ١٥، ١٦ من يونية عام ١٩٢٢.

(٤٢) صحيفة الأخبار ٣ من يولية عام ١٩٢٢.

(٤٣) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١١٠، وصحيفة مصر ١٤ من مايو، ١٠ من يونية عام ١٩٢٢.

(٤٤) صحيفة مصر ٢٠ من مايو عام ١٩٢٢، صحيفة الوطن ١٦، ١٧ من يونية عام ١٩٢٢ وصحف أخرى.

(٤٥) صحيفة الوطن ١٩ من مايو عام ١٩٢٢.

(٤٦) صحيفة الأخبار ١٢ من مايو عام ١٩٢٢.

(٤٧) مقال من فريد إبراهيم جرجس فى صحيفة وادى النيل ٢٤ من مايو عام ١٩٢٢، وآخر بإمضاء قبطى بذات الصحيفة ١٥ من يونية عام ١٩٢٢.

(٤٨) صحيفة المقطم ٢١ من مايو عام ١٩٢٢.

(٤٩) صحيفة الأخبار ١٥ ، ١٧ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٥٠) صحيفة الأخبار ١٢ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٥١) صحيفة الأهرام ١٨ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٥٢) صحيفة اللواء المصرى ١٥ ، ١٦ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٥٣) صحيفة الوطن ١٦ من مايو ، صحيفة النظام ١٤ ـ ٢٣ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٥٤) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٨ .
(٥٥) صحيفة الأهرام ١٣ من يونية عام ١٩٢٢ .
(٥٦) مضابط اللجنة العامة للدستور ص ١٠٩ .
(٥٧) صحيفة الوطن ٢٢ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٥٨) صحيفة النظام أعادت نشر مقال سعد فى أكتوبر عام ١٩٢٠ .
(٥٩) نشر البيان فى صحف ١٢ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٦٠) نشر فى البورص إجبشيان فى ٣١ من مايو وترجم فى صحيفة الأخبار فى ٢ من يونية عام ١٩٢٢ .
(٦١) من خطاب له بالكنيسة البطرسية فى ١٩ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٦٢) صحيفة الأخبار ١٤ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٦٣) صحيفة الأخبار ١٨ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٦٤) الصحف اليومية من ٢٠ من مايو إلى ١٥ من يونية عام ١٩٢٢ وبخاصة الأخبار والنظام، الأهرام ٢٧ من مايو ، وكتيب صدر باسم «براءة الأقباط من طلب تمثيل الأقليات» على غلافه اسم سلامة ميخائيل وصورته .
(٦٥) صحف ١٩ ، ٢٠ من مايو عام ١٩٢٢ ، وكتيب «براءة الأقباط» .
(٦٦) صحيفة مصر ٨ من يونية عام ١٩٢٢ .

المجالس النيابية

المجالس النيابية

صدر دستور عام ١٩٢٣ خاليًا من أى حكم يتعلق بالتمثيل النسبى للأقليات، ومتضمنًا جميع الأحكام الخاصة بكفالة المساواة فى الحقوق للمصريين جميعًا، بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها، مع حرية الاعتقاد الدينى وحرية ممارسة الشعائر الدينية. وقد سبقت الإشارة إلى أن رفض مبدإ التمثيل النسبى دل على مدى الثقة الشعبية بمستقبل مبدأ المواطنة فى النظام الديمقراطى، وجاء انتصاراً للوفد على خصومه وأعداء الحركة الوطنية الديمقراطية. كما كان يظهر حجم الثقة التى كان يتمتع بها الوفد والتيار القومى الذى ينفى الطائفية فى مجال النشاط السياسى لدى الكتلة العريضة من الرأى العام الفعال فى مسائل السياسة. كما سبقت الإشارة إلى موقف غالبية القبط داخل الوفد وخارجه من رفض مبدإ التمثيل النسبى للأقليات، وكان ذلك يعنى نجاحًا سياسيًا لمصر مجتمعًا ودولة، وانتصاراً للحركة الوطنية الديمقراطية ضد التفرقة والتمييز. وبطبيعة الحال لم يكن هذا الانتصار نهاية المطاف، إنما كان يقتضى أن يختبر الانتصار والثقة به فى التطبيق العملى الملموس، لا سيما فى المعارك الانتخابية. وهذا يقتضى البحث فى تبنى الوفد والأحزاب المختلفة لمبدأ المواطنة باعتباره موقفا عمليا فى معارك الانتخاب، وصدى هذه المواقف لدى الجماهير، مما ينفرد ببيانه هذا القسم من الدراسة.

ويلحظ فى هذا الأمر عاملان:

أولاً:

الواضح من تتبع الشواهد التاريخية الخاصة بفترة وضع دستور عام ١٩٢٣، أن رفض مبدإ التمثيل النسبى للأقليات، لم يرض دعاة التفرقة وفى مقدمتهم الإنجليز،

وانطووا منه على غيظ شديد، وتربصوا فرص المستقبل أن تجيء بما يؤدى إلى إثارة الموضوع من جديد. ويلحظ أن مستر هرسمورث وكيل وزارة الخارجية البريطانية قد أجاب عن سؤال وجه إليه بمجلس العموم وقتها، أجاب بأن السلطات البريطانية فى مصر قد قامت غير مرة بحماية الأقليات، وأنها ستوالى تقديم هذه الحماية فى المستقبل لمن يحتاجون إليها، وأنه مهما كانت خطة القبط اليوم (أى رفضهم حماية الإنجليز لهم) فإنهم كانوا يتوقون إلى هذه الحماية سنة ١٩٠٧[1]. . وعبرت المورنينج بوست عن غيظها من رفض القبط تمثيل الأقليات، قائلة إن من أيد منهم التمثيل النسبى إنما كان فريقًا صغيرًا ولكنه يتصف بالشجاعة، ولكن الغالبية منهم رفضته لأنها خافت من التعبير عن رأيها بصراحة. ثم حرضت الصحيفة السلطات البريطانية على التدخل المباشر قائلة: «الظاهر أنه يجب إنقاذ القبط من ضعفهم. لقد احتفظت إنجلترا فى تصريحها السابق (٢٨ من فبراير) بمسألة الأقليات، ولا ريب فى أن الحكومة البريطانية تقول ـ إذا احتج الأقباط وقالوا إنهم لا يريدون ضمان التمثيل النسبى ـ إنه ليس للحكومة البريُطانية أن تكره الحكومة المصرية على منح هذا الامتياز. ولكن مثل هذه الخطة تكون خيانة قاسية لأقلية دينية. . ومن الخطر السماح للجنة (لجنة الدستور) أن تبت نهائيًا فى مسائل لم تتم تسويتها بعد بواسطة الحكومتين المصرية والبريطانية»[2].

أما الاجبشيان جازيت، فقد حرصت على أن تبذر بذور الشك لدى القبط فى موقفهم، وقالت: إن تركيا كانت قد حرصت على تمثيل الأقليات المسيحية فى دستور عام ١٨٧٦، ولكنها عادت فرفضت مبدأ التمثيل النسبى فى دستور عام ١٩٠٨. وظهر إبان صدور هذا الدستور الأخير حماسة شديدة لمبدإ المساواة الكاملة، وانتخب فى غمرة الحماسة مسيحيون كثيرون فى أول انتخاب، ولكن الحماسة ما لبثت أن انطفأت، وقل المسيحيون واليهود فى المجلس النيابى حتى تلاشوا. ثم أشارت بخبث إلى أنه لم تعد ثمة مسألة أقليات فى تركيا «بفضل المذابح» التى حدثت، «ولا نخال أن المصريين الذين ينظرون باهتمام إلى مسألة تمثيل الأقليات بلهاء بعد الذى رأوه فى تركيا»[3].

ثانيـــا:

من أهم الأبواب التى انفتح بها باب الرجاء لإثارة مسألة التمثيل النسبى فى المستقبل من جديد، هو ما يترتب على نشاط اتجاه الجامعة الإسلامية والدعوة التى أثارها مؤيدو هذا الاتجاه حول بعض أحكام الدستور. وقد سبقت الإشارة إلى أنه فور إعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ من فبراير، صدر قانون وراثة العرش واشترط فيمن يكون وصيًا على العرش (إذا كان الملك قاصراً أو غير رشيد) أن يكون مصريًا مسلمًا. وعَدَّ دعاة التمثيل النسبى هذا النص من أحكام التمييز الدينى للمسلمين، ومن ملامح إضفاء الطابع الدينى على الدولة. وتحدث عن ذلك محمود عزمى وصحيفة «الوطن» وغيرهما. وبعد هذا قدم الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية وقتها وعضو لجنة الدستور، قدم اقتراحًا إلى هذه اللجنة بالنص فى الدستور على أن يكون دين الدولة هو الإسلام، ووافقت اللجنة على هذا النص، ولم يعارضه ذوو الاتجاه العلمانى من أعضائها، وصدر به الدستور فعلا.

وقد علقت صحيفة «الوطن» على ذلك بقولها: «إن هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا فى غنى عنه، لأنه يفتح أمام المصريين أبواب الأخذ والرد مما يؤدى إلى التفرقة المرة التى يخشون وقوعها. ألا يعلمون أن البلاد وإن تكن أكثريتها إسلامية إلا أن فيها العدد الوافر الذى لا يستهان به لا يدينون بالإسلام؟». وذكرت أن هذا النص يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة، كما يثير مسألة مهمة، وهى أنه إذا كان ثمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها «مصدراً» (أو مؤسسة تقوم بها) هو الملك والبرلمان، وسلطة تنفيذية أوجد لها الدستور «مصدراً» هو الملك والوزارة، وسلطة قضائية لها «مصدر» هو القضاء، إذا كان ذلك فإن النص على دين للدولة يوجب إيجاد «مصدر» له والاعتراف بالسلطة الدينية، ومصدر السلطة الدينية المعروف فى الإسلام هو «الخلافة»، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور[٤]. وكانت الصحيفة تعنى بهذه الإشارة إلى أن النص المذكور يفضى إلى إقامة نوع من العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وهى تركيا، وهذا أمر يخرج عن نطاق الدستور.

وظهر الاتجاه السابق ذاته عندما قررت لجنة الدستور إطلاق حرية الاعتقاد

الدينى، وعندما قررت نصًا مؤداه: «ليس لوطنى مصرى أن يحتج بأحكام دينه للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى أو جندى». فانبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذين الاقتراحين، وقدم إلى لجنة الدستور (وكان عضوا بها) تقريراً يعارضهما نشره فى الصحف. وقال إن الاقتراح الأول يشجع الملحدين على إعلان إلحادهم، وينبغى تقييد النص بقصر ممارسة الحرية على الأديان والملل المعترف بها. أما الاقتراح الثانى، فقد هاجمه بشدة قائلا إنه يعنى أن المسلم لا يحق له الاحتجاج بأحكام الإسلام، إذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندى ومواطن، وأن معنى هذا النص أنه إذا عقدت محالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا (وهو ما يتوقع أن تسفر عنه المفاوضات)، وبريطانيا لا تزال تحارب «الدولة العلية صاحبة الخلافة العظمى» فقد يكون من مقتضى ذلك أن يقاتل الجندى المصرى المسلم خليفة المسلمين. ويقال إن شيخ الأزهر أيضًا عارض فى وجود هذا النص بالدستور، إلا أن الشيخ محمد بخيت صرح بأن هذا النص «لا يمس دينًا ولا يحرج عقيدة». فكتب الشيخ شاكر يطالب الشيخ بخيت بأن يكذب هذا التصريح، فلما لم يفعل هاجمه الشيخ شاكر بشدة، واقترح أن يستبدل بهذا النص نص آخر هو: «لا يجوز للحكومة ان تفرض على الأمة المصرية واجبات وطنية أو جندية تتعارض مع أحكام الدين الإسلامى الذى هو الدين الرسمى للحكومة المصرية»(٥).

وواضح ما يعنيه موقف الشيخ شاكر من وجوب أن تكون الصدارة للجامعة الدينية، وأن تكون لها الأولوية على الجامعة الوطنية. وكان حديث الشيخ شاكر جزءاً من اتجاه عام يؤكد على الوحدة الدينية بوصفها أساسا للجامعة السياسية. وكانت المسألة وقتها تكمن فيما قد يثيره هذا الموقف من تمييز سياسى بين مختلف الأديان، وهو فى تمييزه المسلمين بوصفها جماعة سياسية، قد يثير رد فعل مماثل بالنسبة للأقليات الدينية وبخاصة القبط، ويفتح السبيل لأن تعلو نبرة التأكيد على الوجود الذاتى للأقليات الدينية بوصفها جماعات سياسية، ما دام أن الدائرة السياسية التى يرسمها لا تشملهم. ويمكن أن يتصور أثر هذا الاتجاه فى المعارك الانتخابية، وفى اختيار المرشحين، مسلمين أو غير مسلمين لمن يمثلونهم، واستغلال أى من القوى السياسية المتصارعة لهذا العامل إذا وجدت فى استغلاله كسبًا سياسيًا عاجلاً لها، أيا كان مدى الضرر منه مستقبلا. على أن اقتراح الشيخ

محمد شاكر كان اقتراحا مضادا للاقتراح الأول الذى هاجمه . لذلك لم يرد بالدستور أى من الاقتراحين .

أولى المعارك الانتخابية:

ما أن صدر الدستور فى إبريل سنة ١٩٢٣ حتى بدأ الإعداد للمعركة الانتخابية لتشكيل مجلس النواب الأول، واستمرت حتى ١٢ من يناير عام ١٩٢٤ . ومن الجلى أن الصراع فى الانتخابات يتم بين الاتجاهات السياسية المختلفة، ولكن من الجلى أيضًا أن الصراع فيها تتعدد جوانبه، ويمكن ألا يقتصر على الاتجاهات السياسية التى يمثلها المرشحون، لأن التنافس فى النهاية يكون بين مرشحين محددين بذواتهم. وإذا كان كل منهم يمثل اتجاهًا سياسيًا، فقد يكون لأى منهم صفات أو تحيط به عوامل اجتماعية أو تاريخية أو شخصية تؤثر فى موقف الناخبين منه فضلاً عن اتجاهه السياسى. ويمكن أن تستغل هذه الصفات أو العوامل من المتنافسين للتأثير فى مواقف الناخبين تأكيدا للاتجاه السياسى أو على خلاف معه، ويمكن أن تستغل العواطف المختلفة للجماهير فى هذا الشأن.

ولا شك فى أن الحجة الأساسية لطالبى التمثيل النسبى أن الجماهير تدخل الدين عنصراً من عناصر اختيار المرشحين. وكانت الحجة الأساسية لرافضى التمثيل، أن الاتجاه السياسى الوطنى هو الحاسم فى اختيار الجماهير وليس الانتماء الدينى للمرشح. وبهذا كانت المعركة الانتخابية هى خير ما يفصل فى صحة أى من هاتين الدعويين، وكانت مجالا للفحص الاجتماعى للموقف الجماهيرى العام فى الدوائر المختلفة، بالنسبة لمدى تأثرها بالعامل الدينى فى اختيارها السياسى لممثليها فى المجلس النيابى.

وكانت المعركة الأولى تدور فى الأساس بين الوفد الذى يقود الحركة الوطنية وبين الأحرار الدستوريين. والواجب تتبع ما أثير فى هذه المعركة وما تلاها بشأن المرشحين القبط وبالنسبة لموقف الناخبين. والحاصل أن الوفد شكل - من بداية المعركة الانتخابية - لجانًا عامة فى المدن والبنادر والأقاليم، لتنظيم حركة الانتخابات واختيار المرشحين وتعبئة الجماهير حولهم، وكونت كل من هذه اللجان العامة لجانًا

فرعية للإشراف على أوجه النشاط المختلفة فى الانتخابات كالمسائل المالية ومسائل الدعوة . . إلخ . وتكونت هذه اللجان - على عادة تشكيلات الوفد كلها - على أساس مصرى جامع بغير تفريق بين مسلم وقبطى . فمثلا ، كان رئيس لجنة أسيوط بشرى حنا وسكرتيرها العام إسماعيل مجدى ، وجمعت كامل خشبة ومحمود درويش وناصف ويصا ومراد ثابت وحامد جودة ومحمد أبو الوفا . وكانت هذه اللجنة هى من اختار مرشحى الوفد لدائرتى البندر والمركز ، فاختارت للأولى سينوت حنا وللثانية محمود بسيونى ، وشكلت فى بنى مزار لجنة كان من بين أعضائها محمود زكى عبدالرازق والقمص حنا غبريال[٦] . كما كان بلجنة الأزبكية جندى عبدالملك ودكتور رمزى جرجس ودكتور سلامة عوض ومحمود خطاب وعوض حسنين[٧] . وهكذا فى غالب اللجان حسبما يظهر من تتبع ما نشر فى الصحف عن تشكيلها .

ويبدو أن وجود القبط فى سائر اللجان الانتخابية كان شائعا وعاما ، وإلا لما خصت صحيفة الوطن لجان الحزب الوطنى بالإسكندرية بانتقادها لخلوها من قبطى واحد . ولو كان وجود مثل هذه اللجان شائعا لما اختصت لجان الحزب الوطنى بالنقد ، ولوجهت النقد العام إلى الطابع الغالب فى اللجان كلها . وقد عاتب البعض صحيفة الوطن على نشرها هذا النقد ، قائلا إنه كان الأولى أن ينبه المشرفون على تلك اللجان على الأمر ولا ينشر عنه شىء إلا إذا رفضوا[٨] . وتقدم الوفد فى الانتخابات بقادته النشيطين مع اختلاف ديانتهم . كما حرص فى بعض اللجان على أن يتقدم إليها بمرشح ليس له فى الدائرة المرشح لها عصبية عائلية ولا موطن شخصى ، وذلك مثل ويصا واصف الذى رشح بالمطرية «دقهلية» برغم أنه من أبناء وسط الصعيد وليس له مصالح مادية بهذه الدائرة التى رشح فيها . وكان هذا الأسلوب الذى اتبعه الوفد كثيرا ما يؤكد على الاتجاه السياسى للمرشح بصرف النظر عن العصبية العائلية أو المصالح المادية أو الموطن الإقليمى . وسترد أمثلة لذلك فيما بعد .

أما الأحرار الدستوريون ، فقد أعدوا خطتهم للانتصار على الوفد ، على أساس ما يتمتع به أنصارهم من عصبية عائلية فى أقاليمهم أو مصالح مادية ، بتقرير أن غالب هؤلاء الأنصار من صفوة أصحاب الملكيات الزراعية فى الريف . ولهذه

النقطة أهميتها فى التركيز على الانتماء الإقليمى وعلى الأفكار التقليدية والخلافات المحلية القديمة وعلى تزكية العواطف الدينية. وقد كانت الخطة العامة للأحرار أنهم رفعوا أيضا ضد الوفد شعار «اختيار الكفء»، على تقدير أن لديهم صفوة من المثقفين ومن أصحاب الكفايات الفنية فى المهن المختلفة ومن كبار الموظفين والوزراء السابقين. وهاجموا الوفد على أساس أنه حزب ليس له برنامج سياسى ويعتمد على الإثارة. ولكن الوفد رد على شعار «الكفاية» بشعار «الأكفاء المخلصين»، وقال إن برنامجه هو تحقيق الاستقلال. ووضح من سير المعركة أن شعارات الوفد كانت كعصى موسى التهمت ما ألقاه الأحرار وظهر التأييد الشعبى الكاسح له. فلم يعد للأحرار إلا أن يتحصن مرشحوهم بعصبيتهم العائلية فى أقاليمهم. ونضح هذا على السياسة العامة للحزب بالنسبة للتفرقة الدينية.

وقد ظهر على الأحرار نغمة هجوم على القبط بسبب ارتباط غالبيتهم بالوفد، وعملوا على الترويج لفكرة أن القبط يعملون لمصالحهم الذاتية ويؤثر بعضهم بعضا حرصا على السيطرة حيث يتمكنون من ذلك، وأن أقطاب الوفد من القبط يستغلون الوفد فى السيطرة على الآخرين. وظهرت هذه النغمة أكثر ما ظهرت فى صحيفة «الكشكول» السياسية الأسبوعية الفكاهية التى كانت تناوئ الوفد وتروج للأحرار الدستوريين. وسجلت صفحاتها أخبارا وأحداثا قصد بها السخرية من زعماء الوفد الأقباط، والقول مثلا بأنهم يجهلون اللغة العربية ويستبدون بالعمل داخل الحزب(٩). نشرت الصحيفة مرة تحت عنوان «مجلس قروى أم مجلس ملى؟» تذكر أنه قد انتخب لمجلس قروى أبنوب عدد من الأعضاء أسمتهم وكلهم من القبط، وعجبت كيف يتأتى هذا بغير تعصب! وكانت تنشر حوارا أقرب إلى المسرحية الفكاهية المسلسلة تملؤه بالهجوم على الوفد والسخرية من رجاله، فقالت مرة إن واصف بطرس غالى رجل مهتم بالأدب لا شأن له بالسياسة، وإن أعضاء الوفد سنة ١٩٢٠ عجبوا من اختياره عضوا به، وأسمت ويصا واصف وسينوت حنا وجورج خياط «بتوع مؤتمر أسيوط المشهور لسه فى سرهم مسألة أقلية وأكثرية، ورسموا خطة يضمنون بها التسلط على أعمال الوفد وتسيير دفة القضية المصرية»، وإن هؤلاء هم من أقنع واصف غالى بالانضمام إلى الوفد، وأنه منذ دخل الوفد بدأ الصراع بين سعد والأعضاء الآخرين «العدليين»، ونفخ ويصا واصف فى هذه الفرقة، وبعد أن كان

الوفد يضم ٣ من القبط و١٢ من المسلمين، صار بعد الشقاق يضم ٦ من القبط و٣ من المسلمين. ثم ذكرت الصحيفة «أن اليوم الذى ترى فيه الأكثرية أنها هضمت حقوقها وتسلطت فى رقابها قوة الأقلية يكون يوما شره مستطير»[١٠].

واطرد الهجوم على القبط فى الوفد مع ارتفاع موجة المعركة الانتخابية. وقيل إنهم يريدون التهام نصف العاصمة فى الانتخابات، وإنهم يطالبون بأجر عن وطنيتهم يتمثل فى مقاعد البرلمان[١١]. وتردد الحديث عن تكتل الناخبين القبط تأييداً للمرشحين القبط، وهوجم سينوت حنا وأخوه بشرى حنا على أساس أنهما كانا من أنصار التفرقة سنة ١٩١٠، كما هوجم راغب إسكندر الذى رشحه الوفد فى دائرة أشمون «المنوفية» ضد عيسوى باشا زايد، ومكرم عبيد الذى اتهم بأنه كان من أنصار مشروع ملنر عندما وعده الإنجليز بأن يكون «أول مدير (محافظ) قبطى». وتردد الحديث عن «ظواهر التعصب» فى اللجان الانتخابية التى يكثر فيها القبط[١٢]. وزادت هذه النغمة غلوا باتهام القمص سرجيوس بأنه هاجم الإسلام فى إحدى محاضراته، وبالقول بأن أبطال مؤتمر أسيوط (المؤتمر القبطى عام ١٩١١) يتربعون فى بيت الأمة و«تعمل الأقليات على شق وحدة الأمة بالاستئثار بمصالحها وعَدِّ الأكثرية كما مهملا..»، وأن القبط احتلوا الوفد وحاربوا به الأقلية والأكثرية، وأنهم يهددون إذا لم ينجحوا فى الانتخابات بالعودة إلى مبدإ التمثيل النسبى، والويل للأكثرية إذا خسر القبط فطالبوا ببقاء الإنجليز. كما أثير اتهام الموظفين القبط بالتحيز لأصحاب عقيدتهم من ذوى الحاجات، وأن القبط فى القضاء والنيابة العامة ينتصرون للمتهمين القبط بعدم القبض عليهم وسرعة الإفراج عنهم.

وكان من الواضح أن هذه الحملة تهدف إلى تحويل الصراع الدائر من صراع سياسى إلى صراع طائفى، أو بالأقل إضفاء الصفة الطائفية على هذا الصراع. وقد كان رجال الوفد جميعا يهاجمون الأحرار ويكشفون مواقفهم المناوئة للحركة الوطنية. ومن رجال الوفد فى ذلك ويصا واصف وسينوت حنا وسلامة ميخائيل، فكانت «الكشكول» تلقى الصبغة الطائفية عليهم وتقول إنه ليس لهؤلاء القبط أن يهاجموا أعيان المسلمين (أى الأحرار الدستوريين) ويتهموهم بالمروق عن الوطنية، مصورة الصراع بأنه صراع بين القبط وأعيان المسلمين[١٣]. وعن «الكشكول»،

أخذت صحيفة «النيرإيست» الإنجليزية التى قالت فى هجومها على الوفد إنه خضع لإشراف القبط الذين لا تزيد نسبتهم العددية إلى المسلمين على ١ : ١٣، وكذلك فعلت التايمز(١٤).

وفى يولية عام ١٩٢٣ خطب حافظ عفيفى، أحد أقباط الأحرار الدستوريين وصاحب امتياز صحيفة الحزب (السياسة)، خطب يهاجم كبار رجال الوفد من القبط، ويشكك فى مدى إخلاصهم للحركة الوطنية وسابق اعتذارهم عن الاشتراك فى الوفد. وإذا كان من نشاط الوفد منذ سنة ١٩١٩ الدعوة فى المساجد إلى اتجاهه السياسى، فقد عملت «السياسة» على انتقاد هذا العمل فى أثناء المعركة الانتخابية لأن المساجد بيوت للعبادة فقط. فلما خطب سلامة ميخائيل بأحد المساجد مهاجما الأحرار، كتبت «السياسة» تقول إنها تكره أن يعتلى سلامة ميخائيل منبر رسول الله(١٥).

واستغلت «الوطن» باتجاهها المناوئ للوحدة الوطنية، هذا الاتجاه، وعادت إلى الدعوة للتمثيل النسبى للأقليات(١٦)، وعملت على تخويف القبط من آثار اللهجة القارصة التى يهاجم بها رجال الوفد (ومنهم القبط الوفديون) الأحرار الدستوريين، قالت: «إن هذه اللهجة ليست مما ألفنا نحن الأقباط أن نخاطب به إخواننا فى كل عصور التاريخ، ولا يجوز أن نتخذها لهجة لنا على الإطلاق.. إن كلمة جارحة من فم أحد الأقباط موجهة إلى أحد عظماء المسلمين توزن بميزان خاص، لا كما لو كانت صادرة من فم غيرهم..»، فإذا كان أمثال عدلى يكن وحسين رشدى وعبدالخالق ثروت مخطئين، «فليس مطلوبا منا نحن الأقباط أن نحرر ورقة اتهامهم». (١٧) وأرادت الصحيفة بذلك أن تقرر عزل القبط جميعا عن ميدان الصراع السياسى الدائر وقتها، وأن تفرض عليهم سياجًا من الانعزال عن الحياة العامة الوطنية، فيكون وضعهم أشبه بوضع الجاليات الأجنبية. وقد نشرت «الكشكول» هذا المقال كاملا مساهمة منها فى إذاعته. وكانت «الوطن» تحاول أن تؤكد دائما أن التميز الطائفى أمر حاصل وواقع ظاهر فى المعركة الانتخابية، وأن هذا يقتضى العودة للمطالبة بمبدإ التمثيل النسبى. ولكنها اعتمدت فى هذه الدعوى على ما يحاول الأحرار إثارته فى جو عام فى هذا الشأن، ولم تجد من نشاط الوفد ما يؤيدها إلا القول بأن حديث رجال الوفد عن الدعوة لاتحاد القبط والمسلمين تدل

على وجود الفوارق بينهما. ولم تجد مثلا واقعيا تسوقه إلا قولها إن الوفديين قد غضبوا عند انتخاب أحد القبط فى لجنة شياخة البرجاية بالمنيا[١٨].

والذى يمكن إيضاحه هنا، أن مرشحى الأحرار الدستوريين الذين كانوا يعتمدون أساسا على العصبية العائلية والروابط الأسرية فى الأقاليم، كانوا ينساقون إلى استخدام الفوارق الدينية فى خصامهم مع مرشحى الوفد، كلما وجدوا أن ثمة فائدة لهم فى ذلك. وقد واجه سينوت حنا ومكرم عبيد هذا الأمر فى دوائرهم الانتخابية بأسيوط وقنا، كما واجهها راغب إسكندر فى أشمون. وكان منطق الأحرار فى هذا الشأن واضحًا، لأن الاعتماد على العصبية يفضى إلى استخدام التعصب، وتتخذ الدعاية الانتخابية على أيدى هؤلاء وضع الاعتماد على الروابط المحلية والشخصية، وتعلو هذه الروابط على الرابطة الوطنية العامة التى يعتمد عليها الوفد فى الأساس ويكاد يستخلصها لنفسه بوصفه حزب الحركة الوطنية ودعوة الاستقلال. والاعتماد على العصبية يقتضى تزكية الفوارق بين المواطنين وبث الإثارة العاطفية بينهم للإيهام بقيام روابط أخرى غير الرباط السياسى الوطنى العام، وذلك ما دام هذا الرباط الأخير يكاد الوفد يستخلصه لنفسه بتقدير اجتماع الجماهير كلها تقريبا على مطلب الوفد السياسى.

ويلحظ موقف الأحرار الدستوريين هذا، أكثر ما يلحظ، فى ردود الوفديين عليهم. وقد نددت صحيفة «البلاغ» الوفدية بمثيرى الفوارق الطائفية، واتهمت الأحرار بأنهم الموعزون بإثارتها فى الصحف الإنجليزية، وأشار إلى ذلك رجال الوفد فى خطبهم ومؤتمراتهم الانتخابية. قال مكرم عبيد فى إحدى كلماته: «بقيت لى كلمة أخيرة فى تلك الدسيسة المنكرة التى يقوم بها المستعمرون فى هذه الأيام للتفريق بين المسلمين والأقباط..» والحقيقة أنهم «أشقاء لأن أمهم مصر وأباهم سعد زغلول..»، وتحدث عن درس الوحدة الوطنية الذى علمته مصر للعالم وللشرق خاصة، وحكى أنه عندما خرج «العدليون» على الوفد صار الأقباط غالبية فى قيادته، فذهب مكرم إلى سعد زغلول منبها إلى هذه الملاحظة، فغضب منه سعد وقال: «إنى لا أعرفك أنت ولا إخوانك بوصفكم أقباطا، بل أنتم مصريون وكفى»[١٩]. وخطب عازر جبران فى احتفال عيد النيروز بأسيوط قائلا: إن

المشكلة أن أعداء الوفد لا يرضيهم تأييد غالبية القبط للوفد[٢٠]. ولغير هذين كلمات عدة فى هذا الشأن.

وقد عاد سعد زغلول من المنفى فى أثناء المعركة الانتخابية، ووصل الإسكندرية فى ١٧ من سبتمبر، وكانت أول خطبة له فى القاهرة يوم ١٩ من سبتمبر، استهلها بقوله إنه ليس خالق النهضة المصرية الحديثة، وإنما هى قديمة تبدأ من عهد محمد على، وكان للحركة العرابية فضل فيها عظيم، وكذلك السيد جمال الدين الأفغانى وأتباعه وتلاميذه، وكذلك مصطفى كامل ومحمد فريد، ومن ثم أتت النهضة الأخيرة على أثر نهضات سابقة. ثم عرج على موضوع الوحدة الوطنية قائلا.

«إن النهضة الأخيرة امتازت على سابقاتها بأن أوجدت هذا الاتحاد المقدس، بين الصليب والهلال. (تصفيق). هذا الاتحاد الذى أرجو مصر جميعها ألاّ تتهاون فيه فإنه فخار هذه النهضة وهو عمادها.. وهو الذى اضطرب له خصومنا إذ أسقط من أيديهم حجة كانوا يعتمدون عليها كلما أردنا تحرير رقابنا من النير الذى وضعوه على أعناقنا. يقول خصومنا إننا حماة الأقلية فيكم، لأنكم قوم متعصبون فلا بد من أن نبقى بينكم لحفظ العدل فيكم!!.. هذه الحجة سقطت باتحادكم، ولكنهم الآن انتهزوا فرصة الانتخاب ليثبتوا الانقسام فيكم، فاحذروا هذه الدسيسة، واعلموا أنه ليس هنك أقباط ومسلمون، ليس هناك إلا مصريون فقط. ومن يسمونهم أقباطا كانوا ولا يزالون أنصارا لهذه النهضة. وقد ضحوا كما ضحيتم وعملوا كما عملتم وبينهم أفاضل كثيرون يمكن الاعتماد عليهم. فاحثوا التراب فى وجوه أولئك الدساسين الذين يفرقون بين مصريين ومصريين. إنه لا امتياز لواحد على آخر إلا بالإخلاص والكفاءة. فيهم أجسامنا وفيهم من هو أفضل من كثير منا. أقول هذا لأنى أقول الحق ويجب على زعيمكم أن يقول الحق. لقد برهنوا فى مواطن كثيرة على إخلاص شديد وكفاءة.. نادرة وأفتخر (أنا الذى شرفتمونى بدعوتى زعيمكم) بأنى أعتمد على كثيرين منهم. فكلمتى ووصيتى فيكم أن تحافظوا على هذا الاتحاد المقدس، وأن تعرفوا أن خصومكم يتميزون غيظا كلما وجدوا هذا الاتحاد متينا فيكم. (تصفيق). ولولا وطنية فى الأقباط وإخلاص شديد لتقبلوا دعوة الأجنبى لحمايتهم، وكانوا يفوزون بالجاه والمناصب بدل النفى والسجن

والاعتقال، ولكنهم فضلوا أن يكونوا مصريين معذبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح يسامون الحيف ويذوقون الموت والظلم على أن يكونوا محميين بأعدائهم أعدائكم. هذه المزية يجب علينا أن نحفظها وأن نبقيها دائما فى صدورنا، وإنى أفتخر كل الافتخار كلما رأيتكم متساندين، فحافظوا على اتحادكم. .»[٢١].

وفى ٢٣ من سبتمبر زار سعد دار البطريركية القبطية، وخطب هناك قائلا: «إن الاتحاد أساس نجاحنا وعماد مستقبلنا ولا فرق مطلقا بين مصرى ومصرى». وقال إنه يسره أن تكون مقاعد البرلمان مملوءة بالأكفاء سواء كانوا مسلمين أو أقباطا[٢٢].

وقد جرت انتخابات الدرجة الأولى فى ٢٧ من سبتمبر وانتخابات الدرجة الثانية فى ١٢ من يناير ١٩٢٤. وانتصر الوفد انتصارا ساحقا، ونجح من رشحهم أو من انضموا إليه جميعا، مسلمين كانوا أو أقباطا. ولم يظفر الأحرار إلا بستة مقاعد، والحزب الوطنى إلا بأربعة.

الانتخابات التالية:

جاءت المعركة الانتخابية الثانية فى أثر الأولى، وجاءت الثالثة فى أثرهما. ومن المعروف أن وزارة الوفد سقطت فى نوفمبر سنة ١٩٢٤، وتولى أحمد زيور رئاسة وزارة تضم الأحرار وأنصار الملك، حلت مجلس النواب القائم فى ٢٤ من ديسمبر وأجرت انتخابات جديدة فى ١٢ من مارس عام ١٩٢٥. فلما اجتمع المجلس الجديد وظهر أن غالبيته مع الوفد وسعد، صدر قرار بحله فى يوم انعقاده ذاته، وبقى الحكم بغير برلمان حتى عام ١٩٢٦، إذ خرج الأحرار من وزارة زيور، وتحالفوا مع الوفد وجرت الانتخابات الثالثة فى ١٢ من مايو سنة ١٩٢٦.

ولا يكاد يلحظ خلال هذين الانتخابين اللذين أجريا فى عامى ١٩٢٥ و١٩٢٦، أن ثار فى أيهما مسألة المسلمين والقبط. والشواهد التاريخية المتاحة لهذه الفترة خالية من إشارة إلى هذا الأمر، إلا ما ذكرته «الوطن» من اشتباك حدث بين أنصار مرقص حنا وأنصار يوسف سليمان (وهو قبطى أيضا) عند الكنيسة المرقسية بعد الاحتفال بعيد الغطاس فى عام ١٩٢٥[٢٣]. وانتقدت «السياسة» استعمال بيوت

العبادة فى التظاهر السياسى وتشجيع «الشباب الطائش» على الهياج. ولا يعد هذا الحادث إن صح من مظاهر الإثارة الطائفية كما يبدو واضحا. ولا يظهر من مطالعة «مصر» و«الوطن» خلال هذه الفترة أن ورد بأى منهما إشارة لناحية طائفية تتعلق بالانتخاب، وذلك برغم ما يلحظ بشكل عام على الصحيفتين من شدة حساسيتهما لأى حادثة أو واقعة تتعلق بهذه الناحية ولو بطريق غير مباشر، ومن ثم يكون سكوتهما دليلا راجحا على خلو الساحة السياسية من إثارة تتعلق بالمسلمين والقبط فى الانتخابات. كما يلحظ خلو صحف الوفد وخطب رجاله من التعرض لهذا الأمر أيضا.

ولعل من أسباب هذا الهدوء الكامل، أنه فى انتخابات عام ١٩٢٥ استقطب الصراع بين الدعم البوليسى وإجراءات القمع التى مارستها حكومة زيور ضد الوفديين، وبين مقاومة هؤلاء. فكاد جهد المعادين للوفد ألا يخوضوا ضده معركة سياسية حرة مفتوحة، ولكن أن يصلوا أساسا بالقمع والاضطهاد والتزييف إلى كسب النتيجة، فلم يجد هؤلاء حاجة ماسة لهم فى إثارة النعرات الطائفية أو العواطف الدينية أو العصبيات العائلية. أما بالنسبة لانتخابات عام ١٩٢٦، فقد تمت على أساس ائتلاف بين الوفد والأحرار. ووزعت معظم الدوائر الانتخابية بين الفريقين، وبعض المقاعد للحزب الوطنى. فخلت الانتخابات من التنافس اللدود بين الخصوم.

واستمر برلمان الائتلاف قائما حتى عام ١٩٢٨، إذ توفى سعد زغلول فى أغسطس عام ١٩٢٧، وتولى مصطفى النحاس زعامة الوفد. ثم سقطت وزارة عبدالخالق ثروت الائتلافية، وشكل النحاس الوزارة، وحلت محلها وزارة من الأحرار الدستوريين عطلت الحياة النيابية حتى أواخر عام ١٩٢٩. ثم سقطت، وأعيدت الحياة النيابية وتكونت وزارة برئاسة عدلى يكن للإشراف على إجراء الانتخابات الرابعة، وجرت الانتخابات فى ٢١ من أكتوبر سنة ١٩٢٩. وقرر الأحرار مقاطعة هذه الانتخابات وكسب فيها الوفد كسبا ساحقا. وكانت هذه المعركة الانتخابية من أهم ما أثير فيه مسألة التفرقة الطائفية على يد الأحرار الدستوريين.

موقف الأحرار الدستوريين:

إن للأحرار الدستوريين وضعا فريدا فى السياسة المصرية منذ العمل بدستور سنة ١٩٢٣ . ومن هذا التاريخ، استمروا أكثر من عشر سنين يتنقلون كالطائر الفزع لا يجدون لهم مستقرا . طالبوا بالاستقلال الشكلى فى عام ١٩١٨ ، وساهموا فى إنشاء الوفد، فخرج مطلب الاستقلال من أيديهم ثم خرج الوفد عليهم، ودافعوا فى لجنة الدستور عن «حقوق الأمة» الدستورية ظنا منهم أنهم «الأمة»، وأملا منهم فى إمكان القضاء على الوفد لتخلص لهم الأمة، فلم يظفروا من تأييد الأمة فى أول انتخاب إلا بستة مقاعد من ٢١٤ مقعدا(٢٤) . وظهر لهم أنهم فاقدون للتأييد الشعبى الذى يختص به الوفد دونهم، وأثبتت تجربة الانتخابات الحرة أنهم لا بد فاشلون، واضطرهم هذا إلى التنكر لمبدإ «الحرية الدستورية» الذى ادعوه . فشاركوا زيور - والملك من ورائه - فى تزييف انتخابات عام ١٩٢٥ واستعمال أساليب البطش والقمع فى أثنائها، ففشلوا أيضا ونجح الوفد . وكان الدستور الذى ساهموا فى إعداده هو ذاته الذى وصفه عبدالعزيز فهمى بعد انتخابات عام ١٩٢٥ بأنه ثوب فضفاض . ولم يستطيعوا الحكم فى عام ١٩٢٨ إلا على أساس التعطيل الرسمى للحياة النيابية . هؤلاء الأحرار هم ذاتهم الذين كان أسلافهم فى حزب الأمة من أول من صقل مفهوم الجامعة الوطنية المصرية، ضد تبعية مصر لتركيا، وفى مواجهة مفهوم الخلافة والجامعة الإسلامية . وبعد ثورة سنة ١٩١٩ إذا بهذه الجامعة المصرية تتبلور حول الوفد لتكون حربا عليهم .

ومن جهة علاقة الأحرار بالملك، فقد وقفوا على خلاف معه طالبين الحد من سلطاته عند إعداد الدستور، ولكنهم فى عام ١٩٢٥ اضطروا إلى التحالف معه ضد الوفد . ثم وجدوا أن التحالف لا يؤتى ثماره لصالحهم بل لصالح الملك من دونهم . عندما أيدوا بعض الحقوق الديمقراطية استخلصها الوفد من دونهم، وعندما أيدوا سلطة الاستبداد استخلصها الملك من دونهم، واستفاد الملك من وجودهم فى وزارة زيور لتقوية نفوذه على حسابهم، وأنشأ لنفسه حزبًا أسماه حزب الاتحاد ينافسهم على الحكم ويعمل على الانفردا به من بعد . فخرج الأحرار من وزارة زيور وائتلفوا مع الوفد .

وظل الائتلاف هادئًا حتى توفى سعد زغلول، ووقف الوفد ضد مشروع المعاهدة الذى أعده ثروت مع الإنجليز، فسقط ثروت وتولى النحاس رئاسة الوزارة الائتلافية، وظهر للأحرار أنهم صاروا أصحاب أضعف السهمين فى الائتلاف القائم فتآمروا عليه، فانفض وتولوا الحكم وحدهم. وظهر أن ليس لهم سند من برلمان يقام على أى صورة، ودلتهم التجارب السابقة على أن الوفد ينجح فى الانتخابات إن أجريت حرة كما حدث فى عام ١٩٢٤، وينجح أيضًا - وإن كان بنسبة أقل - إن أجريت غير حرة كما حدث فى عام ١٩٢٥، وينجح أيضًا إن ائتلفوا معه وقسمت الدوائر بين الطرفين كما حدث فى عام ١٩٢٦. فصاروا على يقين من أنهم طريدو هذه المؤسسة. وعطلوا الحياة النيابية سنة ١٩٢٨ لأن ذلك هو الضمان الوحيد لاستمرار حكمهم الذى أطلق عليه صراحة حكم «اليد الحديدية». ولكنهم سقطوا بعد نحو عام ونصف العام. وقد كان الإنجليز يؤيدونهم، وأجرى محمد محمود مباحثات مع هندرسون أسفرت عن مشروع معاهدة. ولكن الإنجليز بقدر رغبتهم فى إبرام المعاهدة لفظوا حكم الأحرار ليعود الوفد وحينئذ يحاولون إبرام المعاهدة معه، لأنه وحده - بنفوذه الشعبى - الكفيل بمنح المعاهدة قوتها التنفيذية. هنا أيضًا وجد الأحرار أن السياسة الإنجليزية تتنكر لهم وتضحى بهم فى النهاية. ولم يجدوا لهم موضعًا بعد سقوط وزارتهم إلا أن يقاطعوا الانتخابات ويتركوها لخصومهم. ولم يجدوا لهم فى النهاية سلاحًا يطعنون به الوفد، إلا إثارة التفرقة الطائفية واستجداء المشاعر الدينية للمسلمين، بعد إذ صاروا فى مأزق سياسى يهدد مستقبلهم السياسى كله، وبعد إذ لم يجدوا لهم قاعدة سياسية يمكن التعويل عليها، فليبحثوا عن هذه القاعدة فى مجال العصبية والتعصب الطائفى.

كان الأحرار الدستوريون، هم خلفاء من بلوروا فى مفتتح القرن العشرين مفهوم الجامعة المصرية فى مواجهة الخلافة الإسلامية، وكانوا يضمون صفوة من أكثر المفكرين المصريين تأثرا بالثقافة الغربية ودعوة لبناء القومية المصرية. هم من وقف ضد سعى الملك لوراثة الخلافة الإسلامية بعد إلغائها فى تركيا، سنة ١٩٢٤، فأصدر الشيخ على عبد الرازق كتاب «الإسلام وأصول الحكم» يناقش الأساس

الدينى لفكرة الخلافة بحسبانها حكم الفرد تدعمه الشريعة الإسلامية، ويؤكد زمنية السلطة السياسية ويرفع الطابع الدينى عن الحكومات المستبدة. وكان الشيخ على عبد الرازق من أسرة كبيرة تُعَدّ من أعمدة الأحرار الدستوريين، وكان الحزب ذاته قد وقف مع الشيخ يظاهره ضد بطش الملك به، ففصم تحالفه مع الملك فى وزارة أحمد زيور. وعرفت من قبل مواقف عبد العزيز فهمى وغيره بلجنة الدستور ضد التمثيل النسبى للأقليات، ومواقف طه حسين المماثلة على صفحات الجرائد. ولكن كانت كل هذه المواقف تنضم رصيداً للمؤسسة الوطنية والديمقراطية الأساسية وهى الوفد، وما دام أن الوفد هو من يقود التحرر ويعمل على الاستقلال، وما دام أن هذا الرصيد ينضاف إلى مكاسب «الأمة»، وأن «الأمة» ليست الأحرار الدستوريين كما ظنوا عند وضع الدستور، ولكنها الحركة الوطنية التى يقودها الوفد، فلم يجد الأحرار فى أواخر عام ١٩٢٩ سنداً يمكن الاستناد عليه إلا الإثارة الطائفية وتزكية روح التعصب. وللضرورات السياسية وللمصالح أحكامها. وبدءوا يمارسون هذه السياسة ضد الوفد منذ أذنت الظروف السياسية بخروجهم عن الحكم، فى منتصف عام ١٩٢٩ تقريباً. ويمكن تلخيص هذه الخطة فيما يلى:

أولاً: كان أحد الخطوط الأساسية لدعوى الأحرار، أن القبط يسيطرون على الوفد ويعملون من خلاله على صبغ مصر بالصبغة القبطية، وأن قادة الوفد المسلمين يستسلمون لفئة من القبط. ومن هذا المنطلق حاولوا تفسير مواقف الوفد، مفتشين فى كل قرار أو موقف وفدى عن عنصر «المصلحة القبطية»، المصلحة المنافية لمصالح المجموع. قالت صحيفة «السياسة»، «إن آلاف الأقباط هم الذين يتحكمون فى أمور ملايين المسلمين عن طريق الوفد المصرى»، وإنه إذا كان الرسول قد أوصى مسلمى مصر بقبطها خيرا، فأولى بالقبط اليوم أن يستوصوا بالمسلمين خيرا[٢٥]. وتقول «إن وليم (مكرم عبيد) ومن إليه (القبط) هم الوفد، والنحاس ومن إليه (المسلمون) هم التبع». وتسخر من فخرى عبد النور قائلة: إنه يحيى ليالى رمضان بتلاوة القرآن فى بيته، حتى إذا انصرف القراء«دعا القسيس فطهر البيت من آثار التلاوة والزيارة»[٢٦].

وقد فسر الأحرار معارضة الوفد لمشروع معاهدة محمد محمود - هندرسون،

بأنها معارضة يقودها القبط فى الوفد لغرض فى أنفسهم، هو ألا تصل مصر إلى أى اتفاق مع بريطانيا، حرصا على بقاء تصريح ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٢ الذى تتمسك فيه بريطانيا بحق حماية الأقليات فى مصر، وحرصا على ألا تسقط هذه الحماية من أيدى الإنجليز فيصير القبط تحت رحمة المسلمين[٢٧]. وقد كتب توفيق دوس (لم يكن عضوا بالأحرار وقت كتابة هذا المقال وإن عرف تعاطفه معهم) مقالا فى صحيفة الديلى تلجراف قال فيه، إن ثمة من يتهم الملك بأنه ضد المعاهدة، وإنه «حينما عدت إلى مصر وجدت تهمة مماثلة ضد الأقباط ولأسباب مشابهة، أعنى أن الأقباط لن يشعروا بالطمأنينة بعد انتقال الجيوش البريطانية إلى قناة السويس، وأنهم من أجل هذا السبب يناوئون المعاهدة من صميم قلوبهم. . ». ثم أنكر عن القبط هذه التهمة[٢٨]. وذكرت «الوطن» أن الأحرار الدستوريين هم أصحاب هذه الإشاعات.

وفسر الأحرار سياسة الوفد عند عودته إلى الحكم، الخاصة بإقصاء كبار الموظفين المعادين له والموالين للأحرار، فسروها بأنها سياسة قبطية لإقصاء المسلمين عن الوظائف الكبيرة دعما لنفوذ القبط. وكان ممن يهاجمهم الوفد وقتها عبدالفتاح صبرى وكيل وزارة المعارف، وأحد كبار موظفى تلك الوزارة لارتباطهما بسياسة الأحرار ولشدة ما كانوا يتخذونه من إجراءات ضد مظاهرات الطلبة إبان حكم الأحرار. ولكن الأحرار فسروا هذا الموقف الوفدى «بأن وليم وإخوانه يكرهون أن يروا أبناء المسلمين يتعلمون ويرشدون، ولا يستطيعون أن يروا هؤلاء الأبناء ينافسون أبناء طائفتهم فى ميدان العلم. ومن مبادئهم التى يعملون لها أن يبذلوا أقصى ما فى طوقهم لتعليم أبناء طائفتهم مع العناية بتجنيب أبناء المسلمين، ومن هنا يحقد وليم وشيعته الخاصة على الأستاذين عبدالفتاح صبرى بك وعلى عمر بك لأنهما نفذا السياسة الحكيمة التى لا تعرف هذه الأغراض. . ». ثم عقبت قائلة: «والنحاس باشا الأبله لا يفهم هذا ولا يفطن إليه»[٢٩]. وهكذا عمل الأحرار على تحويل جميع القضايا السياسية المطروحة وقتها إلى قضية واحدة أوجدوها اصطناعا، وهى الصراع بين القبط ويمثلهم الوفد فى رأيهم، وبين المسلمين ويعمل الأحرار على التحدث باسمهم.

ثانيا: لما بدأت المعركة الانتخابية، أعلن الوفد عن مرشحيه، فهاج الأحرار يعلنون أن القبط هم من استبد بالترشيح، برغم أن عدد المرشحين القبط لم يكن يزيد على ١٠٪ من عدد مقاعد مجلس النواب(٣٠). ويظهر من شواهد هذه الفترة أن الأحرار برغم مقاطعتهم الرسمية للانتخابات، أثاروا النعرة الطائفية فى كل دائرة رشح الوفد فيها قبطيّا وكان للأحرار فيها عصبة. حدث أن خطب مكرم عبيد وردد الحديث النبوى الشريف الذى يوصى المسلمين بالقبط خيراً، فاشتد هجوم «السياسة» عليه لأنه يحرج المسلمين ويرغمهم على «تأييد مرشح قبطى ضد مرشح مسلم»، وبهذا يفتح الباب أمام «إنجلترا المسيحية» للإبقاء على حماية الأقليات(٣١). وعلى سبيل المثال، فإن لجنة الوفد المركزية بالأقصر أذاعت نداء للناخبين تحثهم فيه على تأييد مرشح الوفد توفيق أندراوس الذى ناب عنهم فى جميع الانتخابات السابقة، وحذرتهم من دسائس من يثيرون التفرقة الدينية. وحذرت لجنة الوفد بقوص من يدسون ضد زكى ميخائيل وحذرت الناخبين من خطر النعرة الطائفية التى يدعو إليها خصوم الوفد(٣٢).

ويحكى عباس العقاد أنه زار مع رجال الوفد دائرة طهطا، «وكانت طهطا إحدى الدوائر التى دس فيها الأحرار الدستوريون روحهم المسموم وفتنتهم الخبيثة، فحاولوا التفريق بين المسلم والقبطى فى اعتبارات الوطنية، وهم صفر القلوب من الدين والوطنية على السواء». ثم قال إنه كان من أكبر أنصار المرشح الوفدى القبطى الشيخ محمود عنبر شيخ المعهد الإسلامى بطنطا. وقال فى حديث آخر: «لم يكن ذلك السلاح القذر مقصوراً على المرشحين فى دوائرهم وفى مقابلاتهم الخاصة فيقال إنه جرم يقترفونه فى السر ويخجلون منه فى العلانية.. بل كان سلاحًا مكشوفًا يشهره جماعة الحزب الوطنى والأحرار الدستوريين فى الصحف والخطب والنشرات ويلحون فيه إلحاحًا يضاعف شره، ويزيد فى وصمته أنهم يراءون به ولا يخلصون»(٣٣). ويظهر كثير من صحف الوفد أن الأحرار كانوا يوزعون منشورات صريحة تدعو إلى التفرقة بين المسلمين والقبط، حتى قبل استقالة وزارة محمد محمود(٣٤).

ثالثًا: انتهت الانتخابات بفوز الوفد وتشكيله لوزارته. وبقيت حملة الأحرار

الدستوريين عليه وعلى القبط، وزادت حدة. وقد حدث بعد وفاة سعد زغلول أن طرح اقتراح بإقامة ضريح له يكون عنوانًا لثورة عام ١٩١٩ وللنهضة المصرية التى أعقبتها، وتقرر أن يبنى الضريح على طراز فرعونى يرمز إلى الوطنية المصرية، ويصير - كما يذكر العقاد - عنوانًا للوطن المصرى ذا أسلوب مشابه للآثار ولمجد تلك الأيام[٣٥]. ونسى المشروع لما تولى الأحرار الوزارة، ثم أعيد إحياؤه بعد فوز الوفد. وفتش الأحرار فى هذا الأمر عن عنصر التفرقة الدينية، ليكون مناسبة للإثارة الدينية ضد القبط والوفد. بدءوا بالقول إنهم يعارضون هذا الطراز من الناحية الفنية والمعمارية، لأن ضخامة البناء ذى الطراز الفرعونى تتطلب اتساعًا فى مساحة الأرض لا تتوافر فى المكان المختار له بجوار منزل سعد. ثم قالوا ما دام الضريح سيبنى من مال الدولة فلا وجه لقصره على سعد، إنما يبنى ضريح لزعماء مصر جميعًا ولا يكون على الطراز الفرعونى. ثم قالوا إنه أجدر بالتشييد أن يبنى باسم سعد مستشفى مثلا يكون نافعًا. ثم عرجوا على الإثارة الدينية قائلين إن التشبث بالطراز الفرعونى غير مفهوم، وإن مكرم عبيد هو من يتشبث به لأنه «يتخذ حتى الفنون وسيلة لغايات خاصة لا يجهلها أحد، وأداة لمآرب سياسية». ثم عمقوا الإثارة قائلين إن إقامة الأضرحة على الطراز الفرعونى أمر غير مألوف عند المسلمين، لأن الطراز الفرعونى طراز وثنى، والواجب على من يتولى الحكم «أن يخدم عقيدة الجماعة ودين الدولة». . وفى هذه الأمة أربعة عشر مليونًا من المسلمين، ودستور الحكم فيها ينص على أن دين الدولة الإسلام، فليس يصح أن يقام عمل عام على قاعدة تخالف دين الدولة. وإن تنفيذ المشروع يتم بإملاء من مكرم وإذعان من النحاس «وأنف دين الدولة راغم». ثم زادت اللهجة شدة، تنعى على الوفد استخفافه بالعاطفة الدينية للمسلمين، وتنزع عن سعد زغلول صفته الوطنية بقولها: إن سعدا رجل مسلم تربى فى الأزهر ومات على الإسلام، وكان يحمى الإسلام من كيد الكائدين، ومن الامتهان للدين الإسلامى أن يبنى له ضريح وثنى. ثم قالوا إن الإسلام فى خطر وإن الهجوم عليه يشتد، والقبط فى الوفد إما متملقون للدين، وإما مفسحون للطعن عليه والاستخفاف به. ثم عملوا على تعبئة العواطف الدينية ودعوة رجال الدين إلى التحرك ضد هذا الأمر الجليل[٣٦].

رابعًا: تعقب الأحرار تصرفات الوزارة الوفدية، يعملون على صبغها بالصبغة الدينية، وصياغة الصراع السياسى كله صياغة دينية بحتة. وكانت وزارة الوفد قد قررت إخراج عدد من كبار الموظفين الضالعين مع الحكومة السابقة، وهو إجراء عرفته مصر فى غالب التغييرات الوزارية الحزبية، تجريه كل حكومة لتضمن اتساق الجهاز الإدارى مع سياستها، أو على الأقل تقلل من تنافره معها. ولكن الأحرار عملوا على تفسير هذا الإجراء على أنه طرد للمسلمين وإبقاء على القبط. وتحدثوا عن نسبة عدد القبط فى الموظفين المطرودين وفى الوظائف الحكومية عامة. فلما عينت الحكومة مستشاراً قبطيًا فى المحاكم المختلطة، هاجت «السياسة» قائلة: إن عدد المستشارين القبط فى هذه المحاكم قد صار اثنين والمسلمون أربعة فقط، ويتخطى النسبة العددية للقبط(٣٧).

وأحالت الوزارة الوفدية بعض رجال السلك السياسى إلى المعاش، فأثارت الصحيفة الاعتراض ذاته قائلة إن وزراء مصر المفوضين قد صار نصفهم من القبط. فلما أحالت الوزارة إلى المعاش أربعة عشر من وكلاء الوزارة وكبار الموظفين، وكان غالبيتهم من رجال الأحرار الدستوريين أو المرتبطين بهم أو بالملك، مثل رشوان محفوظ وكيل وزارة الزراعة وإبراهيم دسوقى أباظة مدير مكتب رئيس الوزراء السابق وعبد السلام الشاذلى مدير البحيرة ومحمد سعيد لطفى مدير القليوبية ومحمد حيدر مدير قسم النظار والخفر - هلل الأحرار وكبروا لأن جميع المحالين إلى المعاش من المسلمين وليس فيهم قبطى واحد. واستدلت من ذلك على نزعة التمييز ضد المسلمين لدى الوزارة الوفدية التى يسيطر عليها القبط. وكان تفسير الأحرار لهذا الإجراء على الوجه السابق ظاهر التعسف لما عرف عن الموظفين المطرودين من ارتباط بالأحرار، لأن الأحرار لم يضربوا مثلا واحدًا لمسلم أخرج ولم يكن معاديًا للحكومة الجديدة أو لقبطى بقى وكان مؤيدًا للحكومة السابقة. وكان كل ما استندوا إليه حجة صورية، هى أنه ما دام لم يطرد موظف قبطى فإما أن يكون الاجراء المتخذ قد صدر عن نزعة طائفية، وإما أن يكون اعترافًا من الحكومة الجديدة بأنه لا يوجد قبطى سيئ.

خامسًا: ارتقى موقف الأحرار من الهجوم على سياسة الوفد وتفسيرها تفسيراً قبطيا، ومن الإثارة، إلى محاولة وضع صياغة نظرية لموقفهم. فتجاوزوا الإثارة

الدينية والعاطفية إلى المطالبة بصياغة مؤسسات الدولة وأجهزتها على أساس وجود أقلية وأكثرية دينيتين، لا بالنسبة للتمثيل النسبى فى البرلمان فقط ولكن أيضا بالنسبة لأجهزة الدولة المختلفة. مع محاولة لوضع أساس دينى طائفى للدولة. وقد كتبت «السياسة» أعنف وأخطر ما يكتب فى هذا الشأن بعنوان «التمثيل النسبى للأغلبية.. هذا ما يفكر البعض فى المطالبة به». وصاغت فى هذا المقال فكراً سياسيّا جديداً ومتكاملاً للأحرار على أساس مبدإ التفرقة الدينية. وهو فكر انتكست به «السياسة» على كل ما دعا إليه مثقفو الأحرار وأسلافهم مثقفو حزب الأمة منذ بداية هذا القرن.

ولعل أكثر المواقف تبايناً يظهر من مقارنة موقف الأحرار فى عام ١٩٢٥ عندما آزروا الشيخ على عبد الرازق فى دعوته لزمنية الحكم فى الإسلام، وبين هذا المقال الأخير الذى يقول: «جاء وقت كانت الأمم الإسلامية فيه تنظر إلى مصر على أنها أليق بلاد الإسلام لقيام الخلافة الإسلامية فيها. وكان التفكير جديّا فى أن تكون هى دولة الخلافة، وإن كان هذا لم يقع، فليس ثم ما ينفى أن يحدث فى المستقبل. فإن مصر ليست دولة من دول الإسلام فحسب، ولكنها إلى هذا أرقى البلاد الإسلامية وأعلاها وأرسخها قدمًا فى المدنية وأبعدها سمعة فى العالم، وأخلق بها بعد أن يتحقق لها استقلالها أن تصبح أقوى الأمم أيضًا وأقدرها على حفظ مكانة الخلافة..». ثم قالت: إنه مما يتنافى مع هذا الواقع أن يكون ممثلو مصر فى الخارج (الوزراء المفوضون) من غير المسلمين، وأن يقال إن الأغلبية الساحقة من أبناء مصر وهم مسلمون لا يصلحون لتولى المناصب الكبيرة، برغم أن الدستور ينص على أن دين الدولة الإسلام. وإنه يجب لتوثيق علاقة مصر بالدول الإسلامية أن يكون ممثلوها فى الخارج مسلمين كما يكون ممثلها فى الحبشة قبطيّا. ثم عرجت على نقطة أخرى هى أن البعض طالب عند وضع الدستور بأن يكون للأقليات تمثيل نسبى، وكانت حجته هى الخوف من أن يحيق الظلم بالأقلية، ولكن الأمر صار الآن على عكس ذلك، إذ جرف نفوذ الأقباط الآن كل شيء وطغى وصار سلطانهم هو الأعلى مما يحيق به الغبن على الأكثرية، وأن لهذا الوضع آثاره الوخيمة، «والرأى العام لم يعد يخفى اشمئزازه من هذه الحالة»[٣٨].

وبهذا حاول الأحرار أن يطرحوا من جديد مطلب التمثيل النسبى، لا لكى يتبناه

القبط كما كانت محاولة عام ١٩٢٢، ولكن لكى يتبناه المسلمون. وتحدثوا كثيراً عن أن حقوق الأغلبية مهضومة تلتهمها الأقلية، وأن واجب الأغلبية «أمام الواقع المشاهد» أن ترفع الصوت عاليًا مطالبة بحقوقها الكاملة[٣٩]. ثم كتب الدكتور محمد حسين هيكل، وكان رئيس تحرير صحيفة السياسة المسئول، كتب ينفى تهمة التعصب عن حزبه قائلا: إن كل ما يهدف إليه الأحرار أن يجنبوا البلاد الخطر يوم تجد الأكثرية أن القبط يمسكون بالحكم، فيكون يومًا عصيبًا وكارثة وطنية.

ومن هذه المواقف، ظهر أن المصلحة السياسية للأحرار كانت هى الغالبة على كل عناصر المواطنة فى فكر مثقفيهم، الذين كان لهم دورهم العام فى تطور الفكر المصرى. على أن الحزب أسرف على نفسه وعلى أعضائه بهذه السياسة الجديدة، فاضطر أبادير حكيم عضو الحزب (وهو قبطى) إلى الاستقالة منه، ونشر استقالته فى الصحف واصفًا سياسة الأحرار فى التفرقة بأنها انتحار سياسى لهم. وقال إنه حاول إثارة الأمر داخل الحزب، وكتب إلى محمد على علوبة سكرتير الحزب طالبًا إليه ذلك. فلم يجب إلى طلبه[٤٠]. وكتب عبد المجيد إبراهيم صالح يحاول أن يخفف من وقع هذه الحملة، فقال بمنطق كبار ملاك الأرض: إن تسامح الأحرار الدستوريين مشهور لأن نصف «مديرى أعمالهم الخاصة والمؤتمنين على أدق أسرارهم وأموالهم من الأقلية المحترمة»، وأن الأحرار أبرياء من وصمة التعصب الدينى[٤١]. وعملت صحيفة «مصر» على حث القبط المنتمين إلى الأحرار على أن يتركوا هذا الحزب الذى يضرم نار الفتنة[٤٢]. ولكن بقى الاتجاه الغالب فى الأحرار - وفى هذه الأيام - مصراً على موقفه، وأن البلاد يتهددها خطر اجتماعى وقومى مما أسموه بسياسة الوفد التى تفضى إلى إفناء الأكثرية الدينية من المسلمين فى الأقلية القبطية.

دور الوفد:

لم يقف الوفد ساكنًا إزاء هجمة الأحرار. وقد كان معه تأييد شعبى عريض وإيمان به حزبا يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية. وكان له رصيد نضال سنين عشر منذ الثورة، ورصيد جهده البناء فى تشييد الوحدة الوطنية طوال هذه

السنين، وكان معه خبرة العمل السياسى والكفاح الوطنى الديمقراطى، ضد الإنجليز والملك والأحرار جميعًا. كما كان بناؤه الحزبى وتشكيلاته تنسجم مع رفضه للتفرقة الدينية وزعمه تمثيل الجامعة السياسية الوطنية، ولأعضائه المسلمين والقبط جميعًا خبرتهم ضد محاولات التفرقة الدينية وقدرتهم على مغالبتها. وكانت سياسة الوفد فى هذا الشأن هى ذاتها سياسته أيام سعد. وفى حياة سعد كان النحاس سكرتيراً للوفد، وكان مكرم مقربًا من سعد، ثم صار النحاس خليفة لسعد ومكرم سكرتيراً للوفد، وقادة الوفد هم من المسلمين والقبط.

وعندما تساءلت «السياسة» عن سبب ارتباط القبط بالوفد موحية أنهم يسيطرون عليه من دون المسلمين، وأن نفوذهم ازداد طغيانًا بعد وفاة سعد، ردت «مصر» تقول إن القبط يلتفون حول الوفد لأنه وكيل الأمة المكافح من أجل استقلالها ولأنه «أول مجهز على الفوارق الطائفية وأول من قاوم النزعات القديمة وأول من حفر قبر الموالاة للتعصب الدينى..»، وأن ليس من اضطهاد أو تضييق بقادر على فصل القبط عن المسلمين، ولأن القبط فى الوفد تقدرهم الأمة قدرهم[٤٣]. وكتبت تقول: إن الأحرار الدستوريين بسياستهم الأخيرة يضرون بمجموع الأمة ويظهرون أن لم تبق لهم خطة إلا التفريق بين أبنائها وإيغار الصدور من الناحية الطائفية لشق الأمة إلى شقين. وعندما قال الأحرار إن حكومة الوفد فصلت كثيراً من الموظفين الكبار ليس بينهم قبطى واحد، قالوا إن الأحرار لا يصدرون عن إيمان حقيقى بما يزعمون من غيرة على الدين، فهم يتكلمون عن طغيان القبط فى الوفد ولا يشيرون إلى طغيان الإنجليز فى مصر، ويرون أن القبط على وجه الخصوص هم أعداء الإسلام، ويغضون النظر عن نشاط البعثات التبشيرية الكاثوليكية والإنجيلية الأمريكية، ويَعُدُّون القبط وحدهم هم المسيحيين من دون هذه البعثات الأجنبية. ثم اتهمت الأحرار بأنهم أكثر من روج للإلحاد فى مصر[٤٤].

وكتبت «البلاغ» وغيرها من صحف الوفد تنبه المصريين إلى ما اعترى الأحرار من ارتداد عما سبق أن زعموه لأنفسهم من أنهم دعاة التجديد والتقدم، بعد إذ صاروا يطالبون بالتمثيل النسبى للأكثرية والأقلية لا فى البرلمان فقط ولكن فى الوظائف العامة أيضًا[٤٥]. وسخر الجميع من محاولة الأحرار تحويل مسألة «الطراز الفرعونى» لضريح سعد زغلول إلى مسألة دينية.

وواجه رجال الوفد ومرشحوه فى الانتخابات الدعاية الدينية ضد القبط حيثما وجدت فى دوائر الأقاليم، وكانوا يوزعون المنشورات التى تواجه هذه الدعاية وتهاجم الأحرار. ويظهر من تتبع هذا الأمر أن الدعاية الدينية ضد القبط لم تكن ذات تأثير مهم، وقد أسفرت نتيجة الانتخاب عن نجاح من رشحهم الوفد منهم. وكانت التقاليد العملية فى صالح هؤلاء المرشحين، وكثير منهم سبق أن مثل دائرته الانتخابية فى الانتخابات الثلاثة السابقة، وكان الانتماء السياسى هو ما عليه المعول أكثر من أى شىء آخر. وكانت مهاجمة الوفديين للإثارة الدينية، لا تعتمد فقط على الدعاية السياسية فى الخطابة أو المنشورات.. إلخ، ولكنها تستمد أساسها من الواقع الموجود فعلا الذى اعتاده الناخبون من الوفد منذ نشأته فى عام ١٩١٩، وقد رأوا الوطنيين - مسلمين وقبطا - يحيطون بسعد زغلول ويكافحون وينفون ويعتقلون، ثم وجدوا أعضاء من القبط يمثلونهم فى مجلس النواب والشيوخ، ووكيلى مجلس النواب فى عام ١٩٢٦ هما مصطفى النحاس وويصا واصف، ورئيس مجلس النواب فى عام ١٩٢٨ هو ويصا واصف، وسكرتير الوفد بعد وفاة سعد هو مكرم عبيد. وليس أفعل فى التأثير وأقدر على الإقناع من المثل الفعلى الواقعى، وللمثل الفعلى مهما صغر من الدلالة ما يفوق الكتب والأسفار

وزع فى إحدى الدوائر منشور يقول: «إياكم أيها الأخوان من الالتفات لبعض ذوى الأغراض الذين يجعلون للدين دخلا فى هذه الخدمة العامة بقولهم هذا مسيحى وذاك مسلم، فالبرلمان ينظر فى جميع مصالحكم الدنيوية. وقد قضى رئيسنا المحبوب المغفور له سعد باشا زغلول على هذه المزاعم الباطلة.. وكلكم تعرفون أن الوفد يضم بين دفتيه أعضاء مخلصين من أخواننا الأقباط، وأن رئيس مجلس النواب ويصا بك واصف قبطى، والمجاهد الكبير مكرم عبيد بك الملقب بابن سعد البار قبطى أيضًا..»(٤٦). وكان قسم كبير من أقطاب الوفد يسافرون إلى الأقاليم يؤيدون مرشحى حزبهم، وحرصوا فى كل مناسبة تثار فيها التفرقة الدينية على أن يواجهوها. وقف ويصا واصف فى إحدى دوائر المنيا يقول: «إننى أمثل فى البرلمان دائرة لا قبطى فيها غير نائبها».. وكان ويصا واصف من أواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية فى أقصى الشمال بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية ولا

محلية فى هذه الدائرة. وكثيراً ما وقف مكرم عبيد يخطب مستعيناً كعادته بآيات من القرآن الكريم أو نصوص من الأحاديث الشريفة عن تسامح الإسلام.

ومن أهم ما يستلفت النظر أن الوفد كان يواجه أى أثر من آثار التفرقة الدينية، سواء كانت تمثل موقفًا سياسيًا لحزب معاد له أو تمثل موقفًا فرديًا من أحد المرشحين أو الكتاب أو غيرهم أو إثارة عصبية فى أى منطقة، كان الوفد يواجهها بطريقة استيعابها فى القضية السياسية الأساسية، وهى قضية الاستقلال وبناء الديمقراطية، ومن هنا ترادفت التفرقة الدينية مع العداء للوفد، وترادف الانتصار للوفد وما يمثله سياسيًا مع رفض التفرقة. وغير هذا من نظرة الكثيرين من القبط، فى مواجهة أى اتجاه للتمييز يستشعرونه بحساسيتهم الشديدة، فأصبحوا يفسرونها على أنها موقف ضد الوفد لا موقف ضد القبط(٤٧).

وعندما اجتمع مجلس النواب الوفدى، انتخب ويصا واصف رئيسًا له، وتحدث فى أول خطاب له بعد انتخابه عن الوحدة الوطنية قائلا: «إنى أرى عاملاً آخر أثّر فى تجديد ثقتكم بى - أردتم القضاء على هذه الحركة الأثيمة التى كانت ترمى إلى انفصام وحدة الأمة..». ثم تحدث عن حضوره مع وفد مصر اجتماع المؤتمر البرلمانى الدولى الذى انعقد فى برلين فى صيف عام ١٩٢٨، وأنه وجهت فى الاجتماع احتجاجات ضد عصبة الأمم تتهمها بتغاضيها عن الدفاع عن الأقليات فى بعض البلاد. وقال: «كنا فخورين، مغتبطين نرفع رءوسنا باسمين فرحين لما وصلنا إليه نحن الشرقيين الذين يقال عنهم إنهم لا يعرفون للوحدة الوطنية من معان..»(٤٨).

حصيلة النشاط الانتخابى:

كانت هذه تقريبًا حصيلة ما عرفته المعارك الانتخابية الأربع التى حدثت فى العشرينيات من القرن العشرين من إثارة للتفرقة الدينية. ويمكن أن يلحق بها الانتخابات الخامسة التى أجرتها حكومة إسماعيل صدقى فى يونية عام ١٩٣١. وقد شكل صدقى وزارته فى عام ١٩٣٠ بعد طرد حكومة الوفد، وما لبث أن ألغى دستور عام ١٩٢٣ وأصدر دستوراً جديداً عرف باسمه، يفسح لسلطات الملك على

حساب البرلمان والوزارة، واستعمل وسائل البطش والعنف ضد الوفد، وألف حزبًا باسم حزب الشعب. وأيد الأحرار الدستوريون حكومة صدقى فى البداية، ثم ارتدوا عنها منضمين إلى الوفد فى مقاومتها. فلما أعلنت الحكومة عن الانتخابات طبقًا للدستور الجديد قاطعها الوفد ودعا الأمة لمقاطعتها وقاطعها الأحرار الدستوريون. فلم تكن الانتخابات مجالا لمنافسة جدية. ثم جرت الانتخابات السادسة فى مايو عام ١٩٣٦ بعد إعادة العمل بدستور عام ١٩٢٣، وكانت مصر على مشارف إبرام معاهدة عام ١٩٣٦، واستلفت الإعداد لهذه المعاهدة مجموع الرأى العام المصرى.

وقد سبقت الإشارة إلى ما أثير من تفرقة دينية فى الانتخابات والملابسات التاريخية التى أثير فيها هذا الأمر وحجم الإثارة الحاصلة ومدى ردود فعلها. كما أشير إلى صلة التفرقة الدينية بالعداء للحركة الوطنية من جهة الموقف السياسى، وإلى صلتها بوجود العصبية العائلية والإقليمية، وفكرة الجامعة السياسية الدينية. ويمكن هنا إبداء الملاحظات الآتية:

أولاً: من أهم ما لاحظه عباس محمود العقاد عند تعليقه على انتخابات عام ١٩٢٩، قوله إن جميع المرشحين الذين استخدموا سلاح التعصب الدينى كانوا خصومًا للمرشحين الوفديين، وإنه لم يسمع عن مرشح وفدى لجأ إلى هذا السلاح. وفسر ذلك بأن الوفديين يعتمدون على المبادئ الوطنية السياسية وحدها فى ميدان الانتخاب. وعلى عكس سياسة الوفد، يستعين خصومه بالعصبية أحيانًا، وبالتعصب الدينى أحيانًا أخرى. ولكن برغم ذلك فإن الناخبين المصريين يعلمون أن البرلمان للمصريين جميعًا، ولذلك لا يعبئون بدعاة الشقاق الذين يستغلون الدين «ويتجرون بالتعصب الذميم». وأن الحقيقة أن تمييز المصريين بين الشعور الوطنى والشعور الدينى قد بلغ مبلغًا يغبطهم عليه «بعض الأمم الأوربية التى لا تزال الأحزاب فيها معروفة باسم المذهب الدينى أو الكنيسة».

وإذا كان الأحرار الدستوريون قد اتهموا الوفد بسيطرة القبط عليه واستبدادهم باختيار مرشحيه فى الانتخابات، فقد كتب العقاد يقول: إن من نجح من القبط فى الانتخاب تقل نسبتهم عن ١٠٪ من النواب الناجحين جميعًا، ولم تكن هذه النسبة

لتزيد على ١٠٪ لو نجح جميع المرشحين من القبط. وقال إنه لا ينبغى الحديث عن النسب، وإن السجون والمنافى والقتل فى غمار الحركة الوطنية، لم تعرف نسبا بين قبط ومسلمين، وإن من القبط من هم أقرب إلى الإسلام من الطغاة المنافقين من الأحرار الدستوريين[٤٩].

ثانيًا: يظهر من تتبع الشواهد التاريخية المتاحة عن الانتخابات أن لم يرم مرشح وفدى بأنه استخدم سلاح التفرقة الدينية فى دائرته، وحتى من لم يتمثل منهم فكرة الجامعة الوطنية تمثلا كاملا، لم يستطع استخدام هذا السلاح، لأنه كان ضد سياسة الوفد بما لا يستطيع الحزب أن يتغاضى عنه، ولأن أى مرشح وفدى لم يكن بحاجة لاستخدامه بفضل ما يجد من دعم سياسى وجماهيرى أساسه الانتماء السياسى وحده. فلم يكن الوفد ضد التفرقة فقط، ولكنه أيضا كان ضد أن تستعمل لصالحه أو لصالح أحد من رجاله، وهو لم يكن فى حاجة إليها بشكل عام. كما كان التكوين المصرى الجامع لحزب الوفد عاصمًا له من أن يتغاضى عن استعمال بعض مرشحيه لهذا الأمر إذا اضطرهم ضعف مركزهم إلى استغلاله. وعلى أى حال، فتكاد تكون حالات نادرة جدًا، تلك التى لجأ فيها مرشح عن الوفد إلى استغلال العامل الدينى ضد مرشح قبطى. ومما أمكن معرفته عن بعض هذه الحالات، ما حدث فى دائرة قنا الانتخابية فى عام ١٩٥٠ بين يس أحمد مرشح الوفد وزعيم قبيلة الأشراف هناك وبين مكرم عبيد الذى كان خرج على الوفد. وكان يس أحمد وأخوه ضد الوفد ومكرم فى جميع الانتخابات السابقة، فلما خرج مكرم على الوفد دخله يس أحمد. وكان للعصبية العائلية أثرها فى هذه الحالة.

والملاحظ أن الوفد جرى أحيانًا على أن يرشح بعض رجاله فى دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية أو الإقليمية، وعن روابطهم الدينية أيضًا. وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع الوطنى العام لسياسته، واستجابة الناخبين له وفقًا للرابطة السياسية وحدها. وقد سبقت الإشارة إلى نيابة ويصا واصف عن دائرة لا تربطه بها صلة إقليمية وليس فيها قبطى عداه. وفى انتخابات عام ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم فى دائرة المراغة، ويقال إن سعدا كان حريصًا على ذلك ليؤكد الطابع السياسى الوطنى الخالص من مشاعر التفرقة الدينية والعصبية العائلية فى بلد أسرة الشيخ المراغى. واعتاد الوفد أن يرشح فى دائرة الدلنجات بالبحيرة

غالى إبراهيم، وهو ليس من أهل الدائرة، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن، وكان ينجح فى الانتخابات.

ثالثًا: بالنسبة لادعاء خصوم الوفد أنه هو أو أن أحد مرشحيه استغل التفرقة الدينية، لم يمكن التقاط شواهد تدل على ذلك إلا شاهدين فقط. أولهما هجوم وجهه الأحرار الدستوريون إلى الوفديين فى صحيفة «السياسة» فى أول أكتوبر عام ١٩٢٣ ذكروا فيه أن بعض الوفديين اتخذ الدين وسيلة فى الانتخابات ونسى اتحاد المسلمين والقبط، وذكرت مثلا على ذلك موقف حسين هلال مرشح الوفد فى ميت غمر. ولم تذكر مثلا غيره ولا أوضحت وسيلته فى استخدام التفرقة الدينية.

والشاهد الثانى الذى أمكن التقاطه، هو أحاديث توفيق حنين فى صحيفة «مصر» عن أسباب سقوطه فى انتخابات عام ١٩٢٩ أمام عبد الستار الباسل أحد أقطاب الوفد فى الفيوم. وتوفيق حنين عرف سنة ١٩٢٢ بتأييده فكرة التمثيل النسبى للأقليات(٥٠)، وقاد فى بداية عام ١٩٢٨ حملة عنيفة فى صحيفة «مصر» حول ما أسماه اضطهاد القبط فى وزارة المالية هاجمها الوفد بشدة وحشد منابره لدحض مزاعمها. وكان توفيق حنين دائم الإثارة حول هذا الأمر، مفرطًا فى حساسيته إلى حد إساءة التأويل بشأن أى بادرة أو إشارة توحى ولو من بعيد بأن ثمة ضيما وقع على قبطى. وقد رشح نفسه لانتخابات عام ١٩٢٩ فى دائرة الشواشنة بالفيوم ضد مرشح الوفد عبد الستار الباسل أخى حمد الباسل وكيل حزب الوفد وقتها. وكان عبد الستار الباسل ممثلا للدائرة فى مجالس النواب الثلاثة السابقة.
وقد حكى توفيق قصة خوضه هذه المعركة وسقوطه فيها قائلا: إنه كان هناك أربعة عناصر تؤثر فى الانتخابات: الأول أن كان خصمه مرشح الوفد، وأنه هو رشح نفسه على مبادئ الوفد، والثانى أن خصمه كان مرشحًا فى ذات الدائرة للمرة الرابعة ونجح فى المرات الثلاث السابقة وكان أخا لوكيل حزب الوفد، والثالث أن خصمه كان من زعماء العربان ومشايخهم فى دائرة يكثر فيها الأعراب، والرابع أن كان خصمه مسلمًا وهو قبطى. وذكر أنه لم يكن ثمة مرجح بين المتنافسين بالنسبة للأمر الأول، فكلاهما وفدى، كما كان الأمر الثانى عنصرًا مواتيًا له لا لخصمه الذى لم يفد الدائرة فى أى من مرات انتخابه السابقة. كما كان المتنافسان متوازيين بالنسبة للأمر الثالث لأن من قبائل الأعراب من أيد توفيقًا ضد الباسل. أما الأمر

الرابع فقد كان له تأثيره المهم. وقد كتب مؤيدو توفيق حنين وكثير منهم مسلمون منشوراً يؤكد أن تراث الوفد ضد التفرقة الدينية، ولكنه يذكر أن خصمه استغل الدين استغلالا واسعًا في «الطبقة الجاهلة، وهي الأكثرية المطلقة من الأهالي»، وأنه استنجد بأحد شيوخ الطرق الصوفية فكتب منشوراً كان له وقعه المؤثر. وقد كتب أنصار توفيق حنين منشوراً ضد الشيخ شككوا فيه في صدق أقواله وذكروا فيه ما أُثر عن الوفد من مكافحة الاتجار بالدين في العمل السياسي، فكان لهذا المنشور أثر كبير لولا «أن العامة وهي لا تقرأ المنشورات ولا تتأثر بالنظري من المبادئ يكفي أن ينطبع في ذهنها أن بعض رجال الدين أفتى بتفضيل المسلم على المسيحي وأن من ينتصر للمسيحي على المسلم تصبح زوجه طالقًا. .».

ولكن الكاتب يقول: «أعترف أن هذا العامل لم يكن وحده كافيًا لإسقاطي. .». ثم يضيف عنصراً خامسًا إلى العناصر الأربعة السابقة، «وهذا العامل هو بلا نزاع الذي سبب سقوطي». . وهو أن منافسه كان مرشح الوفد، وأن الوفد انتصر له وأيده ضد توفيق حنين وأرسل أحد أعضائه البارزين حمدي سيف النصر صاحب النفوذ الكبير بالفيوم لمناصرة عبد الستار الباسل، بالاجتماعات والمآدب والخطب، ويضيف أن خصمه اتصل برجال الإدارة وكانت له بهم علاقات جعلت عمد القرى يَعُدُّونه صاحب العزوة فأيدوه(٥١).

والظاهر أن لم يكن مما يطابق الواقع قول الكاتب إنه وخصمه تساويا في الوفدية، وقد كان من المعروف أن بعض المرشحين يتقدم للانتخابات من تلقاء نفسه «على المبادئ الوفدية» دون أن يرشحه الوفد وبغير التزام برأي الحزب، فكان الوفد ينتصر لمرشحيه ضد هؤلاء إن كان له في الدائرة مرشحون ضدهم. وقد أوضح العقاد هذه النقطة في إحدى مقالاته تعليقًا على الانتخابات ذاتها(٥٢). ويظهر من سياق حديث الكاتب وظروف ترشيحه ضد أحد أقطاب الوفد، أن كان الأمر الجوهري هو موقف الوفد ودعمه لمرشحه.

وما ينبغي التنويه عنه، أنه إذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٢ تحفظًا يتعلق بتمسكها بحماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات في مصر، وبقيت متشبثة بهذا التحفظ حتى بعد أن ظهر جليا رفض غالبية القبط لهذه

الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبى عند إعداد الدستور، فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التالية، أن لم يؤت هذا التحفظ ما عقدوه عليه من آمال بالنسبة لإثارة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دعاة التفريق وعوامله.

لذلك أعلنت بريطانيا تنازلها عن هذا التحفظ فى مشروع المعاهدة الذى أعده محمد محمود وهندرسون فى صيف عام ١٩٢٩ . وصيغ التنازل فى صورة مذكرة بريطانيا توجه إلى رئيس وزراء مصر تنص على الآتى: «أرغب أن أثبت هنا أنه لم ير محل للإشارة فى المقترحات إلى حماية الأقليات التى ورد ذكرها فى تصريح ٢٨ من فبراير سنة ١٩٢٢، على أنه من المسلم به أن هذه المسألة تكون فى المستقبل من شئون الحكومة المصرية وحدها»[٥٣] .

نتائج الانتخابات البرلمانية:

وقد يكون من المفيد تتبع نتائج الانتخابات فى كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ خلال المرحلة التاريخية التى عمل فيها بدستور عام ١٩٢٣، وكانت جملة انتخابات مجلس النواب عشرا، جرى أولها فى يناير عام ١٩٢٤ وعاشرها فى يناير عام ١٩٥٠ (ومنها انتخاب واحد طبقًا لدستور صدقى سنة ١٩٣١). كما جرت لمجلس الشيوخ ثلاثة تشكيلات انتخابا وتعيينا، إذ كان ثلاثة أخماسه بالانتخاب وخمساه بالتعيين لمدة عشر سنوات مع التجديد النصفى كل خمس سنوات، (وتسقط بالقرعة عضوية نصف الأعضاء المنتخبين والمعينين بعد السنوات الخمس الأولى) ثم يجرى التجديد النصفى كل خمس سنوات بالتبادل للنصف الذى أتم السنوات العشر. وكان أحد تشكيلات مجلس الشيوخ سنة ١٩٣١، قد تم طبقًا لدستور صدقى الذى صدر وقتها.

وقد أمكن حصر عدد النواب والشيوخ القبط فى كل من هذه المجالس وتطور العضوية فيها وفى كل دائرة انتخابية. على أن المجال لا يتسع لسرد كل هذه التفصيلات، ويمكن هنا إيضاح الاتجاه العام بالأرقام فى حدود ما يفيد فى استخلاص الدلالات العامة[٥٤] .

أولاً: فى الانتخابات الأولى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لأعضاء مجلس النواب ٢١٤، حصل الوفد على ٩٠٪ منها ونجح من الأحرار ستة أعضاء ومن الحزب الوطنى أربعة. وكان عدد القبط فى المجلس ١٦ عضوا (بنسبة ٨٪ تقريبًا) وكلهم من الوفديين. . وفى الانتخابات الثانية سنة ١٩٢٥، كان العدد الكلى ٢١٤ أيضًا، نجح فى الوفد ١٢٣ ومن المعادين للوفد ٨٥، وكان عدد القبط فى المجلس ١٥ عضواً. وفى الانتخابات الثالثة سنة ١٩٢٦، كان العدد الكلى ٢١٤ أيضًا، نجح من الوفد ١٦٥، ومن الأحرار ٢٩، ومن الحزب الوطنى ٥، ومن المستقلين ١٠، ومن الاتحاديين ٥. وكان عدد القبط فى المجلس ١٧ عضواً (بنسبة ٩٪ تقريبًا).

وفى الانتخابات الرابعة سنة ١٩٢٩، أصبح العدد الكلى لأعضاء مجلس النواب ٢٣٥ (بسبب زيادة السكان حسب إحصاء عام ١٩٢٧)، نجح من الوفد ٢١٢ عضواً ومن الحزب الوطنى ٥، ومن حزب الاتحاد ٣، ومن المستقلين ١٥، وقاطعها الأحرار، وكان عدد القبط فى المجلس ٢٣ عضواً (بنسبة ٩٪ تقريبًا).

وفى الانتخابات الخامسة سنة ١٩٣١، التى تمت طبقًا لدستور إسماعيل صدقى، كان العدد الكلى لأعضاء مجلس النواب ١٥٠ عضواً، وقد قاطعها الوفديون والأحرار، ودخلها حزب الاتحاد وحزب الشعب الذى أنشأه صدقى والحزب الوطنى. وكان عدد القبط فى المجلس أربعة فقط (بنسبة ٥, ٢٪ تقريبًا).

وفى الانتخابات السادسة سنة ١٩٣٦ التى تمت بعد إعادة دستور عام ١٩٢٣ كان العدد الكلى لأعضاء مجلس النواب ٢٣٢ (ينقص ثلاثة دوائر لم تجر فيها انتخابات وهى دوائر سينا والصحراء الغربية والصحراء الجنوبية، وكان عدد القبط فى المجلس ٢٠ عضواً (بنسبة ٥, ٨٪ تقريبًا).

وفى الانتخابات السابعة سنة ١٩٣٨، كان العدد الكلى لأعضاء مجلس النواب ٢٦٤ (بسبب زيادة السكان حسب إحصاء عام ١٩٣٧) وكان أحمد ماهر والنقراشى وبعض رجال الوفد قد انشقوا وكونوا الحزب السعدى وتحالفوا مع الأحرار وخاضوا معهم الانتخابات. ونجح من الأحرار والسعديين ١٩٤، ومن المستقلين الموالين لهم ٥٥، ومن الحزب الوطنى ٤، ومن الوفد ١٢ فقط. وكان عدد القبط فى المجلس ٦ أعضاء فقط (بنسبة ٣, ٢٪ تقريبًا).

وفى الانتخابات الثامنة سنة ١٩٤٢ كان العدد الكلى ٢٦٤ أيضًا. وحصل فيها الوفد على أغلبية كبيرة، وقاطعها الأحرار والسعديون. وكان عدد القبط فى المجلس ٢٧ عضواً (بنسبة ١٠,٥٪ تقريبًا).

وفى الانتخابات التاسعة سنة ١٩٤٥، كان العدد الكلى ٢٦٤ أيضًا. وكان مكرم عبيد وبعض رجال الوفد قد انشقوا وكونوا حزب الكتلة الوفدية وتحالفوا مع الأحرار والسعديين وخاضوا معهم الانتخابات، ونجح من السعديين ١٢٥ عضواً، ومن الأحرار ٧٤، ومن الكتلة ٢٩، ومن الحزب الوطنى ٢٧ ومن المستقلين ٢٩، وقاطعها الوفد. وكان عدد القبط فى المجلس ١٢ عضواً (بنسبة ٤,٥٪ تقريبًا).

وفى الانتخابات العاشرة سنة ١٩٥٠، كان المجموع الكلى لأعضاء مجلس النواب ٣١٩ (بسبب زيادة السكان حسب إحصاء سنة ١٩٤٧). نجح من الوفديين ٢٢٨ عضواً، ومن السعديين ٢٨، ومن الأحرار ٢٦، ومن الحزب الوطنى ٦، ومن الحزب الاشتراكى عضو واحد، ومن المستقلين ٣٠ عضوا، وكان عدد القبط فى المجلس ١٠ أعضاء (بنسبة ٣٪ تقريبًا).

ويلاحظ أن الانتخابات التى كان الوفد يحصل فيها على الأغلبية (باستثناء الانتخابات الأخيرة) كانت هى التى يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون، بنسبة تتراوح بين ٨٪ و١٠,٥٪، والعكس بالعكس؛ فحيث يقاطع الوفد الانتخابات أو لا يظفر فيها بغالبية يقل عدد القبط فى مجلس النواب بنسبة تتراوح بين ٢,٥٪ و٤,٥٪. والملاحظ أيضًا أن عدد القبط فى مجلس النواب «السعدى-الحر الدستورى» سنة ١٩٣٨ كان ٦ أعضاء، وفى مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٤٢ كان ٢٧ عضواً، وفى مجلس النواب التالى الذى شارك فيه حزب مكرم عبيد السعديين والأحرار كان ١٢ عضواً. وقد كان مكرم عبيد يتهم بأنه قمة النفوذ القبطى فى الوفد وأن ثمة تجمعًا قبطيًا يسيطر على الوفد من خلال مكرم عبيد، ولكن خروج مكرم عبيد على الوفد لم يؤد إلى خروج غالبية القبط معه كما يظهر البيان السابق. أما انخفاض عدد القبط فى مجلس النواب الوفدى سنة ١٩٥٠، فله أسباب يمكن الحديث عنها فى مناسبتها من هذه الدراسة.

ومن الجلى أن عدد القبط منذ سنة ١٩٢٤ لم يتناقص لانطفاء الحماسة كما تنبأت

الإجبشيان جازيت عند حديثها عن تجربة تركيا بعد دستور عام ١٩٠٨ على ما سبق البيان. وأن التذبذب في عدد القبط انخفاضًا ثم ارتفاعًا، إنما كان مرتبطًا بالحركة السياسية الديمقراطية وما يعتريها من تصاعد وانخفاض.

ثانيًا: مجالس النواب الثلاثة الأولى، كان العدد الكلى للنواب عن القاهرة ١١ عضواً منهم ٢ من القبط عن دائرتي شبرا والأزبكية. وفي المجلس الرابع كان العدد الكلى عن القاهرة ١٥ عضواً منهم ٣ من القبط عن دوائر شبرا والأزبكية والموسكى (وتنازل مكرم عبيد عن الموسكى مكتفيا بانتخابه في قنا وانتخب بدله على حسين باشا). وفي المجلس الخامس (برلمان صدقي) كان العدد الكلى عن القاهرة ١٠ أعضاء منهم قبطي واحد. وفي المجلس السادس كان العدد الكلى ١٥ عضواً منهم ٢ من القبط عن شبرا والأزبكية. وفي المجلس السابع كان العدد الكلى ١٨ عضواً منهم ٣ من القبط عن ساحل روض الفرج وشبرا ومصر الجديدة. وفي المجلس الثامن كان العدد الكلى عشرة منهم اثنان عن اللبان والعطارين، ولم ينتخب قبطي واحد بالإسكندرية في المجالس الخامس والسابع والتاسع(*).

وفي مديريات الوجه البحرى، كان العدد الكلى في المجالس الثلاثة الأولى ١٠٤ عضواً، منهم خمسة من القبط في المجلس الأول وثلاثة في المجلس الثاني، وسبعة في المجلس الثالث. وفي الرابع كان العدد الكلى ١٠٩ منهم ٧ من القبط، وفي الخامس كان العدد الكلى ٧١ لم ينتخب فيهم قبطي واحد. وفي السادس كان العدد الكلى ١٠٩ منهم أربعة من القبط. وفي المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١٢١ عضواً، منهم سبعة من القبط في المجلس الثامن، ولم ينتخب قبطي واحد في المجلسين السابع والتاسع.

وفي مديريات الوجه القبلى، كان العدد الكلى للأعضاء في المجالس الثلاثة

(*) يلاحظ في هذا البيان وما يتلوه، أن الإشارة إلى عدم انتخاب قبطي في أي انتخاب أو في أي منطقة، لا يعني أن رشح أقباط وفشلوا، بما قد يفيد حرصًا على إسقاطهم. وقد يكون السبب أن لم يرشح منهم أحد أو رشح قليلون غير ذوي نفوذ سياسي في هذه الحالات. وما قصدت الإشارة إليه هنا أن البيانات المذكورة مأخوذة من كشوف الناجحين في الانتخابات، وليس من كشوف المرشحين. والدلالات تستفاد في نطاق هذا المأخذ وحده.

الأولى ٨٩ عضواً، منهم ٩ من القبط من المجلسين الأول والثانى و٨ فى المجلس الثالث. وفى المجلسين الرابع والسادس كان العدد الكلى ٩٦ منهم ١٢ من القبط. وفى الخامس (صدقى) كان العدد الكلى ٦٢ منهم ٣ من القبط. وفى المجالس السابع والثامن والتاسع كان العدد الكلى ١١٠، منهم ٣ من القبط فى المجلس السابع، و١٦ فى المجلس الثامن و٩ فى المجلس التاسع.

ويظهر من ذلك أن نسبة القبط فى دوائر القاهرة والإسكندرية أكبر منها فى غيرهما. ومن المعروف أن الانتخابات فى هاتين المدينتين تدور بالعامل السياسى وحده فى الأساس دون دخول للعصبية العائلية أو الملكية الزراعية الكبيرة. ويلى القاهرة والإسكندرية فى عدد القبط مديريات الوجه القبلى ثم الوجه البحرى، كما يظهر أن لم ينتخب قبط فى مديريات الوجه البحرى إلا فى الانتخابات التى انتصر فيها الوفد. أما الانتخابات التى انتصرت فيها الأحزاب المعادية للوفد فيكاد لا يمثل قبطى فيها دائرة واحدة بالوجه البحرى. والسبب فيما يظهر، أن الأعضاء المرتبطين بالأحزاب المعادية للوفد كانوا يستندون فقط إلى عصبيتهم العائلية وملكياتهم الزراعية الكبيرة وهذا العنصر لا يتوافر للقبط من هؤلاء إلا فى الوجه القبلى.

كما يلاحظ بالنسبة للدوائر الانتخابية المختلفة، أن كانت هناك دوائر شبه مغلقة على نائبين من الوفد ومن خصومه يتبادلانها حسب الحزب الناجح وتتحكم فيها العصبيات العائلية، وبعض هذه الدوائر كان مغلقًا على قبط وفديين أو من خصوم الوفد، ولكنها كانت كذلك لا بمعنى أنها مغلقة على القبط عمومًا بحيث لا ينتخب فيها مسلم، إنما بمعنى أنها مغلقة على ذوى النفوذ العائلى والمالى وهم فى هذه الدائرة أسرة معينة من القبط، ويظهر ذلك من أنه عادة ما يمثل الدائرة ذاتها نائب مسلم من ذوى النفوذ العائلى والمالى أيضًا إذا انتصر الحزب المنافس. فلا يوجد فى دوائر مصر كلها دائرة انتخابية كانت وقفا على أصحاب دين معين. الظاهرة ذاتها تلحظ بالنسبة لذوى العصبيات من المسلمين. ومعنى ذلك أن الأمر هنا يتعلق أساسًا بالعزوة والجاه لا بالدين، وإن أمكن أن يستغل الدين بوصفه عاملا مساعدا فى التنافس الانتخابى فى هذه الحالة. وقد سبقت الإشارة إلى السياسة التى عمل الوفد على اتباعها أحيانًا فى ترشيحاته، وهى أن يرشح من رجاله أشخاصًا فى غير موطنهم أو عصبياتهم.

ويلاحظ فى غير الدوائر التى تكون فيها العصبيات العائلية والملكيات الزراعية الكبيرة عاملا فعالا، أنه يندر أن توجد دائرة مغلقة فى تمثيلها على القبط، إنما كان يتداولها نائبون من قبط أو مسلمين حسب ترشيح الحزب ونجاحه، ولا يكاد يحصى إلا عدد محدود جدًّا من دوائر الوجه القبلى كانت وقفًا على أشخاص بعينهم، وحتى هذه ـ كما سبق البيان ـ كان يتداولها قبط ومسلمون من ذوى العصبيات المنتمين إلى حزب معين. أما غير هذه الدوائر، فقد كانت تتداول بغير أن يمكن وضع قاعدة أو رسم اتجاه يتعلق بالانتماء الدينى للمرشح.

ثالثًا: بالنسبة لمجلس الشيوخ: من المعلوم أنه كان يتكون (منتخبين ومعينين) من فئات معينة هى أساسًا كبار الموظفين السابقين وكبار الملاك الزراعيين وكبار رجال المال.

وفى سنة ١٩٢٤ كان العدد الكلى لأعضاء مجلس الشيوخ ١١٩ منهم ١٥ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبًا)، وكان المنتخبون ٧١ منهم ٦ من القبط أضيف إليهم اثنان فى انتخابات فرعية جرت فى عام ١٩٢٦، ونقص واحد فى انتخابات أخرى جرت فى عام ١٩٢٨ (بنسبة ٥ ,٨٪ تقريبًا من المنتخبين). والمعينون ٤٨ منهم ٩ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كيوسف سابا ويوسف بتشوتو وغيرهما (بنسبة ٥ ,١٨٪ تقريبا من المعينين).

وفى سنة ١٩٣١ (برلمان صدقى) كان العدد الكلى للأعضاء ١٠٠ عضو، منهم ١٧ من القبط والمسيحيين عامة، صاروا ١٥ بعد ذلك. وكان عدد المنتخبين ٤٠ منهم ٦ من القبط (بنسبة ٥ ,١٢٪ تقريبًا). وعدد المعينين ٦٠ منهم ١١ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كفارس نمر وإدوارد قصيرى وغيرهما، ثم صار هذا العدد ٩ (بنسبة ٥ ,١٣٪ تقريبًا).

وفى مجلس سنة ١٩٣٦ كان العدد الكلى ١٤٧ منهم ١٩ من القبط والمسيحيين عامة (بنسبة ١٣٪ تقريبًا). وعدد المنتخبين ٨٨ (كانوا ٧٩ ثم أضيف إليهم ٩ سنة ١٩٣٨ حسب إحصاء السكان) منهم ١١ قبطيا (بنسبة ٢٥ ,١٠٪). وعدد المعينين ٥٩ (بالإضافة إلى التى جرت سنة ١٩٣٨ ليرتفع عدد المعينين إلى نسبة ٢ : ٣ من

عدد المنتخبين حسب الإحصاء الجديد) منهم ١٠ من القبط ومن المسيحيين غير القبط كخليل ثابت وأنطوان الجميل (بنسبة ١٧٪ تقريباً من المعينين).

ويلاحظ أن دائرة بولاق، إحدى الدوائر الأربع في محافظة القاهرة انتخب فيها سعد الخادم في عام ١٩٢٤، ثم حل محله عزيز ميرهم في أغسطس عام ١٩٢٦، وبقى ميرهم ممثلا لهذه الدائرة (عن الوفد) وجدد انتخابه لها في عام ١٩٣٦ حتى توفي في نوفمبر عام ١٩٤٥. وفي دائرة العطارين إحدى دائرتي الإسكندرية، انتخب يوسف وهبة باشا في عام ١٩٢٤، ثم انتخب بدلا عنه إبراهيم سيد أحمد في مايو عام ١٩٣٠ (التجديد النصفي)، وانتخب في هذا التجديد فهمي حنا ويصا عن دائرة اللبان. وفي العياط بالجيزة انتخب في عام ١٩٢٤ عبد الظاهر خليل ثم حل محله سعد مكرم في سبتمبر عام ١٩٢٦. وفي ديروط بأسيوط (كانت خمس دوائر) انتخب سمعان غبريال القمص ثم حل محله في عام ١٩٢٦ سيد قرشي. وبالنسبة للمعينين في مجلس عام ١٩٢٤ حل الشيخ طه حسنين محل يوسف سابا عند وفاته في ١٩٢٤، ومحمد عبد الوهاب محل حبيب خياط عند وفاته في عام ١٩٣٠، وحسين رشدي محل إقلاد يونس برزي الذي توفي في عام ١٩٢٥، ثم حل محل حسين رشدي عند وفاته في عام ١٩٢٨ إبراهيم فهيم.

وبالنسبة لمجلس شيوخ سنة ١٩٣١ (برلمان صدقي) انتخب منقريوس نصر محل محمود أبو النصر في مارس عام ١٩٣٣ (عن المنوفية)، وعين محمد نجيب الغرابلي محل أمين غالي عند وفاته، وأحمد زيور محل بشاي جرجس عند إبطال تعيينه. وانتخب شهدي بطرس محل سليم خليل بطرس في جرجا. وكانت عائلة بطرس في جرجا من أكبر العائلات ذات النفوذ الاقتصادي، ويلحظ ذلك في انتخابات مجالس الشيوخ والنواب.

وبالنسبة لمجلس شيوخ عام ١٩٣٦، انتخب أمين أحمد سعيد في بولاق بعد وفاة عزيز ميرهم، وانتخب عبد السلام الشاذلي ثم أحمد حمزة محل سلامة ميخائيل في القليوبية بعد وفاته. وانتخب رزق أخنوخ محل عبد الكريم أحمد علوي في عام ١٩٤٢. وانتخب شفيق سيدهم إلياس محل سيد محمد خشبة في عام ١٩٣٨، ثم انتخب بدل الأخير توفيق دوس في عام ١٩٤٦، وانتخب حسن

عبد الوهاب محل لويس أخنوخ فانوس فى عام ١٩٤٦ ، وأحمد حميد أبو ستيت محل بطرس خليل فى البلينا . وعين حسن حسنى الزيدى محل وهيب دوس فى عام ١٩٤٢ ثم أعيد وهيب دوس فى عام ١٩٤٤ . . وهكذا .

ومن هذا يظهر أن لم يكن فى الانتخابات ولا التعيينات عضوية معينة قاصرة على قبطى أو على مسلم بصفته هذه . وكانت التعديلات تجرى فى الأساس صدوراً عن السياسة الحزبية وتزكية الحزب القوى أو الحزب الحاكم لأنصاره فى الانتخابات أو التعيين وذلك فى العضويات الشاغرة ، ولا يلحظ للطائفية فى هذا الشأن أثر ملموس .

المراجـــــع

(١) صحيفة الأهرام ٢٦ من مايو عام ١٩٢٢ ، صحيفة الوطن ٣٠ من مايو عام ١٩٢٢ ـ والصحف الأخرى.

(٢) نقلا عن الأهرام ١٣ من يونية، وصحيفة النظام ١٤ من يونية عام ١٩٢٢ .

(٣) نقلا عن صحيفة الاستقلال ٦ من يونية عام ١٩٢٢ .

(٤) صحيفة الوطن ٣١ من مايو عام ١٩٢٢ .

(٥) صحيفة الأخبار ٢٤ من أغسطس، ٢١، ٢٧ من سبتمبر عام ١٩٢٢، صحيفة وادى النيل ١٩ من سبتمبر ١٩٢٢ .

(٦) صحيفة مصر ٢٣، ٢٩ من مايو عام ١٩٢٣ .

(٧) صحيفة الكشكول ٢٢ من يونية عام ١٩٢٣ .

(٨) صحيفة مصر ٢٠ من يونية عام ١٩٢٣ .

(٩) صحيفة الكشكول ١١، ٢٥ من فبراير، ٢٢ من يونية عام ١٩٢٣ .

(١٠) صحيفة الكشكول ٢٩ من يونية عام ١٩٢٣ .

(١١) صحيفة الكشكول ٦ من يولية عام ١٩٢٣ .

(١٢) صحيفة الكشكول ١٣ من يولية، ٣١ من أغسطس، ٧ من سبتمبر عام ١٩٢٣ .

(١٣) صحيفة الكشكول ٢٧ من يولية، ١٧، ٢٤، ٣١ من أغسطس عام ١٩٢٣ .

(١٤) نقلا عن صحيفة مصر ٢٧ من أغسطس عام ١٩٢٣ .

(١٥) صحيفة مصر أول يونية عام ١٩٢٣ .

(١٦) صحيفة الوطن ١٥ من سبتمبر عام ١٩٢٣ .

(١٧) صحيفة الوطن ٦ من سبتمبر عام ١٩٢٣ .

(١٨) صحيفة الوطن ٢١، ٢٦، ٢٧ من سبتمبر عام ١٩٢٣ .

(١٩) صحيفة مصر ٢٧ من أغسطس عام ١٩٢٣ .

(٢٠) صحيفة مصر ١١، ١٥ من سبتمبر عام ١٩٢٣ .

(٢١) مجموعة خطب سعد باشا زغلول الحديثة ص ١٢ ـ ١٤، صحف يوم ٢٠ من سبتمبر عام ١٩٢٣ .

(٢٢) صحيفة مصر ٢٤ من سبتمبر عام ١٩٢٣ .

(٢٣) صحيفة الوطن ٤ من فبراير عام ١٩٢٥ .

(٢٤) دستور ٢٣ بين القصر والوفد. طارق البشرى. مجلة الكاتب عدد مايو ١٩٦٩ .

(٢٥) صحيفة السياسة أول ديسمبر عام ١٩٢٩ .

(٢٦) صحيفة السياسة ٢٨ من نوفمبر عام ١٩٢٩ .
(٢٧) صحيفة كوكب الشرق ٢ من ديسمبر ١٩٢٩ ، صحيفة مصر ٣ من ديسمبر ١٩٢٩ .
(٢٨) نقلا عن صحيفة كوكب الشرق ٩ من نوفمبر عام ١٩٢٩ .
(٢٩) صحيفة السياسة ٢٧ من نوفمبر عام ١٩٢٩ .
(٣٠) صحيفة كوكب الشرق ٢٦ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٣١) صحيفة السياسة أول ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٣٢) صحيفة كوكب الشرق ١٠ ، ١٤ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٣٣) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٣٤) صحيفة مصر ٢ من أكتوبر عام ١٩٢٩ ، ١٠ من يناير ١٩٣٠ .
(٣٥) صحيفة كوكب الشرق ٢١ من يناير عام ١٩٣٠ .
(٣٦) صحيفة السياسة ١٧ من نوفمبر عام ١٩٢٩ ، ٢٦ من يناير ، ٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١٣ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٣٧) صحيفة مصر ١٤ من مارس عام ١٩٣٠ .
(٣٨) صحيفة السياسة ٩ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٣٩) صحيفة السياسة ١٢ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٤٠) نص الاستقالة فى صحيفة مصر ١٩ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٤١) صحيفة مصر ٢٢ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٤٢) صحيفة السياسة ١٩ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٤٣) صحيفة مصر ٢٠ من أكتوبر عام ١٩٢٩ .
(٤٤) صحيفة مصر ٤ من أكتوبر ، ٥ من ديسمبر ، ٢٨ من ديسمبر عام ١٩٢٩ ، ١٠ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٤٥) صحيفة البلاغ ١١ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٤٦) صحيفة مصر ١٠ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٤٧) صحيفة مصر ١٨ من يناير عام ١٩٣٠ .
(٤٨) مضبطة مجلس النواب ، الجلسة الأولى ١١ من يناير عام ١٩٣٠ .
(٤٩) صحيفة كوكب الشرق ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٥٠) صحيفة الاستقلال ١٩ من مايو عام ١٩٢٢ .
(٥١) صحيفة مصر ٣٠ ، ٣١ من ديسمبر عام ١٩٢٩ ، ٣ من يناير ١٩٣٠ .
(٥٢) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٥٣) القضية المصرية ١٨٨٢ ـ ١٩٥٤ . مجموعة وثائق رسمية ص ٣٤٠ .
(٥٤) مضابط مجالس النواب ، مضابط مجالس الشيوخ فى بداية كل فصل نيابى .

الجهــاز الإدارى

الجهــاز الإدارى

بعض من مشكلات مصر ينجم عن كونها بلداً قديمًا. وقدر من صعوبة التجديد ينجم عن كونها بلداً ذا تقاليد، ويتعايش القديم والجديد فيها ويتصارعان أزمانًا. والبانى لا يجد أمامه أرضا فضاء، إنما يجد أبنية تستخدم وأطلالا مهدمة وآثاراً تحفظ، ومشكلته لا أن يبنى فقط، ولكن أن يختار بين أنماط مختلفه بعضها قائم وبعضها متصور، وأن يلائم ويزاوج بين إرث الماضى والحلول المفترضة لمتطلبات المستقبل. فمن مزايا المصريين ومن مشكلاتهم أن لهم ماضيًا عريقًا. لقد نشأت أجهزة الدول والإدارة العامة فى مصر من آلاف السنين، بظهورها دولة مركزية موحدة، وبظهور بيروقراطية محترفة فيها على مستوى عال من الكفاية بمعايير العصور القديمة. وعُدَّت بيروقراطيتها أصلا تاريخيًا لما تلاها من نظم فى كثير من البلاد الأخرى، وحققت تنظيمًا عالى الكفاية فى الزراعة ورى الأراضى وبناء الجيش، فاكتسبت الوظيفة العامة فى مصر هيبة واحترامًا.

ولكن هذا التنظيم الإدارى كان يقوم فى العصرين القديم والوسيط على الأساس الشخصى الذى يتلاءم مع نظام سياسى يقوم على حكم الفرد المطلق. وإن جهاز الحكم فى تاريخه الطويل كان يعتمد على ما يسميه ماكس فيبر «السلطة التقليدية»، التى تضع نظامًا إداريًا وتستخدم طاقمًا من الموظفين يتلاءم مع طبيعتها. والسلطة التقليدية تصوغ نظامًا سياسيًا تندمج فيه الدولة بالحاكم الفرد ويَعُدّ البلد كما لو كان دومينا له، ولا يظهر فارق بين ملك الحاكم وشئونه وبين ملك الدولة وشئونها، ولا يظهر الفارق مثلا بين دخل الأرض الزراعية (وسيلة الإنتاج الأساسية) كريع يحصل عليه المالك، وبين دخلها كضريبة يحصل عليها الحاكم، وإيرادات الحكومة مندمجة فى دخل الحاكم، وتختلط وظيفته العامة مع مركزه الشخصى، وتختلط ملكيته بالمال العام، وتختلط علاقته بالمحكومين بعلاقته بهم كعمال منتجين. ويتفرع عن

ذلك أن النظام الإدارى الذى يوجده هذا النمط من السلطة، يربط رجال الدولة بشخص الحاكم، وتمارس السلطة من خلال العلاقات الشخصية الرابطة بينهم وبينه. وتنحدر مستويات التنظيم الإدارى وتتشعب على أساس من العلاقات الشخصية بين الرئيس والمرءوس، وتستمد السلطة من أعلى بتلك العلاقات، وتنفصم بانقطاع تلك العلاقات. والمرءوس مرتبط بشخص الرئيس، وواجبات العمل العام ومسئولياته تحدد بمشيئة الرئيس، والوظائف غير محددة بالاستمرار والانتظام، والاختيار والترقى والجزاء يحدث فى صورة العطاء أو المنع بالأريحية أو الغضب[١].

لاحظ ماكس فيبر أن طبيعة الوظيفة الحكومية تستمد من طبيعة السلطة التى تخدمها. لذلك فهو يفرق بين النظام الإدارى الذى يعتمد على السلطة التقليدية، وبين النظام الإدارى الذى يعتمد على ما يسميه بالسلطة القانونية[٢]، أى البيروقراطية الحديثة. إذ يقسم العمل الإدارى العام إلى مجالات وظيفية تنظمها قواعد موضوعية، وتنظم مستوياتها تنظيماً هرميًا يخضع للإشراف من الأعلى على الأدنى. وإذ تحدد العلاقات بين المجالات والمستويات المختلفة وتحدد مسئوليات العاملين وواجباتهم وحقوقهم، يحدد كل ذلك فى صورة قوانين وقرارات وتنظيمات إدارية. وإذ يعتمد العمل على الوثائق المكتوبة التى تحفظ أصولها، ويختار الموظفون بمعيار المؤهل والخبرة والتدريب المتخصص للعمل المطلوب، لا بمعايير العلاقات الشخصية بالرئيس أو الحاكم، ويكسب هؤلاء مراكزهم بقرارات تصدر من أعلى تستند على قواعد موضوعية منضبطة، ويستمر العامل فى عمله بصرف النظر عن علاقته الشخصية بمن عينه، ويتقاضى مرتبات دورية ثابتة ومتدرجة حسب المركز والوظيفة ومدة الخدمة، ويتدرج من المركز الأدنى والراتب الأقل إلى المركز الأعلى والراتب الأكبر، وبهذا كله ينفصل العمل الوظيفى عن مجال النشاط الشخصى والفردى للموظف، ويمارس لا بالمشيئة الفردية ولكن بالقرارات المجردة، كما تنفصل أدوات العمل من جهة منشآته وأماكن مزاولته وأدواته كافة، عن الملكية الفردية للموظف. وبهذا كله، فإن التنظيم الإدارى الحديث يحقق مبدأ التخصص فى الوظائف حسب الاعتبارات الموضوعية، ويمارس نشاطه حسب قواعد موضوعية محددة سلفا وقابلة للحساب والتقدير، بصرف

النظر عن الأشخاص. وينجح هذا التنظيم فى تحقيق أهدافه بقدر ما يجرد العاملين فيه من عواطفهم وانفعالاتهم الذاتية، وبقدر ما ينجح فى ذلك بقدر ما يؤكد مبدأ المساواة أمام القانون، وبقدر ما يحقق نمطًا من الممارسة الرشيدة يتعارض تمامًا مع حرية المشيئة الفردية والإرادة الذاتية.

ومن الواضح أن هذا التنظيم الإدارى هو نتاج تطور اجتماعى واقتصادى وسياسى؛ فهو يظهر مع ظهور الاقتصاد النقدى. وفكرة النشاط الموضوعى المجرد عن ذوات الأشخاص، فكرة وثيقة الاتصال بظهور السوق والإنتاج السلعى الذى يبدو فيه النشاط الاقتصادى صادراً عن المصلحة الاقتصادية المجردة بصرف النظر عن شخص المنتج والمستهلك، وتوزيع العمل الإدارى إلى مجالات وظيفية محددة مرتبطة بتقسيم العمل والتخصص فى الإنتاج. ومن جهة ثانية، فإن هذا التنظيم يظهر مع ظهور النظام الديمقراطى الذى يقوم على مبدإ توزيع السلطة وسيادة القاعدة القانونية الموضوعية، ويقوم على أساس تجريد السلطة من أشخاص الحاكمين واعتناق مبدإ المساواة أمام القانون ورفض فكرة الامتيازات اللصيقة بالأشخاص ورفض فكرة ممارسة العمل (حالة بحالة). وإذا كان نظام الحكم الدستورى بهذا الوضع، قد أدى إلى التمييز بين ما يسمى بالقانون العام الذى ينظم علاقات أجهزة الدولة السياسية بعضها ببعض وعلاقاتها بالأفراد، وبين القانون الخاص الذى ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض، إذا كان ذلك فإن ما يتوازى مع هذا التمييز، ما يؤدى إليه نظام الإدارة الحديثة من فصل النشاط العام للموظف عن مجال نشاطه وسلوكه فى حياته الخاصة.

النظام القديم:

كان نظام الإدارة القديم فى مصر يتلاءم مع نظم اجتماعية وسياسية سابقة على التطور الرأسمالى المصرى، أو بعبارة أعم سابقة على ارتباط مصر بالتطور الرأسمالى العالمى. وهذا ما يفسر اعتياد كثير من الموظفين المصريين فيما قبل العصر الحديث، اعتيادهم على استبقاء مراكزهم الحكومية ونقلها إلى أبنائهم جيلا بعد جيل، لا من خلال نظام التوريث الخاص بالملكية، ولكن من خلال نقل خبراتهم

ومهاراتهم إلى أبنائهم، وتدريبهم على العمل ذاته الذى يمارسونه، والاعتماد على العلاقة الشخصية فى تولى العمل، وذلك بما يتلاءم مع نظام طوائف الحرفيين فى الإنتاج وبما ينسجم مع نظام سياسى يقوم على السلطة الفردية، وتستمد السلطة فيه من خلال العلاقات الشخصية.

ثم جاء عصر محمد على وأرسلت البعثات إلى أوربا لتلقى العلوم الحديثة، وربط الحاكم ربطا قويا بين هذا النمط الجديد من التعليم وبين اختيار الموظفين ورجال الإدارة فى فروع التخصص المختلفة، وبهذا وضعت اللبنات الأولى لبناء جهاز الإدارة الحديث فى مصر. ولكن النظام الاجتماعى والسياسى فى عهد محمد على ومن تلاه من الولاة لم يكن يمكن من إتمام بناء هذا الجهاز بصيغته الحديثة، لأن النظام الرأسمالى لم يكن قد اتخذ سبيله بعد، ولأن طبيعة السلطة التى يخدمها هذا الجهاز كانت تعتمد على الحكم الفردى، وتمارس من خلال نظام شخصى انتقل إليها من التاريخ. فكان «الميرى» يعنى دومين الحاكم كما يعنى دومين الدولة فى الوقت ذاته. على أنه مع نهاية حكم إسماعيل وتغلغل النفوذ الرأسمالى الأوربى، ومع بدايات الثورة العرابية والمطالبة بالدستور، نشأ نظام الوزارة ثم تطور. ومع الاحتلال البريطانى أعيد تنظيم الإدارة المصرية بما يقارب بينها وبين النمط الأوربى، وساعد على ذلك التقييد النسبى لسلطة الخديو وتصفية الدومين الشخصى له (أملاك الدائرة السنية)، ووضع نظام للميزانية العامة للدولة، مع وضع نظام للتوظف أيا كانت جسامة عيوبه، فقد كان بالأقل ينظم شروط التعيين فى الوظائف بالمؤهل والكفاية ويصنف الوظائف والمرتبات وينظم الإحالة إلى المعاش وغير ذلك(٣).

ولا شك فى أن الإنجليز قد أدخلوا على الإدارة المصرية عناصر من الضبط والرشد. وعقب الاحتلال وضع اللورد دفرين تقريراً كان أساسًا من أسس تنظيم أجهزة الحكومة وبنائها الجديد، الذى تم بعد ذلك على أيدى كرومر والوزارة المصرية، من جهة تنظيم الإدارات والمصالح وتقرير قدر من الأسس الموضوعية فى ممارسة النشاط الإدارى وتحديد الاختصاصات. على أن هذا التنظيم البريطانى لم يحظ بكمال الإصلاح. وقد ذكر مورو برجر(٤) أن كثيرا من المراقبين المصريين والإنجليز يتفقون على أن الإنجليز لم يصنعوا الكثير فى تطوير كفاءة النظام المصرى،

وأن بريطانيا لم تدخل من الرشد على الإدارة المصرية مثل ما أدخلت فى الهند. ويرجع المؤلف سبب ذلك إلى قدم احتلال الإنجليز للهند وعدم احتلالهم مصر إلا بعد نمو موجة العداء للاستعمار، وإلى تنافس الدول الأوربية على مصر، وإلى أن مصالح بريطانيا الاقتصادية فى الهند تفوق مصالحها تلك فى مصر. لذلك يلاحظ أن الإداريين الإنجليز لم يتوغلوا إلى أقاليم مصر وقراها كما فعلوا فى الهند، واقتصروا فى مصر على الحكومة المركزية، ولم يزد عددهم فى عام ١٨٩١ على ٣٩ موظفًا.

ويمكن الإضافة والتوضيح لما ذكره برجر، بأن الاحتلال الإنجليزى قد قهر مصر فى أعقاب ثورة شعبية نادت بأن مصر للمصريين مما كان يصعب معه أن يتخذ الحكم الأجنبى شكلا سافرا، فضلا عن تنافس الدول الأوربية على مصر الذى عاق بريطانيا عن أن تتخذ أسلوب الحكم السافر لمصر. لذلك آثر الإنجليز أن يقوم نوع من ازدواج السلطة، بين الخديو صاحب السلطة الشرعية، وبين الإنجليز أصحاب السلطة الفعلية التى تمارس «بالنصائح» من خلال المستشارين المنتشرين فى الوزارات والمصالح الرئيسية. وقد تحالف الإنجليز مع نظام الحكم الخديوى برغم الخلافات الثانوية التى كانت تظهر أحيانًا. وأوجب عليهم ذلك دعم مركز الخديو السياسى حماية لأسلوب الحكم الفردى، لذلك وقف الإنجليز دائمًا فى وجه المطالب الديمقراطية.

وكان غياب التنظيم الديمقراطى السياسى ذا أثر مباشر فى ضعف تطور المؤسسات الحكومية غير الشخصية. وفضلا عن ذلك فإن الازدواج فى السلطة قد وزع ولاء الإدارة المصرية وموظفيها بين مركزين للقوة السياسية، بما يخل بأى محاولة جدية للإصلاح الحديث، وبقى نمط الإدارة المصرية برغم كل ما دخل عليه من ترشيد وضبط، بقى خادمًا لسلطة تتردد بين الحكم الفردى المطلق الآخذ من أنماط حكم الاستبداد الشرقى، وبين نفوذ الاحتلال البريطانى الذى يمارس سياسته من خارج هيكل التنظيم الشرعى للإدارة، بواسطة المستشارين المرتبطين بالمندوب السامى المعتمد على جيش الاحتلال. وإن توزيع الولاء من أكثر ما يفسد الضبط والرشد فى بناء الأجهزة الإدارية الحديثة، ومن أكثر ما يعوق نشاط الإدارة عن السلوك الموضوعى غير الشخصى.

مشاكل الانتقال الاجتماعية:

ومن جهة ثانية، لاحظ تقرير للأمم المتحدة فى عام ١٩٥١، أن مشكلات الإدارة العامة فى البلاد النامية، هى فى الأساس مشكلات الانتقال من النظام التقليدى شبه الإقطاعى إلى نظام للإدارة يقوم على العقلانية وتحمل المسئولية، وهى مشكلات الانتقال من الاقتصاد الزراعى إلى الاقتصاد الصناعى والتجارى، ومن نظام المستعمرات الذى يديره الأجانب إلى نظام الحكم الوطنى(٥). والحاصل أن مصر خاضت تجربة هذا الانتقال مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وامتدت التجربة عشرات السنين من بعد. وإذا كان نظام الإدارة يرتبط فى تطوره بالنظام الاجتماعى والاقتصادى السائد، وبنظام الحكم السياسى، ويتأثر فى تطوره هذا بالعلاقات الاجتماعية الجدية التى تنمو فى المجتمع، فإن هذه الظاهرة تتجلى فى وضوح بحكم ما عرفته مصر وتعرفه من سيطرة أجهزة الإدارة الحكومية المركزية وهيمنتها القوية، وبسبب ما يعرفه التاريخ المصرى من علاقة وثيقة بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية، وبسبب ما يعرفه من كون الدولة مصدراً غالبًا للنفوذ الاجتماعى والاقتصادى، وكانت مصدراً فذا لتكوين الطبقات السائدة، سواء اعتمدت هذه الطبقات على الأرض، أو على التجارة والصناعة بعد ذلك.

ويذكر مورو برجر فى عام ١٩٥٤، أن مصر تتحول من طراز السلطة التقليدية إلى طراز السلطة القانونية، حسب المفهوم الذى وضعه ماكس فيبر، وأن آثار الطراز القديم لا تزال عالقة بها، وأن نوع القيم والمبادئ الأخلاقية السائدة فى بلد ما، هو ما يحدد مستوى سلوك الموظف العام ونوعه(٦). وأن المشكلات الإدارية لكثير من البلاد غير الغربية هى نتيجة للقيم الاجتماعية المغايرة، إذ الحاصل أن التنظيم الحديث للإدارة العامة يتطلب شيوع وضع اجتماعى، يساعد على أن يكون ولاء الموظف للجهة الإدارية التى يعمل بها وللمفاهيم النظرية التى يقوم عليها هذا التنظيم. وقد بنى النظام الحديث للإدارة المصرية على أساس من هذه المفاهيم، ولكن المجتمع المصرى كان لا يزال فى مرحلة الانتقال من النظام الاجتماعى القديم وأدى ذلك إلى أن بقى عالقًا بالجماهير نوع من الولاءات والانتماءات القديمة، المتعلقة بالروابط الشخصية والصلات العائلية والإحساس بالانتماء إلى الجماعة المحلية كالقرية، ومن هذه الجماهير تستمد أجهزة الإدارة رجالها. ونتج عن ذلك

تناقض بين المفهوم الفكرى والاجتماعى الذى تقوم عليه الإدارة الحديثة، من حيث ما تتطلبه من الموظف من التزام بالموقف الموضوعى غير الشخصى، ومن حيث الفصل بين ذاتية الموظف وبين نشاطه العام، ومن حيث النظر إلى المواطنين جميعًا نظرة مجردة تستجيب للأوصاف والمراكز الموضوعية التى تلحق بهم دون أوضاعهم وعلاقاتهم الشخصية. نتج التناقض بين هذا المفهوم الذى عليه الإدارة الحديثة، وبين النظرة الشخصية السائدة التى تتعلق بالروابط الشخصية والانتماءات الأسرية والقروية.

وإن ما يسمى محسوبية أومحاباة مما تشكو الإدارة المصرية منه، ليُعَدُّ من المفاسد بالمفاهيم الأخلاقية التى نتجت عن التطور الاجتماعى فى البلاد الحديثة، ولكنها لا تشكل سلوكًا غير أخلاقى فى غير تلك البلاد، لأنها تصدر عن مفاهيم وقيم اجتماعية متوارثة لا تزال تؤثر فى السلوك الاجتماعى عامة، بسبب من التنظيم الاقتصادى الأسرى القائم، وبسبب من نوع التقاليد الفكرية السائدة، وبحسبان أن المفاهيم الديمقراطية لم تتم بعد إلى الحد الذى يصل إلى تكوين ولاء عام حاكم لدى الموظف للدولة وللجمهور عامة.

وقد عرفت القرون الوسطى فى بلاد الشرق نظمًا إدارية تقوم على الولاءات الشخصية التى تلائم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة وقتها، وتظهر فى بناء التنظيم الإدارى على أساس من العلاقات العائلية والروابط الشخصية، عرفت هذه النظم بالاقتدار وعلو مستوى الكفاية فى العمل، لأنها لاءمت بين التنظيم الإدارى وبين البيئة الاجتماعية القائمة، مما لا يثور معه تباين فى الأخلاقيات التى تسود فى كلا المجالين. وذلك على خلاف الوضع القائم الآن والذى يتجلى فى الخلاف الجوهرى، بين طريقة بناء أجهزة الحكم المركزية على الأساليب غير الشخصية للإدارة الحديثة، وبين طريقة بناء أجهزة الحكم فى القرية بالتنظيم التقليدى الذى يجعل القرية - من خلال نظام العمد - خاضعة للأسر الكبيرة والعلاقات الشخصية مع افتقاد أى من أنواع الرقابة السياسية أو القانونية(7).

أجرى برجر فى فبراير عام ١٩٥٤ بحثًا ميدانيًا عن بعض من الفئات العليا للإدارة المصرية، وهم شاغلو الدرجات الثانية والثالثة والرابعة فى وزارات المالية والتعليم والزراعة والشئون البلدية، وكان عددهم ١٥٠٦ موظفين اختير ٢٤٩

منهم. وكشفت الدراسة عن أن نسبة المولودين فى الريف من أفراد العينة تبلغ ٢٥٪، والباقى ولدوا بالمدن، ونسبة من تربى فى الريف إلى سن العشرين لا تصل إلى ٣٪، والغالبية الباقية أوجب عليها التعليم الانتقال إلى المدن فى سن الحداثة. وظهر أن من ينحدرون لآباء من كبار الملاك تبلغ نسبتهم ٢٣,٦٪، ومن ينحدرون لآباء من الفلاحين تجاوز نسبتهم ١٦٪. ومعنى هذا أن من ينحدرون من أسر ريفية يصلون إلى نحو ٤٠٪ تقريبًا. ولا يكاد يماثل هذه النسبة إلا أبناء الموظفين الذين تشارف نسبتهم ٣٩٪[(٨)]. وهذا أمر طبيعى فى بلد لا تزال الزراعة فيه مصدر الإنتاج الغالب. ويظهر أيضًا أن المولودين بالريف والمنحدرين من أسر ريفية، تزيد نسبتهم بين فئة الأكبر سنا من موظفى العينة (من ٣٦ ـ ٥٠ سنة ويبلغ عددهم نحو نصف العينة تقريبًا) على نسبتهم بين فئة الأصغر سنًا (من ٣١ ـ ٤٥ سنة ويشكلون النصف الآخر من العينة). وتقل بين كبار السن نسبة المنحدرين من آباء موظفين، بينما تزيد نسبة هؤلاء من صغار السن[(٩)]. ويمكن أن يتصور أنه لو أجريت دراسة مماثلة فى العشر الثانية من هذا القرن أو فى العشرينيات لكشفت عن نسبة أكبر من الموظفين ذوى الأصول الريفية.

وظهرت أيضًا اختلافات الانتماءات الاجتماعية للموظفين تفريعًا على عدم وجود طابع غالب لأصولهم الاجتماعية ما دامت نسبة ذوى الأصول الريفية، تشابه نسبة من ينحدرون من آباء موظفين. وهذا لا يجعل الموظفين المصريين جماعة مندمجة يمكن أن تمارس تأثيرا موحدًا على السياسة والمجتمع من خلال الوظيفة الحكومية[(١٠)]. ولا شك فى أن اختلاف الانتماءات الطبقية والاجتماعية بين الموظفين من شأنه أن يجعل الجهاز الإدارى عرضة للتشتت بين القيم المختلفة والمستويات الفكرية والسلوكية المتناقضة، الآخذة من البيئات الاجتماعية المتباينة فى فترة من فترات التغير التاريخى. لذلك فإن ولاءات الأفراد متنوعة، ترتبط بالعائلة أو الأصدقاء أو الإقليم أو الوطن. ولوحظ أن المهنة تشكل نوعًا من الولاء إذ يبلغ من ينتمون إلى جماعات مهنية نحو ٦٧,٨٪ بين فئة الأصغر سنًا ونحو ٦٣,٧٪ من الأكبر سنا[(١١)]. وأن العائلة والقرية والجماعة المحلية ذات تأثير فى تحديد الانتماء.

وقد كان من بين الأسئلة التى وجهت إلى الموظفين، سؤال عما إذا كان من المجدى لمن يريد أن يقضى حاجة من جهة حكومية، أن يلجأ إلى وساطة صديق أو

قريب للموظف لإنجاز طلبه، أم يكفى أن يتبع الطريق الرسمى. فأجاب ٢٢٪ بلزوم الوساطة. فلما وجه سؤال عما إذا كانت صلة القرابة أو الصداقة بين الموظف ورئيسه تمكن الموظف من العمل بالقاهرة بدلا من الأقاليم، أجاب ٧٣٪ بأن الموظف يتوقع من رئيسه أن يجيب طلبه، و٦٠٪ بأن الرئيس سيستجيب لهذا الطلب، و٨١٪ بأن الأقارب والأصدقاء يتوقعون من الرئيس إجابة الطلب. ومن هذا يظهر مدى نفوذ الرباط الشخصى بوصفه قيمة اجتماعية، كما يظهر أنها قيمة متغيرة يعوقها ظهور قيم جديدة لا تجيز هذا الولاء. وأجاب ٨٥٪ بأن الموظف يبدأ عادة بإنجاز ما يطلبه صديقه أو قريبه منه ويفضله فى الأولوية على الآخرين. وبرغم ذلك فإن ٦, ٥٤٪ قرروا أنهم يكرهون فى العمل الحكومى المحسوبية وعدم وجود الرجل المناسب فى المكان المناسب(١٢). وظهر أيضًا أن نسبة من عين بالوساطة والمحسوبية كانت كبيرة بين فئة الأكبر سنًا وأنها قلت بين الفئة الأصغر سنًا، وأن الانتماءات التى توزع ولاء الموظف قد أضيف إليها ولاءات حديثة تتصل بالمهنة أو بالحزب السياسى(١٣).

ومن هذا يظهر ما يعلق بنظام الإدارة الحكومية بمصر من القيم الاجتماعية القديمة. والمشكلة الأساسية أن هذا النظام يصاغ على أسس موضوعية حديثة تتعارض مع أنماط التنظيمات الشخصية القائمة، وتتعارض مع بقاء الولاء مرتبطًا بالأسرة والجماعات المحلية والصغيرة. وهذا هو ما تولدت عنه ظواهر المحسوبية والمحاباة التى جأر بالشكوى منها كل من تكلم عن إصلاح الإدارة الحكومية. ويكاد يستحيل حصر ما كتب عن هذه الظواهر، ويمكن لقارئ أى كتاب أو مقال تعرض لهذا الأمر أن يصادف الكثير عنها. يذكر الدكتور حافظ عفيفى: «يؤثر بعض الموظفين على بعض وتجرى ترقيات استثنائية ظالمة غالبًا عادلة فى القليل، وتعيينات لا مسوغ لها، ولا تتوافر شروط الخدمة فى أصحابها»(١٤). ويكتب محمد على علوبة(١٥) عن المحاباة والانتقام والعقاب: «ولا تزال أوضاعنا الإدارية القديمة كما كانت منذ خمسين سنة أو تزيد..». ويقول حسن الجداوى: «العيب المتفشى هو الوساطة عند التحاق التلميذ بالمدرسة أو تعيين الموظف أو إنجاز أى عمل بأى مصلحة حكومية، كل ذلك يحتاج إلى وساطة قريب أونسيب أو شفيع»(١٦). ويصيح إبراهيم مدكور ومريت غالى: «خرجنا على كل ضابط وأهدرنا كل قاعدة،

وأصبحت الوساطة والمحسوبية دعامتنا، والرشوة ومكاتب التوظيف وسيلتنا، والنسب والقرابة مؤهلاتنا . . (إن) سيول الراجين والمستشفعين تتوارد فى المنزل والمكتب . . فما أن يصل الوزير إلى كرسيه حتى يفتح أبواب وزارته لأهله وذويه وأصهاره والمحسوبين عليه، بل وخدامه وحاشيته . . وفى هذا بلا جدال القضاء المحقق على الكيان الحزبى والنظام السياسى، بل وكل مظاهر الاستقلال والقومية. نعم فى هذا قضاء على الحزبية لأن المحاباة والمحسوبية إنما تبذر بذور الشقاق، وتحمى عوامل الحقد والحسد بين أبناء الأسرة السياسية الواحدة . . »[١٧] .

والخلاصة أن تلك الولاءات الشخصية المرتبطة بالأسرة أو القرية أو غيرها، هى مما يفسد الضبط الموضوعى اللازم لتنظيم جهاز الإدارة الحكومى، من حيث تكوينه ومن حيث طريقة عمله ونوع نشاطه . وما يجب أن يعرض فى هذه الدراسة، هو ما إذا كان ثمة تفرقة دينية فى تكوين الجهاز الحكومى وفى ممارسته لنشاطه، ومدى هذه التفرقة فى ضوء الشواهد المتاحة، وهل ترجع أسبابها إلى ما ترجع إليه أسباب قيام العلاقات الشخصية فى بناء جهاز الإدارة المصرى مما سبقت الإشارة إليه، أم تنفرد بنفسها بوصفها مشكلة قائمة بذاتها، أساسها التمييز الطائفى والدينى .

التكوين السياسى:

ومن جهة ثالثة، يتعين ملاحظة التكوين السياسى للدولة فى ظل دستور عام ١٩٢٣ وأثره فى تكوين الجهاز الحكومى . لقد سبق أن أعيدت صياغة هذا الجهاز منذ الاحتلال البريطانى على أيدى الخديو والإنجليز . يقف الخديو على رأسه ممثلا للسلطة الشرعية، ويعين من يختارهم لمناصبه الكبيرة من بين الذوات ذوى الأصول التركية، ويهيمن الإنجليز على نظامه وعمله وسياسته من خلال موظفين إنجليز، منهم السردار فى الجيش، والمفتش العام والإدارة الأوربية فى الشرطة، والمستشاران المالى والقضائى فى وزارتى المالية والحقانية، وكبار المهندسين فى وزارة الأشغال . وزاد تعيين كبار الموظفين ممن ينتمون إلى كبار الملاك ذوى الأصول المصرية، وبهذا صار الجهاز الحكومى تحت سيطرة الخديو والإنجليز، ويتكون فى مراكزه العليا من الذوات والأعيان . ويشير مورو برجر إلى أن الإنجليز كانوا يسيطرون على الجيش والشرطة والمالية والأشغال، وكان للمصريين نوع سيطرة على التعليم والعدل[١٨] .

فلما أعد دستور سنة ١٩٢٣ ، كانت السلطة التنفيذية من أهم مجالات الصراع بين الملك والأمة فى فرض الهيمنة عليها طبقًا للدستور. والسلطة التنفيذية تتكون من الوزارة التى يفترض أن يشكلها حزب الأغلبية البرلمانية، ومن الجهاز الإدارى. والوزارة تعمل وتنفذ سياستها المؤيدة من البرلمان من خلال الجهاز الإدارى. وبقدر ما يكون لها من سلطان عليه، بقدر ما يكون لها وللبرلمان من القدرة على تنفيذ سياستهما. والوزارة البرلمانية إذا كانت تمثل الحركة الوطنية الديمقراطية، فإن انفرادها بالسيطرة على جهاز الإدارة من شأنه أن يقصى عنه نفوذ الإنجليز والملك. وليست المشكلة «الدستورية» فى نفوذ الإنجليز الذى لا يعتمد على وضع قانونى، إنما يمارس من خلال موظفين إنجليز يمكن من حيث «الشكل» لصاحب السلطة الشرعية أن يخضعهم لإشرافه أو يقصيهم كلية. إنما المشكلة الدستورية هى فى نفوذ الملك بوصفه ذا وجود شرعى داخل المؤسسات الدستورية، وبحسبان أن الإنجليز يعتمدون على سلطته الشرعية هذه فى ضمان بقائهم داخل أجهزة الدولة. فالمشكلة الدستورية تتمثل فى سلطة الملك.

وكان جهد الديمقراطيين فى لجنة الدستور وخارجها، أن يصوغوا سلطات الدولة على نحو يعزل الملك عن أجهزة الإدارة الحكومية، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسيطرة على هذه الأجهزة ونشاطها، سواء فى ذلك الإدارة المدنية أو الجيش أو الشرطة. ونجحوا فى أن يضمِّنوا الدستور حكمًا بأن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه (م٤٨)، وأن توقيعاته فى شئون الدولة لا تنفذ إلا إذا وقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون (م٦٠). وحاولت لجنة الدستور أن تنفذ حكمًا مؤداه أن أوامر الملك لا تعفى الوزراء «وغيرهم من عمال الدولة» من المسئولية، حتى تجرد الملك من القدرة على التحكم فى الجهاز الإدارى من خارج البرلمان، فحذف الملك تلك العبارة وصدر الدستور بدونها. كما حاولت أن تغير سلطة الملك فى تعيين وعزل الضباط بأن تكون «فى حدود القانون»، فحذف الملك تلك العبارة أيضًا التى تجعل سلطته على الجيش مستمدة من البرلمان. واستقام للملك فيما أجراه من تعديلات على مشروع الدستور نوع من وجود تميز عن سلطات الدولة الثلاث، يستطيع به أن ينفذ إلى الجهاز الحكومى وأن يؤثر على السلطات جميعًا من خلاله(١٩).

والحاصل أن السراى (الخديو أو السلطان) كانت صاحبة سهم وافر فى تكوين الجهاز الحكومى القائم واختيار رجاله، وكان الهيكل التشريعى الموجود من قبل الدستور، قوانين ولوائح وأوامر، كان يصل ما بين السراى وبين أقسام هذا الجهاز ومصالحه وهيئاته، فلم يكن جهد الملك من الدستور الجديد أن يكسب سلطة يستهدف بها تغيير هذا الجهاز لصالحه إنما كان يكفيه جهد الاحتفاظ بالوضع الراهن ويكفيه قدر من السلطان يعوق التغيير. وقد استطاع أن يستبقى لنفسه نفوذاً كبيراً، وأن ينازع السلطان الجديد للوزارة ـ البرلمانية، بالنسبة للوظائف العليا وخصوصا فيما يتعلق بالأمن والإدارة كالمحافظين ومديرى الأقاليم، فضلا عن الجيش والمعاهد الدينية. ويمكن هنا ذكر تعليق برجر بأن مصر كانت دائما تحكم بسلطة تنفيذية قوية سواء كانت أجنبية أو وطنية، وأنه حتى فى ظل العمل بدستور سنة ١٩٢٣ لم تعرف حكاما يخضعون تماما للجهاز التشريعى الذى يمثل الناخبين، وأن الملك كان يؤدى دورا ذا تأثير مفسد على الإدارة المصرية[٢٠].

ويضاف إلى ذلك أن التطور السياسى والصراعات السياسية طوال الثلاثين عاما التى عاشها دستور سنة ١٩٢٣، لم تمكن القوى الوطنية الديمقراطية بقيادة الوفد من البقاء فى الحكم فترة تستطيل وتستقر، إلى الحد الذى يمكنها من دعم نفوذها بأجهزة الدولة وإعادة صياغتها على وفق نظرتها وأهدافها. كانت أولى حكومات الوفد فى يناير عام ١٩٢٤ واستمرت نحو عشرة أشهر إلى نوفمبر، ثم تولى الحكم مؤتلفا مع الأحرار الدستوريين من يونية عام ١٩٢٦ إلى يونية عام ١٩٢٨ فى ظل وزارات عدلى يكن ثم عبدالخالق ثروت ثم مصطفى النحاس. ثم تولاه وحده من يناير إلى يونية عام ١٩٣٠، ثم من مايو عام ١٩٣٦ إلى ديسمبر عام ١٩٣٧، ثم من فبراير عام ١٩٤٢ إلى أكتوبر عام ١٩٤٤، ثم كانت آخر حكوماته من يناير عام ١٩٥٠ إلى يناير عام ١٩٥٢، بمعنى أنه خلال ثلاثين سنة تولى الوفد وحده الوزارة مددا تقل عن سبع سنين (٨٣ شهرا تقريبا). يضاف إليها عامان شارك فيهما الأحرار فى الحكم. ومن هذه الفترات مدة لم تزد على عشرة أشهر ومنها مدة لم تزد على ستة. وخلال هذه الأعوام الثلاثين، وقفت الحياة النيابية مدة حكم الأحرار من يونية عام ١٩٢٨ إلى أكتوبر عام ١٩٢٩، وألغى دستور سنة ١٩٢٣ مدة حكم إسماعيل صدقى ولم يعد إلا فى عام ١٩٣٥. ومع فترات العمل بدستور سنة ١٩٢٣ ونفاذه،

وبسبب بهذا النفاذ نفسه واحتدام الصراع السياسى من خلال مؤسساته، اكتسب الجهاز الحكومى أهمية خاصة، لا سيما أجهزة الشرطة والإدارة والأمن، وذلك بقدر تأثير هذه الأجهزة فى عمليات الانتخابات. وشاع استغلال جهاز الإدارة بواسطة الملك وأحزاب الأقليات فى تزييف الانتخابات أو التأثير على الناخبين. فكانت السيطرة على أجهزة الحكومة تكتسب أهمية خاصة من هذه الناحية، بتعيين رجال الملك ومن يواليه فى الوظائف الكبيرة.

ويمكن أن يقدر ضعف ما كان يمكن للوزارات الوفدية أن تصنعه فى إعادة صياغة جهاز الحكومة، بالنظر إلى قصر مدد توليها الوزارة، وإلى ما كان يلابس توليها إياها من مواجهة الكثير من المشكلات السياسية والاقتصادية وعلى رأسها المسألة الوطنية. فضلا عما كان يقوم فى طريقها من عقبات يلقيها فى طريقها الملك ورجاله، والأحزاب المخاصمة لها، ولهم جميعا رجال داخل الحكومة. يضاف إلى ذلك أن فى فترات ابتعاد الوفد عن الحكم، كان الملك وحكومات الأقليات تعمل على التخلص مما يكون الوفد أجراه من إصلاحات، وإجهاض ما عسى أن يكون كسبه من مكاسب دستورية وديمقراطية. وقد ترد الإشارة فى فصل لاحق إلى مثل لذلك بالنسبة لسلطات الملك على المعاهد الدينية. ومثل آخر هو ما كسبه الوفد فى عام ١٩٢٤ من اعتراف الملك بحق الوزارة البرلمانية فى المشاركة فى اختيار موظفى الديوان الملكى، فقد استرد الملك سلطته المنفردة فى هذا الشأن بقانون أصدره فور سقوط حكومة الوفد على عهد زيور فى عام ١٩٢٥. ويلاحظ أنه فى فترات إبعاد الوفد، كان الملك وحكومات الأقليات تعمل على دعم صياغة الهيكل التشريعى بما يربط أجهزة الحكومة بالسراى بما تسنه من قوانين، كقانون تعيين المديرين الصادر فى عام ١٩٣٠. ومما له دلالة هنا أن بعضا من القوانين واللوائح المنظمة لشئون الموظفين كانت عتيقة ترجع إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، أى إلى وقت لم يعرف النظام السياسى فيه سلطة دستورية مقيدة.

وقد ترتب على حدة الصراعات السياسية، وتداول الأطراف المتخاصمة للحكم، أن صار جهاز الحكومة من حيث تشكيله وبنائه، مجالا من مجالات الصراع السياسى وسلاحا بين الأحزاب المتصارعة. وانعكس ذلك فى حركات التعيينات والفصل التى يجريها كل حزب عند تولى الوزارة. وأدى هذا إلى عدم

وجود نظم قوية مستقرة تنظم شئون الموظفين تعيينا وترقية وعقابا، وتنظم الاختصاصات وأنواع النشاط. ولم تعرف نظاما موحدا كاملا للتوظيف على مستوى الوزارات والمصالح كلها ويخضعه لقواعد أكثر انضباطا إلا فى عام ١٩٥١ (القانون ٢١٠). وحتى هذا القانون لم يكسب الجهاز الحكومى فى ظله حظا سعيدا من الضبط والرشد. وتمثل ذلك أيضا فى حرص الوزارات المختلفة على أن تبقى سلطات التوظيف فى كل وزارة بيد الوزير نفسه، ما دام أن رغبة الحزب الحاكم فى تعديل الجهاز الحكومى لصالحه لن تتحقق إلا من خلال سلطة الوزير. ومن المعروف أن الوضع الأمثل للجهاز الإدارى فى ظل النظام الدستورى الحزبى، هو ما يكفل لهذا الجهاز أوضاعا مستمرة ثابتة لا تتأتى إلا بإبعاد تلك السلطات عن الوزارات المتغيرة. فكان الوضع القائم مما يفقد جهاز الإدارة الضمان والاستقرار الكامل للعمل المنتج المتتابع ويفقده صفة الضبط اللازمة لحسن الأداء. ويذكر لاسكى أن الإدارة الحكومية فى كل من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة، كانت تعانى الكثير من الاضطراب قبل أن تترك سلطة التوظيف لكبار الموظفين[٢١]. كما أشار محمد على علوبة إلى هذه المشكلة وما ترتب عليها من تفش للمحسوبية والاستغلال[٢٢]، ووصفها برجر بقوله إن الوظائف صارت غنائم للمنتصر السياسى[٢٣].

وخلاصة ذلك كله، أن مشكلات تكوين الجهاز الإدارى الحكومى فى مصر، كانت متشابكة ومتعددة، ترجع إلى التطور الحضارى، وإلى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وإلى التنظيم السياسى وطبيعة تكوين السلطة فى مصر، فى ضوء الصراعات السياسية التى مورست على هذا الجهاز بعد العمل بدستور سنة ١٩٢٣. وفى هذا الإطار العام، يمكن فحص الجهاز الحكومى المصرى، لمعرفة مدى ما مورس فيه من تفرقة طائفية، وصلة ذلك بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والتنظيمية المحيطة.

وما يجب التحفظ بشأنه فى البداية، أن الوضع الأمثل لمثل هذه الدراسة، أن تبدأ بالإحصاء وأن تعتمد عليه. وهذا أمر لم يتيسر استخراجه إلا بالنسبة للمراكز الرئيسية كالوزارة ورئاسة الديوان الملكى.

والأمر الثانى هو فحص الهيكل التشريعى لمعرفة ما إذا كان القانون المصرى يقيم تفرقة دينية تتعلق بتكوين الجهاز الحكومى أو بممارسته لعمله. وفى هذا الأمر يمكن الجزم بأن القانون المصرى خلو من أى قاعدة شرعية للتفرقة الدينية، ولا يلحظ أن قانونا ما قد شرط شرطا يتعلق بالديانة لتولى وظيفة أو للحصول على خدمة. تستثنى من ذلك بالضرورة المعاهد الدينية. ويستثنى من ذلك بغير لزوم قانون الوصاية على العرش الذى أصدره الملك فؤاد فور إعلان استقلال مصر فى عام ١٩٢٢، إذ شرط أن يكون الوصى على الملك القاصر مسلم الديانة. وفيما عدا ذلك، فإن كل ما يثور بشأن التفرقة الدينية فى هذا الشأن يتعلق بعرف غير مكتوب.

والأمر الثالث أنه لم يكن من المتيسر التتبع الشامل لتفاصيل الأحداث الجارية اليومية على مدى عشرات السنين للتنقيب ولحصر ما أعلن بالصحافة أو غيرها من المنابر عن التفرقة. لذلك، فقد لزم اختيار فترات تاريخية محددة، تختار من سياق الزمن حسب أى من الدلالات أو الظروف السياسية والاجتماعية، التى يثور فى إطارها الظن بأن أمر التفرقة الدينية قد أثير. ومنها مثلا فترة إعداد الدستور وبداية العمل به والفترات التالية لسقوط حكومة استبدادية لالتقاط شواهد التفرقة مما كان ينشر بعد سقوطها من مظالم أجرتها، مثل فترتى عامى ١٩٣٠ و١٩٣٤ التاليتين لحكومتى محمد محمود وإسماعيل صدقى، وفترة المعاهدة وإلغاء الامتيازات فى عامى ١٩٣٦ و١٩٣٧. وذلك فضلا عن فترة عام ١٩٢٨ التى يعلم أن أمر التفرقة قد أثير فيها على نحو صريح. وفى هذه الفترات يمكن تتبع المسألة عن صحيفة «مصر» القبطية بالذات، بحسبانها أكثر المنابر حساسية لهذا الأمر وأكثرها إطنابا فيه، وتنقيبا عن أى مما عساه أن يحمل وجها من وجوه التفرقة الدينية ولو عن طريق غير مباشر.

الـــوزارات:

وأول ما يلاحظ أن الديوان الملكى، وهو المؤسسة السياسية للقصر، لم يعرف رئيسا غير مسلم قط، ولا عرف من كبار رجاله موظفا غير مسلم، وإن عرف موظفين مسيحيين أو يهودا كجاك تاجر فى بعض الأحيان. كما عرف القصر فى

غير الديوان الملكى موظفين أجانب، وخصوصا من الإيطاليين الذين نشأ الملك فؤاد فى بلدهم.

أما بالنسبة للوزارة، فقد شملت أول وزارة ألفها الوفد برئاسة سعد زغلول فى عام ١٩٢٤، شملت تسعة وزراء غير الرئيس منهم قبطيان هما واصف بطرس غالى للخارجية ومرقص حنا للأشغال. ثم تلتها وزارة أحمد زيور الملكية بالعدد ذاته، وفيها فوزى المطيعى للمواصلات ويوسف أصلان قطاوى للمالية (وكان ذا علاقة شخصية وثيقة بالملك ورئيسا للطائفة اليهودية وعضوا بمجلس الشيوخ، وكانت زوجته وصيفة شرف للملكة نازلى)(٢٤). وعدلت وزارة زيور فى مارس عام ١٩٢٥، فنقل قطاوى إلى المواصلات وعين توفيق دوس للزراعة وخرج المطيعى. ثم جاءت وزارة عدلى يكن الائتلافية وفيها من القبط مرقص حنا وحده وزيرا للمالية، ثم نقل مرقص حنا للخارجية فى وزارة عبدالخالق ثروت، ثم تلتها وزارة مصطفى النحاس الائتلافية وفيها من القبط واصف بطرس غالى للخارجية ومكرم عبيد للمواصلات. ثم أتت وزارة الأحرار الدستوريين برياسة محمد محمود وفيها من القبط نخلة المطيعى وحده للزراعة، ثم أعقبتها وزارة عدلى يكن الانتقالية فى أكتوبر عام ١٩٢٨ وفيها سميكة وحده للزراعة، ثم أعقبتها وزارة النحاس وفيها واصف بطرس غالى للخارجية ومكرم عبيد للمالية. ثم وزارة إسماعيل صدقى وفيها من القبط توفيق دوس فقط للمواصلات، وقد عدلت فخرج منها دوس ودخلها نخلة المطيعى للخارجية، وأعقبتها وزارة عبدالفتاح يحيى فيها صليب سامى وحده للحربية، ثم وزارة توفيق نسيم وفيها كامل بطرس لوزارتى الخارجية والزراعة (كان مجموع وزرائها سبعة والرئيس)، ثم وزارة على ماهر وفيها صادق وهبة للزراعة.

ثم تولى الوفد الوزارة فى مايو عام ١٩٣٦ وفيها واصف بطرس غالى للخارجية ومكرم عبيد للمالية، وأعقبتها وزارة محمد محمود فى ائتلاف بين الأحرار والسعديين المنشقين عن الوفد، وفيها مراد وهبة للزراعة، ثم نقل للتجارة والصناعة (كان مجموع الوزراء ١٥ ثم خفضوا إلى ١٢ فضلا عن الرئيس). ثم وزارة على ماهر وفيها سابا حبشى للتجارة والصناعة (١٣ وزيرا

ورئيسا). ثم وزارتا حسن صبرى وحسين سرى على التعاقب وفيهما صليب سامى للتموين ثم للتجارة والصناعة ثم للخارجية (١٥ وزيرا ثم ١١ وزيرا ثم ١٤ وزيرا فضلا عن الرئيس).

ثم تولى النحاس وزارته الوفدية فى فبراير عام ١٩٤٢ وفيها مكرم عبيد للمالية وكامل صدقى للتجارة والصناعة. فلما انفصل مكرم عبيد عن الوفد فى السنة نفسها تولى كامل صدقى المالية ثم استقال فى يونية عام ١٩٤٣، وخلفه حنا فهمى ويصا وزيراً للوقاية (عدد الوزراء ١٠ ثم صاروا ١٣ وزيرا والرئيس). ثم جاءت وزارة أحمد ماهر ثم محمود فهمى النقراشى من السعديين والأحرار وحزب الكتلة الذى أنشأه مكرم عبيد والحزب الوطنى، وفيها مكرم عبيد للمالية وراغب حنا للتجارة والصناعة (١٢ وزيرا ثم ١٤ ثم ١٣ خلاف الرئيس). ثم وزارة إسماعيل صدقى وفيها سابا حبشى لوزارتى التجارة والصناعة والتموين. ثم وزارة النقراشى الثانية ثم وزارة إبراهيم عبدالهادى، وفى كل منهما نجيب إسكندر للصحة (كانت ١١ وزيرا ثم ١٥ وزيرا للرئيس). ثم جاءت وزارة حسين سرى الائتلافية، وفيها نجيب إسكندر للصحة (١٨ وزيراً عدا الرئيس)، ثم وزارته المحايدة وفيها صليب سامى.

وكان فى وزارة الوفد الأخيرة التى تولت فى يناير عام ١٩٥٠، إبراهيم فرج وزيرا للشئون البلدية والقروية (١٧ وزيرا غير الرئيس)، وكان يتولى الخارجية بالنيابة عند سفر وزيرها محمد صلاح الدين. ثم أعقبتها وزارة على ماهر فى يناير عام ١٩٥٢ وفيها صليب سامى للزراعة، ثم وزارة أحمد نجيب الهلالى وفيها وزيران قبطيان لثلاث وزارات هما صليب سامى لوزارتى التجارة والصناعة والتموين وإبراهيم نجيب للأشغال.

من هذا الاستقراء السريع لعدد الأقباط وللوزارات التى تقلدوها مدة العمل بدستور عام ١٩٢٣، يظهر بشكل عام أن وجد وزيران قبطيان فى نحو ١٢ وزارة من مجموع يصل إلى ٣٤ تشكيلا وزاريا متعاقبا. وإذ تُعَدّ وزارات الداخلية والخارجية والمالية والحربية هى وزارات السيادة أو الوزارات السياسية، فقد تولى الوزراء القبط كثيرا كلا من الخارجية والمالية، وتولوا الحربية مرة واحدة فى عهد

عبدالفتاح يحيى. ويلاحظ بشكل عام أيضا أن عدد الوزراء القبط منسوبا إلى مجموع الوزراء قد قل منذ نهاية الثلاثينيات، وغلب لون الوزارات الفنية على ما يشغلون دون وزارات السيادة. كما يصعب إدراك أن نسبة ثابتة كانت تلتزم، وإن ظهر أنه اطرد وجود قبطى على الأقل بكل تشكيل وزارى بغير استثناء.

وبالنسبة للوفد لا يظهر أنه كان يراعى نسبة ما، وقد جرى فى غالب وزاراته على تعيين اثنين (من مجموع ٩ أو ١٠ وزراء)، ويذكر أن سعد زغلول علق على اختياره قبطيين فى وزارته سنة ١٩٢٤، بأنه ليس ثمة تمثيل نسبى للأقباط لأن الكل مصريون، ولأن رصاص الإنجليز لم يلتزم نسبة من النسب فيما أسقط من شهداء الثورة، ولا التزمت نسبة ما فيمن نفى أو اعتقل من رجال الوفد. كما يلحظ أن الوزراء القبط فى حكومات الوفد كثيرا ما تولوا من وزارات السيادة المالية والخارجية.

أما بالنسبة للوزارات الملكية أو وزارات أحزاب الأقلية، فقد غلب على كل تشكيل منها أن يشمل قبطيا واحدا مع زيادة عدد الوزراء (بلغ أحيانا ١٥ وزيرا)، بما ينقص نسبة هذا القبطى الواحد. على أنه لا يصح افتراض أن هذه الغلبة كانت قاعدة تلتزم، فقد شملت وزارة زيور قبطيا ويهوديا (اثنين غير مسلمين)، وشملت وزارة نسيم فى عام ١٩٣٤ قبطيا لوزارتين إحداهما الخارجية، ووزارتا أحمد ماهر والنقراشى وزيرين قبطيين، ووزارة صدقى عام ١٩٤٦ قبطيا لوزارتين، ووزارة الهلالى فى عام ١٩٥٢ قبطيين لثلاث وزارات.

أما الوزارات التى كان القبط يشغلونها فى وزارات الملك والأقليات الحزبية، فقد غلب عليها أيضا طابع كونها وزارات فنية غير سياسية، وإن كان ذلك لا يشكل قاعدة ملتزمة، إذ تولى يهودى (غير مسلم) المالية فى عهد زيور، وتولى الحربية قبطى فى عهد عبدالفتاح يحيى، وتولى الخارجية والمالية أحيانا أقباط فى عهود نسيم وأحمد ماهر والنقراشى وغيرهم. ويذكر هنا ما قاله القمص سرجيوس فى مجلة «المنارة المصرية» من أنه كان يحتفظ للقبطى دائما بوزارة الزراعة أيا كان مؤهله وخبرته[٢٥]، فإن هذا القول يصدق فى حدود الغالب من تشكيلات الوزارات غير الوفدية، ولا يصدق على جميع الوزارات ولا على كل الوزارات غير الوفدية.

وثمة ملاحظات عامة أخرى، هى أن قبطيا لم يتول واحدة من وزارات ثلاث قط، هى الداخلية (الأمن) والحقانية والمعارف. وثمة أسباب كانت تذكر لتسويغ هذا الأمر: فإن وزير المعارف ذو اتصال بالمعاهد الدينية، ووزارة الحقانية تشرف على القضاء الشرعى، وقيل إنه لا يسوغ أن يتولى أى الوزارتين قبطى لاتصالهما بوجه من وجوه الدين الإسلامى. وقد انتقد القمص سرجيوس هذا الموقف قائلا إنه ليس لمسلم أن يخشى سيطرة من قبطى على وزارة من هذه الوزارات، وإلا لبودل من القبطى بشعور الخشية نفسه[٢٦]. والحاصل أنه بالنسبة للتعليم والعدل، كان من مصادر تلك التفرقة ما أسفر عنه التطور التاريخى منذ القرن التاسع عشر، من قيام الازدواج بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة فى كل من مجالى التعليم والقضاء. فبقيت مؤسسات التعليم الدينى قائمة جنبا إلى جنب مع مؤسسات التعليم الحديث، وبقى القضاء الشرعى إلى جانب القضاء المدنى الحديث، وإن اقتصر القضاء الشرعى على مسائل الأحوال الشخصية والأوقاف. ومما يظهر من محاضر جلسات لجنة الدستور فى عام ١٩٢٢، أن وجود القضاء الشرعى للمسلمين والمجالس الملية لغير المسلمين، كان من الأمور التى كانوا يرجون زوالها فى المستقبل توحيدا لجهات القضاء، وكانت اللجنة على بينة من هذا الهدف ومن أن تكون نصوص الدستور مصوغة على نحو يسمح بتوحيد القضاء فى المستقبل.

وبالنسبة للتعليم الدينى، فقد سبقت الإشارة فى فصل سابق إلى ما قام من صراع سياسى حوله. وكان فى هذا الازدواج ما يعنى أن بعضا من مؤسسات الدولة الحديثة لا يزال يقوم على أساس دينى، ويترتب على ذلك قيام نوع من التمييز الدينى بالنسبة للجهات المشرفة على تلك المؤسسات. ومما أكد بقاء هذا الموقف تحول مطلب إصلاح الأزهر من التجديد الفكرى إلى المطالبة بالوظائف، ومحاولات إغلاق بعض مجالات التوظيف على خريجى المعاهد الدينية كسبا لتأييدهم السياسى للملك. وكان أهم مجالات التوظيف لهؤلاء هو القضاء الشرعى وتعليم اللغة العربية، واندعم بذلك بقاء نوع من مؤسسات الدولة ذى صلة بالدين فى مجالى التعليم والقضاء، ولم يكن إلغاء القضاء الشرعى إلا فى عام ١٩٥٥ بعد سقوط الملكية.

وفضلا عن ذلك، فالظاهر أن كان المعلمون الأقباط فى مدارس الحكومة لا يرقون إلى وظائف نظار المدارس، وكان هذا فى العشرينيات والثلاثينيات تراجعا عن التقليد الذى وضعه سعد زغلول إبان توليه وزارة المعارف فى عام ١٩٠٧ من عدم التفرقة بين المسلمين والقبط فى تولى النظارة[٢٧]. وقد طالب سلامة موسى بأن يلغى هذا التمييز الذى يجعل قدامى المدرسين من الأقباط مرءوسين لنظار من تلامذتهم لا لسبب إلا سبب الدين[٢٨]. وفى مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج (من كبار رجال الوفد، وكان وثيق الصلة بمصطفى النحاس) فى مايو عام ١٩٧١، ذكر أن كان ثمة تقليد غير مكتوب بالتزام نسبة ما من الأقباط فى ترقيات رجال القضاء إلى المناصب الرئيسية كرؤساء محاكم الاستئناف ورؤساء المحاكم الابتدائية، ولم تكن تراعى نسبة ما فى التعيينات الأولية، وأن النحاس فى عام ١٩٥١ خلال وزارة الوفد الأخيرة عين أول رئيس قبطى لمحكمة الاستئناف وهو رياض رزق الله. وقد عرف من قبل تدخل الملك فى تعيينات وترقيات رجال القضاء. وفى عام ١٩٢٧ اختلف الملك مع الوزارة حول تعيين عضو بالمحكمة العليا الشرعية كان إماما للملك، ورفض الملك إصدار مراسيم التعيينات بغير هذا العضو. وتآزر الوفديون والأحرار ضد الملك فى ذلك، ووصل الأمر إلى حد الصدام، وإلى اتهام محمود عزمى بالعيب فى الذات الملكية لمقال كتبه بصحيفة السياسة ضد رغبات الملك، وحكم عليه بالحبس ستة أشهر مع وقف التنفيذ[٢٩].

أما بالنسبة لوزارتى الداخلية والحربية، فيلاحظ أن هاتين الوزارتين مما كان الملك والإنجليز يتمتعان فيهما بنفوذ خاص. وقد سبقت الإشارة إلى ما استطاع الملك أن يحفظه لنفسه بالدستور من سلطة تعيين ضباط الجيش وعزلهم بوصفه القائد الأعلى له (مادة ٤٦). والمديرون والمحافظون بوزارة الداخلية لهم سلطات واسعة فى أقاليمهم، وهم رءوس الجهاز التنفيذى فى كل إقليم، يشرفون على موظفى الأقاليم وعلى الشرطة والعمد والمشايخ، ويسألون عن الأمن وتنفيذ القوانين وممارسة أعمال الضبط، من حيث الإشراف على تراخيص المهن والصنائع وممارسة الأعمال المنظمة بالقوانين واللوائح. وبقيت سلطات المديرين والمحافظين محددة

بأوامر عالية صدرت من الخديو فى ٣١ من ديسمبر عام ١٨٨٣ و١٣ من أغسطس عام ١٨٨٨. وعندما تولى الوفد الوزارة فى عام ١٩٢٤، حاول إقصاء بعض المديرين المناوئين له، فأقام خصومه الدنيا وأقعدوها هجوما على ما أسموه بطغيان الأغلبية البرلمانية وديكتاتوريتها. وفور سقوط وزارة الوفد، أصدر الملك فى عهد زيور مرسوم ٨ من فبراير عام ١٩٢٥، الذى يوجب إشراك الملك مع وزير الداخلية ومجلس الوزارة فى تعيين هؤلاء. ثم أصدر فى عهد صدقى عام ١٩٣٠ مرسوما آخر يوجب إشراك الملك أيضا فى عزلهم، وكانت هذه السلطة ينفرد بها مجلس الوزراء. ويذكر الدكتور عثمان خليل عثمان أن كان تعيين المدير أو المحافظ مما لا يشترط فيه أقدمية أو كفاية أو مؤهلات ما، ولا يشترط إلا أن يكون مصريا، وأنه بعد عام ١٩٢٢ «زج بهم فى معمعان السياسة وحومة الحزبية، فتقلب بعضهم بتقلب الوزارات وكان بقاؤه رهنا ببقاء الوزارة..»[٣٠].

وقد أثير كثيرا أن ثمة نوعا من التفرقة الدينية يلاحظ فى تعيينات الوظائف العليا فى مجالى الجيش والشرطة والإدارة. وإذا كان قد صعب الاهتداء إلى حصر يتعلق بهذا الأمر، فيكاد يكون من المعروف وقتها أن وظائف ضباط الجيش وإن لم تحظر تعيين الأقباط، فقد كانت تضيق من دونهم، ويزداد الضيق فى الوظائف الرئيسية. وكانت الصحف القبطية تشير إلى وجود التفرقة فى مجال وظائف الداخلية، منها مثلا أن لم يقبل طالب قبطى فى مدرسة البوليس والإدارة فى العام الدراسى ١٩٣٤ ـ ١٩٣٥، وكان جملة الطلبة المقبولين عامها أربعين، وقبل بعض القبط فى مدرسة الكونستبلات (ضباط الصف)، وأرجعت صحيفة مصر السبب إلى المحسوبية والمحاباة من جانب، وإلى «التقاليد الرجعية» من جانب آخر، وقالت: «.. أليست لهم (الطلبة القبط) حقوق بلادهم وكفاءة علمية وذاتية وقوة بدنية كإخوانهم، أم أن هؤلاء الأخوان أصبحوا اليوم سادة ونحن عبيد، لهم مدرسة الضباط ولنا مدرسة الكونستبلات..»[٣١]. ومنها ما ذكرته «مصر» و«المنارة المصرية» من أنه لم يعد يوجد قبطى يشغل وظيفة حكمدار فى البوليس أو مدير أو وكيل لمديرية برغم أنه وجد حكمدار قبطى لمديرية جرجا ومفتش قبطى قبل ذلك بأعوام[٣٢].

وفى مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج (مايو عام ١٩٧١)، ذكر أن مراعاة العنصر الدينى فى الوظائف الكبيرة بوزارة الداخلية، كان يشمل وظائف المديرين ووكلاء المديريات ومأمورى المراكز ومأمورى الضبط بشكل عام. وأن هذا التقليد قديم جاء به الاحتلال البريطانى منذ عام ١٨٨٢. وكانت الحجة التى تقال سببا لذلك أن مأمور المركز يحضر المجلس الحسبى ذا الولاية على شئون القصر من المسلمين، وهذا من مسائل الأحوال الشخصية التى تطبق فيها الشريعة الإسلامية. وقد حاول النحاس فى وزارة الوفد سنة ١٩٤٢ أن يخفف من هذا التقليد، وابتدع حلا وسطا يمكن من إلغائه تدريجيا، وهو إنشاء وظائف لمعاونى الإدارة تماثل فى السلم الوظيفى درجات مأمورى الأقسام ووكلاء المديريات، حتى لا يضار قبطى من فوات ترقيته بسبب من هذا التقليد، ويسهل بعد ذلك الامتزاج. وأنشأ أربعين وظيفة من هذا النوع شغل منها أقباط يستحقون الترقية ٣٢ موظفا. كما عين إبراهيم فرج ذاته مديرا عاما بوزارة الداخلية، وأضاف إلى عمله إدارة التفتيش بهذه الوزارة، وذكر أن لم تكن ثمة نسبة تلتزم فى تعيينات الوظائف الإدارية والكتابية.

ويلاحظ بشكل عام، أنه خلال الثلاثينيات نمت التفرقة فى تعيينات الوظائف العليا عامة. كانت الثلاثينيات عامة تشكل موجة حصار للقوى الديمقراطية. وخلال أربعة عشر عاما من منتصف عام ١٩٢٨ حتى أوائل عام ١٩٤٢، لم يتول الوفد الحكم إلا مرتين، لم تبلغ أولاهما ستة أشهر، وبلغت الثانية عشرين شهرا. وقضت مصر باقى المدة تحكمها وزارات الملك كوزارة صدقى أو وزارات تحالف الأحرار والسعديين. وائتلف الملك مع الأحرار والسعديين فى محاولة لضرب الوفد وتصفيته، وراودت الملك أطماع الخلافة الإسلامية من جديد، ورفع سلاح الدين ضد الوفد مما سترد الإشارة له فيما بعد. ومن الطبيعى لمن يرفعون سلاح الدين فى معاركهم السياسية أن يمارسوا مقولاتهم، لذلك لوحظ تضييق وتدقيق فى تولى الأقباط مناصب وكالات الوزارات ومديرى المصالح. على أن ما تجدر ملاحظته أيضا أن الملك وإن اتبع سياسة التفرقة ضد الأقباط، فقد كان خاصة رجاله من موظفى السراى فى غير الديوان الملكى من الأجانب المسيحيين، وخصوصا من الإيطاليين. فلم يكن فى سياسته يصدر عن كراهة القبط بقدر ما كان يصدر عن كراهة الوفد، محاولا استغلال الإسلام ضد الجامعة الوطنية التى يقوم الوفد عليها.

وتذكر صحيفة مصر أن المساواة لم تراع «خصوصا فى الوزارات التى سبقت الوزارة الوفدية، أى فى السنوات العشر الماضية» السابقة على عام ١٩٣٧، وأن بعضا من المعلمين والقضاة القبط يتخطون فى الترقيات، وأنه قبل ذلك بعشر سنين أو عشرين كان من القبط من يتولى المناصب الكبيرة، كصادق حنين وكيل وزارة المالية فى عام ١٩٢٤ وقلينى فهمى مدير الأموال غير المقررة، وكوكيل مصلحة البريد ومدير مصلحة التجارة(٣٣). كما لاحظت الصحيفة سياسة التفرقة فى مسلك بعض من كبار الموظفين الموالين للسراى أو للأقليات الحزبية، مثل عبدالفتاح صبرى وكيل المعارف فى أواخر العشرينيات، وعبدالهادى محمد مدير الأموال المقررة، وأحمد عبدالوهاب وكيل المالية.

على أنه فى مقابل هذه الصورة، فإن صحيفة «مصر» ذات الحساسية الشديدة بالنسبة للتفرقة، قد ذكرت فى عام ١٩٢٨ أن ما تثيره عن «اضطهاد القبط» لا تقصد به الموظفين كافة فى سائر المصالح ولا جميع المواطنين المسلمين، ولا جميع موظفى وزارة المالية ولا جميع موظفى إدارة الأموال المقررة (التى كانت الصحيفة تتكلم عن اضطهاد فيها وقع للقبط). وذكرت أن وزارة الأشغال مثلا، وهى من أكبر الوزارات بفروعها ومصالحها المتعددة، تسير فى أعمالها وفى تعيين الموظفين وترقيتهم على نظم ثابتة تحترم فيها الكفايات «مع العدالة والنزاهة والمساواة وليس للسياسة العنصرية فيها من سبيل» ولا يلتفت إلى دين الموظف مسلما كان أو قبطيا(٣٤).

وقد لاحظ مورو برجر فى دراسته السابقة الذكر (١٩٥٤)، أن عدد أفراد العينة التى درسها يبلغ ٢٤٩ موظفا، ظهر فيهم ٣٠ موظفا من القبط، وذكر أن هذا يفوق نسبة القبط العددية، وأن نسبتهم بين موظفى العينة فى وزارة المالية تبلغ ٩,١٥٪، وفى وزارة الشئون البلدية ٤,١٥٪ وفى وزار التعليم ٢,٦٪، وفى وزارة الزراعة ٧,٧٪. وأن هذه النسب واحدة فى فئة الأكبر سنا (من ٤٦ - ٦٠ سنة) وفئة الأصغر سنا (من ٣١ - ٤٥). وذكر أن الاختلافات الدينية ضعيفة التأثير بين كبار الموظفين. وقال إن فقدان أهمية التمييز بين موظفى العينة على أساس الدين، يؤكد ما انتهت إليه دراسة أخرى أجراها تيرى بروثو وليفون ميليكيان عن الأثر النسبى للدين والوطنية فى الشرق الأدنى. ولاحظ أن موظفا واحدا هو من وافق على وجوب

ملاحظة العنصر الدينى فى تعيينات الموظفين، وسوَّغ ذلك بخشيته أن تسيطر الأقلية على الأغلبية، وعلق المؤلف على هذا القول: «قليلون جدا من المستجوبين من عبروا عن مثل هذا الرأى». ثم خلص إلى أن «الاختلافات الدينية لا تشكل خلافا كبيرا بين المستجوبين، وأن المسلمين والمسيحيين الأقباط لا يختلفون كثيرا فى معظم الحالات»[٣٥].

الموظفون بعد الاستقلال:

بعد إعلان تصريح ٢٨ من فبراير باستقلال مصر، وبعد إعلان الدستور، كان من المقرر أن تستغنى الحكومة المصرية عن عدد كبير من الموظفين الإنجليز والأجانب عامة، وأن تحل محلهم مصريين. وكان عدد الموظفين الأجانب يبلغ ١٠٥١ موظفا[٣٦]. ووضعت وزارة يحيى إبراهيم فى عام ١٩٢٣ قانونا لتعويضات هؤلاء الموظفين، صيغ فى شكل اتفاق بين حكومتى مصر وبريطانيا ليصعب العدول عنه مستقبلا. وتضمن تخييرا للموظفين الأجانب بين طلب الاستقالة قبل آخر أكتوبر عام ١٩٢٣ (على أن تنفذ فى أول إبريل عام ١٩٢٤) وبين البقاء فى الخدمة حتى أول إبريل عام ١٩٢٧، وأن يمنح الخارجون منهم تعويضات ومعاشات بالغ القانون فى تقديرها مما أثار استياء الرأى العام، ومما أثار حملات النقد الشديد فى الصحافة على هذا التفريط المالى من جانب حكومة يحيى إبراهيم. وشجعت هذه التعويضات الكبيرة على استقالة الكثيرين، بلغ عددهم أولاً ٧٤٠ موظفًا، ثم زاد ١٣٤ موظفًا فى عام ١٩٢٥، فبقى منهم ١٧١ فقط[٣٧]. ولكن بعضا من كبار الموظفين الإنجليز الذين رغبوا فى الاستقالة تمتعًا بمزايا التعويض، أعادتهم حكومة زيور إلى الخدمة بعقود جديدة، إما للاستمرار فى عملهم السابق ذاته، وإما فى عمل آخر أكثر فائدة وملاءمة لهم، وكان من هؤلاء مستر توتنهام وكيل وزارة الأشغال، الذى عين بعد استقالته مفتشا لمكتب مشتريات الحكومة المصرية بلندن، وارتفع راتبه من جراء ذلك من ١٦٠٠ إلى ٢٣٠٠ جنيه[٣٨]. ولوحظ أن كثيرا من طالبى الاستقالة عاد فطلب إرجاء اعتزاله العمل إلى ما بعد ابريل عام ١٩٢٤، ليكون له حق فى المعاش فضلا عن التعويضات[٣٩].

وترتب على ذلك كله، أنه لما جاءت حكومة الائتلاف الوفدى الدستورى فى عام ١٩٢٦، كان هذا الأمر من أهم ما شغلها. وفى فبراير عام ١٩٢٧ قدم استجواب للحكومة بشأن سياستها بالنسبة للموظفين الأجانب، فأعلنت الحكومة أن سياستها إخراج كل من يمكن استبدال مصرى به، فلا يبقى من الأجانب إلا من تقتضى الضرورة بقاءه لعدم وجود خبرة مصرية تحل محله. وأعلنت أنها بصدد إعداد قانون ينظم استخدام الموظفين الأجانب، ويحاط هذا الأمر بالضمانات الكافلة لحسن اختيارهم، وأن من سيبقى منهم فى الخدمة سيعامل كشأن الموظف المصرى من حيث الخضوع لسلطة رؤسائه المصريين. فأبدى مجلس النواب رغبته فى سرعة إنجاز هذه الأمور. وشرعت الحكومة فعلا فى تحديد من تقرر الاستغناء عنهم أو استبقاءهم من كشوف أسماء الموظفين الأجانب التى تلقتها سكرتارية مجلس الوزراء من الوزارات والمصالح المختلفة(٤٠).

وأثار هذا الأمر أعظم السخط من جانب هؤلاء الموظفين، ومن جانب المندوب السامى الذى كان وجود الموظفين البريطانيين فى جهاز الدولة من ركائز نفوذه وتحكمه فى الإدارة الحكومية وتوجيه سياستها وتشكيل هياكلها. وعرف وقتها هجوم الصحف البريطانية على مسلك الحكومة والبرلمان، ووصفه بأنه من الحملات الطائشة(٤١). وبهذا يلحظ أن مسألة إخراج الموظفين الأجانب قد ثارت بشكل خاص فى تاريخين، فى عام ١٩٢٤ وفى عام ١٩٢٧.

ومن جهة أخرى، فإنه منذ عام ١٩٢٣ ظهرت مسألة أخرى تتعلق بالموظفين، هى مسألة تضخم عددهم وزيادة الوظائف إلى حد لا يسوغه حجم العمل فى مصالح الحكومة وإداراتها، وإلى حد يمثل إرهاقًا للميزانية وعبئًا على وارداتها. فكانت مرتبات الموظفين تلتهم ما يقارب ٤٠٪ من نفقات الميزانية العامة. وظهر وقتها مطلب أثير دائمًا، وهو الاقتصاد فى الموظفين وفى نفقاتهم، ليوجه المال المقتصد إلى مشروعات الإصلاح التى تتطلبها شئون البلاد، وظهر التفكير فى أن يشمل الاقتصاد فى النفقات إلغاء الزائد من الوظائف، فضلا عن الاقتصاد فى نفقات المكاتب كالسيارات ونحوها(٤٢). واستمر المطلب مطروحًا منذ عام ١٩٢٣ يتراوح بين الصعود والهبوط، حتى قررت حكومة الائتلاف فى عام ١٩٢٧ تشكيل لجنة لبحث أساليب الوفر فى الوظائف، بإلغاء ما يحسن إلغاؤه وتوزيع فائض

الموظفين على ماتحتاج إليهم من الجهات الحكومية. فكانت مسألة إحلال المصريين محل الأجانب، ومسألة الوفر مما أثار اهتمام الموظفين جميعًا، ومما أثار حذرهم بالنظر إلى حداثة التنظيم الإدارى الحكومى وضعف النظم الموضوعية وتأثير العلاقات الشخصية فى أوضاع الموظفين، وبالنظر إلى الصراع السياسى بين الملك والأحزاب ورغبة كل منهم فى دعم نفوذه داخل أجهزة الدولة، وبالنظر إلى استياء الإنجليز من تنحية رجالهم عن الوظائف الكبيرة.

ومن هذا السياق، يمكن البحث عما أثير عن التفرقة الدينية فى التغيرات التى كانت تطرأ على الجهاز الحكومى. وما أمكن التقاطه من وقائع عن عام ١٩٢٣، هو أن أحيل إلى المعاش فى نوفمبر برتون باشا مدير مصلحة البريد ومستر وليمز مراقب مكاتب البريد. وكان وكيل المصلحة صليب باشا أقلاديوس، فطلب تولى الرئاسة لأنه الأقدم والأجدر، فعين بدلا منه حسن مظلوم وكان محافظًا للقناة لم يعمل بتلك المصلحة. وأرجعت صحيفة مصر الأمر إلى التفرقة الدينية، ولكن قيل إن صليب أقلاديوس كان جاوز سن المعاش بأكثر من عام ويستحيل قانونًا بقاؤه بعد المعاش بأكثر من عامين(٤٣). ولم يجد موضوع التفرقة مستندًا مريحا له من هذا الحادث لهذا السبب، ولوجود حالات مشابهة حل أقباط محل الإنجليز فيها. إذ عين كامل بك بطرس محل مستر برنتن فى مخازن وزارة المالية، وإذ جرت ترقيات وتنقلات واسعة بمصلحة سكة الحديد شملت غالبية من الأقباط(٤٤).

وكانت صحيفة مصر تشير كثيرًا إلى الأثر الخطير للمحسوبيات فى ترقيات الموظفين وتنقلاتهم، وأن هذا الخطر امتد إلى القضاء، وأنه ضار بسمعة مصر لا سيما فى فترة يعتزل فيها الموظفون الإنجليز أعمالهم وتتحول مناصب الحكومة إلى الهيئات الوطنية. «لقد آن لنا أن نسأل قائلين: لماذا يجيئون مثلا بموظف غير فنى لإدارة مصلحة البريد، فيها رجال معدودون من أقدم الموظفين الفنيين حتى اضطر صليب باشا أقلاد يوس وكيل تلك المصلحة إلى الاستقالة؟..»، وأشارت إلى أمثلة جسيمة للمحسوبية فلا تحترم الكفاية فى اختيار الموظفين، وإنما يعين الأقارب، حتى عين قاصر لم يتجاوز الرابعة عشرة من عمره فى وظيفة راتبها عشرون جنيها. وأن مصلحة سكة الحديد تشكو من «المحسوبية والأغراض والتملق..»، وأن هذه المصلحة تميز بالأخص من خدموا فى الجيش الإنجليزى

سابقًا، وأن ثمة فوضى تستشرى فى الوظائف بترقية غير الفنيين وعدم التزام الخبرة والمؤهل فى اختيار الموظفين(٤٥). وكل ذلك لا يزيد عن التصريح بالرغبة فى تنظيم الإدارة الحكومية على نحو رشيد خال من المحسوبية ملتزم بالتخصص والجدارة. على أنها أثارت موضوع التفرقة الدينية أيضًا بقولها إن الحكومة تمنع القبطى برغم مصريته من أن يكون ناظرًا لمدرسة أو مديرا أو سفيرا أو قنصلا، وطلبت تحقيق المساواة بين المسلمين والأقباط فى هذا الشأن(٤٦).

ولا تكاد آثار قوية تظهر لمسألة التفرقة الدينية، تستلفت انتباه الرأى العام، إلا فى بداية عام ١٩٢٨. عندما تحقق لحكومة الائتلاف الاستغناء عن عدد كبير من الموظفين الأجانب، وشرعت فى الوقت نفسه فى بحث تضخم الموظفين والوظائف لتوفير البعض وإعادة توزيعه على ما سلفت الإشارة إليه. ويمكن أن يتصور حذر الموظفين الأقباط من أن يضاروا من جراء هذا الوفر، لا سيما فى الجهات التى يكثرون فيها. ويمكن أن يتصور حذر أى موظف من أن يضار لافتقاده السند الشخصى الذى يحميه، مادام عنصر الانتماء الشخصى قائمًا وفعالا. ويمكن أن يتصور احتمال ظهور عنصر الدين عندما تتنافس الأهداف الشخصية للموظفين حول البقاء أو النقل أو الترقية، لا سيما أن المساواة بين المسلمين والأقباط فى بعض الوظائف مساواة غير كاملة، حسبما سبقت الإشارة إليه، أيا كانت الأسباب التاريخية لذلك.

وإذا كان شرع فى بحث توفير الموظفين فى عام ١٩٢٧ فى عهد الائتلاف الوفدى الدستورى، وإذا كان وجود الوفد فى الوزارة من شأنه أن يعصم هذا الإجراء فى التطبيق من أن يعلق به تمييز دينى، فإنه لابد من التسليم النظرى بأن هذه العصمة قد لا تكون كافية، إذا ظهر يقينا أن تمييزًا دينيا قد جرى فعلا، والعمدة فى ذلك هو الوقائع الثابتة. ويمكن أن يقال إن إثارة موضوع التفرقة الدينية فى وجه حكومة ديمقراطية، أمر يشوب تلك الإثارة بالظنون، بالنظر إلى أن الملك كان يتربص بتلك الحكومة التى جهدت فى حصر سلطاته، وبالنظر إلى أن الإنجليز كانوا مغيظين بسبب إخراج كثير من موظفيهم الكبار، وبالنظر إلى أن الائتلاف الذى قامت على أساسه الحكومة كان قد بدأ الضعف يعتوره بعد وفاة سعد زغلول، وبعد أن تشدد الوفد فى موقفه الوطنى من مشروع معاهدة ثروت - تشمبرلن. ولكن هذا القول

ينبغى من حيث المنهج التحفظ تجاهه لأن مسئولية أى فعل تتعلق بالفاعل أكثر مما تتعلق بصاحب رد الفعل. والفيصل فى الأمر: هل جرت تفرقه دينية فعلا، أم لم تجر فى هذا الحدث بالذات؟

برغم كل هذه المحاذير، فإنه يمكن القول بأن إثارة مسألة التفرقة الدينية فى بداية عام ١٩٢٨ بالذات لم تكن بعيدة عن الشبهات السياسية، وذلك لسببين: الأول، أنها اعتمدت على وقائع غير صحيحة، وتعلق بها الخطأ من جهة فرط المبالغة والتهويل ومن جهة اصطناع الدلالات. والثانى، أن كل القبط من كبار رجال الوفد وجملة من الكتاب القبط عامة وقفوا ضدها واستنكروها. وإذا ثبت ذلك فى تحقيق الحدث نفسه، فإنه يمكن إعادة وصله بالسياق السياسى والتاريخى العام، من جهة ما عسى أن يكون له من أثر فى مركز حكومة الائتلاف والعلاقات مع الإنجليز وغير ذلك.

والحاصل فى هذا الموضوع، أن مجلس النواب أوصى الحكومة فى عام ١٩٢٧ بالنظر فى تحقيق الوفر فى الوظائف وإعادة توزيع الموظفين حسب حاجة العمل، وشكلت فى العام نفسه «لجنة الموظفين العليا» برئاسة محمد محمود وزير المالية وعضوية عبد الفتاح يحيى عضو النواب ومحمود شكرى عضو الشيوخ، وضمت اللجنة المراقب العام لمستخدمى الحكومة خبيراً فى شئون الموظفين، واثنين من كبار الموظفين الأجانب هما المستشار المالى الحالى والمستشار المالى السابق. وكانت مهمة اللجنة تقوم على أساس موضوعى وتنظيمى بحت، وتقتصر على دراسة عدد الوظائف ومستوياتها وحجم العمل فى كل جهة، وضم بعض الأعمال إلى بعض، ووقتها يستغنى عن إحدى الوظيفتين المضمومتين فيبقى الأكفأ من شاغلى الوظيفتين، وينقل الآخر إلى وظيفة خالية مناسبة لكفايته فى جهة أخرى. ورأت اللجنة أن تبدأ بدراسة وزارة المالية، وألفت لجنة فرعية لها برئاسة محمود شكرى وعضوية جورجى عطا الله، وأيضا من زكى الإبراشى وأحمد عبد الوهاب يتبادلان العضوية حسب القسم الذى يدرس من أقسام الوزارة. فانتهت فى صيف عام ١٩٢٧ إلى وجوب اقتصاد ٢٠٪ من موظفى الديوان العام، على ألا يعنى الاقتصاد فصل موظف ما وإنما ينقل إلى جهة تحتاج إليه. ولوحظ أن وزارة الحقانية ومصلحة الصحة تحتاجان إلى موظفين جدد بسبب توسع أعمالهما، فأرسل إليهما بيان

درجات ومؤهلات من تقرر توفيرهم لتختار كل منهما من تحتاج إليه. وفي سبتمبر ونوفمبر عام ١٩٢٧ نقل عدد من موظفي المالية إلى هاتين الجهتين:

وبعد ذلك انتقل بحث اللجنة إلى إدارة الأموال المقررة، فرأت اقتصاد ١٠٧ موظفين من ١٠٣٢ هم جملة موظفي المصلحة بنسبة ١٠,٣٦٪. وتم التوفير بغير بحث في أسماء الموظفين «ولا جرت (اللجنة) على أن يتناول الاقتصاد نسبة معينة من الاقباط ونسبة معينة من المسلمين، لأن ذلك مما لا يصح لها ومما لا يقبله الحكم الدستوري»، حسبما ذكرت صحيفة «البلاغ». على أنه لما أثير أن الأقباط اضطهدوا في هذا الإجراء، أعيد تصنيف المقتصدين من جهة ديانة كل منهم، فتبين أن عدد الأقباط المقتصدين يبلغ ٨٧ موظفًا من مجموع القبط بالمصلحة وهو ٨٩٠ موظفًا، وأن عدد المسلمين المقتصدين يبلغ ٢٠ موظفًا من مجموعهم بها وهو ١٤٢ موظفًا. وأن النسبة هي ١٠٪ من الأقباط و١٤٪ من المسلمين تقريبًا. كما ظهر أن موظف الدرجة الثانية الذي استغنى عن وظيفته موظف مسلم، ووظائف الدرجة الثالثة بالمصلحة أربع، اقتصدت اثنتان يشغلهما مسلمان، وبقيت اثنتان يشغلهما مسلم وقبطي. ووجد بالدرجة الرابعة عشرة أقباط وأربعة مسلمين فاستغنى عن أربعة من القبط وثلاثة من المسلمين(٤٧).

على أنه «في يوم وليلة من غير مقدمات» كما ذكر مكرم عبيد(٤٨)، أثارت صحيفة مصر موضوع «اضطهاد الموظفين الأقباط»، واستمرت في حملتها المثيرة من منتصف يناير(٤٩)، ذكرت أن الاقباط يعصف بهم من الوظائف ويطاح، وركزت على الحالات الفردية ضاربة بكل منها مثلا على موظف كفء في عمله خبير في تخصصه، أقصى عن عمله إلى عمل آخر أدنى في المستوى والخطر وأنأى عن تخصصه، وحل محله مسلم أقل كفاية وخبرة. وجرت الصحيفة على أن تنشر كل يوم بيانًا بعنوان ثابت «اضطهاد الموظفين الأقباط» تضمنه حالة من الحالات محل الاضطهاد، وبلغ عدد البيانات عشرين كان آخرها في ١٤ من فبراير عام ١٩٢٨، وذلك فضلا عما تفرده يوميا من الصفحات الكاملة تعليقًا على هذا الأمر، مع الإشارة إلى من يعين تعيينا جديداً من المسلمين مما تراه يفسد ما يدعى عن سياسة التوفير(٥٠).

حرصت الصحيفة فى البداية على صياغة موضوع الاضطهاد فى صورة أن الوئام كان يسود البلاد بين المسلمين والأقباط، حتى أتى الاحتلال البريطانى فظهر التفريق بحرمان القبط من الوظائف العامة، وأن الأيدى الأجنبية هى من لعب فى الخفاء للوقيعة بين الفريقين. ولكن الأمثلة التى ضربت كانت تشير إلى أن التفرقة فى وزارة المالية بدأت من عام ١٩٢٣ تقريبًا، إذ كان للمصلحة مدير ووكيل إنجليزيان، يليهما مساعدان للمدير وجملة من رؤساء الأقسام ووكلائها. وعندما أعلن الاستقلال، كان يشغل وظيفتى مساعدى المدير قبطيان. ثم لم يمض عامان حتى أنكر على القبط أحقيتهم فى الوظائف العليا، وذلك فى عام ١٩٢٤، فنقل رفلة تادرس أحد مساعدى المدير سكرتيراً عامّا للوزارة، وانتهت مدة خدمة المساعد الآخر صبحى حنين، فطلب مدير المصلحة مستر وايلد إطالة خدمته فرفض الوزير. وذكرت أن الرؤساء الإنجليز كانوا يقدرون كفاية الكفء بصرف النظر عن ديانته، ولم يكن يعوقهم عن ترقية الأقباط إلاالرؤساء المصريون المسلمون. فكامل وصفى «عرف الرؤساء الإنجليز كفايته قبل تركهم الخدمة فطالبوا بترقيته مراراً ولكن قبطيته حالت دون ذلك. . فلما خلا الجو للرؤساء الوطنين أخذوا يتقاذفون هذا الموظف الأمين». وكامل ميخائيل كان موظفًا بحكومة السودان حائزاً على ثقة رؤسائه ثم عاد إلى مصر طالبًا التوظف بوزارة المالية، وأيده المستشار المالى مستر باترسون ومدير الأموال المقررة مستر وايلد، ولكن الوزير رفض بحجة أنه لا يحمل شهادة عليا، ثم عين بدله مسلمًا لا يحمل مثل تلك الشهادة، وأن المستشار المالى ذكر له «أن السبب الوحيد لعدم تعيينك هو أنك قبطى لأنهم يقولون إن المفتشين يرقون إلى وكلاء مديريات ومديرين، وهذه وظائف لا يرقى إليها قبطى. . ولقد عارضهم فى ذلك (مستر وايلد). . ولكنهم لم يقبلوا وأصروا على رأيهم»، وأن مستر وايلد كان يغضب لهذا الظلم الذى يحيق بالقبط وكان يكتب موبخًا الوزارة على ذلك[٥١]. وقالت الصحيفة: «إن الرؤساء الإنجليز الذين بقوا فى خدمة الحكومة المصرية بعد إعلان الاستقلال كانوا يرقبون بدقة كل ما يحدث من بعض رؤساء وزارة المالية. . ويدونون بذلك المذكرات. . يمكننا أن نجزم أن الإنجليز كانوا واقفين على جميع مجريات الأمور واقفين على أسرار اضطهاد الموظفين الأقباط حين وقوع أية حادثة، قبل أن يتصل علمها بجمهور الأقباط أنفسهم. . »، وكانت السلطة مطلقة فى أيدى

الرؤساء المصريين، والإنجليز «يخضعون وينفذون . .»[٥٢]. ثم أوردت بيانات عن عدد الموظفين الأقباط بمخازن التوريدات بوزارة المالية، إذ كان عددهم ٢٦ قبطيًا فى عام ١٩٢٤ فصاروا ١٦ قبطيا فى عام ١٩٢٧، وكان المسلمون ٢١ موظفًا، فصاروا ٤٩ موظفًا، فقلت بذلك نسبة الأقباط من ٥٥٪ إلى ٢٤٪ فى ثلاث سنوات. ثم نقص القبط ستة موظفين والمسلمون ثلاثة فى الوفر الأخير[٥٣].

ويلاحظ أن كانت المقارنة تبدأ من سنة ١٩٢٤ التى بدأ فيها العمل بالدستور وتشكيل الوزارات البرلمانية مع إخراج الموظفين الأجانب، فكان لهذه المقارنة معنى واضح من حيث ما تريد الصحيفة الإفصاح عنه من أثر هذه الظروف التاريخية فى مركز القبط. أى أن اضطهادهم بدأ مع تولى الوزارات البرلمانية السلطة وتقلص نفوذ الموظفين الإنجليز الكبار بالمصالح المختلفة.

وفضلا عن نبرة الإثارة التى صاحبت حملة اضطهاد الموظفين الأقباط، حاولت الصحيفة تحريك جماهير القبط وإغراءهم بتقديم البيانات والبرقيات. على أنه لا يظهر أن هذه المحاولة قد تحققت، ولا يكاد يلحظ مما نشرته الصحيفة إلا صدى خافت من الجماهير، تمثل فى بعض خطابات القراء التى نشرتها، أحدها من أحد أرباب المعاشات بالإسكندرية، يهاجم فى خطابه المحسوبية وإبعاد القبط عن الوظائف فى عهد الدستور، ويهاجم المحرضين على الاضطهاد. وخطاب آخر يطالب بأن يقتصر التوفير على من يبلغ سن المعاش، وثالث يهاجم صدور قانون المجالس الحسبية برغم اعتراض البطريركات عليه، ومظلمات من قبط آخرين يشكون الاضطهاد، وبرقية من أخميم وقعها نحو عشرين شخصًا على رأسهم القمص باسيليوس وكيل مطران أخميم، طالبوا فيها رجال الحكومة والبرلمان بالتدخل لحماية الوحدة الوطنية[٥٤].

والحاصل أنه لم يمض أسبوعان على بدء تلك الحملة، حتى وضح من ردود الفعل انعزالها على النطاقين الوطنى والقبطى. وقد وجه أحمد حافظ عوض سؤالا إلى وزير المالية عن صحة ما تنشره الصحيفة، فأدلى ببيان ذكر فيه أعداد من وفروا ونسبتهم من كل من القبط والمسلمين، وردت صحيفة مصر على هذه الأرقام بأنه يتعين أن يضم المستخدمون والكتبة بالمديريات والمراكز لتظهر الحقيقة، وذكرت أن حقيقة نسبتى من وفروا هى ٦ , ٢٣٪ من المسلمين و١٣ , ٢٩ من

الأقباط. وهاجمت أحمد حافظ عوض على اتفاقه مع وزير المالية على نص السؤال ونص الجواب.

وما لبثت صحيفة مصر أن عدلت عما توحيه مقالاتها الإثارية من أفضلية الإدارة الإنجليزية وعدالتها وعدالة الرؤساء الإنجليز، وعادت إلى الصيغة الأولى التى بدأت بها متهمة من يسلكون سبيل التفرقة بأنهم «يعملون لحساب دولة أجنبية هى الدولة البريطانية فى تمزيق شمل القومية المصرية وتفريق وحدة العناصر الوطنية. . وأكثر الذين يحاربون الأقباط بين آونة وأخرى من عناصر أجنبية عن المصريين، كأن يكونوا من النزلاء المتمصرين: أتراكا، مغاربة، أعرابا، سوريين، تونسيين. .»، وأن هؤلاء يجب أن يدركوا تمامًا أن «أصحاب البيت» لهم حقوق يجب أن يقدرها كل أجنبى(٥٥).

دور الوفـــد:

كانت مسألة وحدة الأمة وامتزاج القبط والمسلمين، من أخطر أهداف الوفد وأعزها عليه، فهى أساس تكوين الجامعة الوطنية، الشرط الذى رئى مهمّا لتحقيق الاستقلال والديمقراطية، وهى مجال النشاط السياسى الذى حقق الوفد فيه أكثر الانتصارات السياسية حسما. فكان من الطبيعى ألا يسمح بما يمس هذا المجال. وقد قامت حملة التفرقة هذه بعد وفاة سعد زغلول وفى ظروف كان الائتلاف الوزارى فيها مهددا، وبدأت شروخ تقوضه بانفصال الحزب الوطنى من الائتلاف الحزبى القائم(٥٦). وكان عبد الخالق ثروت رئيس وزارة الائتلاف يعد مشروع معاهدة مع الإنجليز، رآها الوفد غير محققة للمطالب الوطنية فاستجمع قواه ضد المشروع. وقامت حملة التفرقة أيضًا متعلقة بوظائف الحكومة وأجهزتها الإدارية، فى ظروف تنفذ فيها الحكومة هدف التمصير شبه الكامل للوظائف الكبيرة، ويبدى الإنجليز استياءهم الشديد من ذلك، على ما ينكشف من تعليقات لورد لويد المندوب السامى البريطانى فى كتابه «مصر منذ كرومر» ومن تعليقات الصحافة الإنجليزية وقتها، وعلى ما يظهر من مشروع معاهدة ثروت ـ تشمبرلن، الذى تضمن نصا فحواه وجوب اتفاق الحكومتين المصرية والبريطانية تحت إشراف عصبة الأمم على

عدد الموظفين البريطانيين بالحكومة المصرية ومراكزهم واختصاصاتهم، وبخاصة فى مجال الشرطة والأمن العام[٥٧].

وكانت إدارة الأموال المقررة، التى أثيرت الحملة بشأنها، من المصالح التى يسيطر عليها الموظفون الإنجليز برياسة مستر وايلد، ومن فوقه المستشار المالى الإنجليزى. وقد سبق أن لوحظ فيما كانت توررده صحيفة «مصر» من وقائع، أن الرئاسة الإنجليزية لهذه المصلحة عملت منذ سنة ١٩٢٤ على إقناع بعض الموظفين القبط فيها بأنها تحاول ترقيتهم والاستجابة لحقوقهم، لولا المسلك الطائفى المعادى للقبط الذى يتخذه الوزراء والرؤساء المصريون المسلمون، أو بالأقل حاولت أن تستغل هذا الأمر، وأن تظهر للأقباط بمظهر المدافع عنهم ضد تعصب «المصريين الوطنيين». ولعل التركيز على هذه المصلحة بالذات كان سببه أن القبط يكونون الأغلبية من موظفيها، وأن عملها مجال للخبرة التقليدية للقبط فى أعمال التحصيل والجباية. والحاصل أن لم تمض أيام قليلة على بدء تلك الحملة حتى وجدت صدى عاليًا لها فى الصحف البريطانية مما أثار حذر المصريين: كتبت التايمز لمراسلها فى مصر: «بدأت من عهد قريب حملة كبيرة تقوم بها الطائفة القبطية ـ وبخاصة الموظفون منهم وهم عديدون فى بعض المصالح المهمة ـ بشأن وظائفهم ومعاملتهم فى خدمة الحكومة.. ووجه الأهمية فى هذه المسألة هو أن حركة التهييج إذا اتسع مداها فقد تؤثر فى الموقف السياسى الداخلى..»[٥٨]. وكتبت صحيفة «نيرإيست» تتهم الحكومة بأنها تحاول أن تخمد هياج القبط بدون تحقيق الشكاوى المثارة، وأن هذا الحادث، «قد يفضى إلى انفصام عرى الوفاق بين المسلمين والقبط انفصامًا خطيرًا، فهذا الوفاق من أجمل وأحسن مظاهر حركة الاستقلال..»[٥٩].

لم يعول الوفديون كثيراً على حملة صحيفة مصر فى البداية، وكانت الصحيفة فى ذلك الوقت خاملة الانتشار. وظهر ذلك عندما استنكر بولس حنا باشا عضو الشيوخ ما تنشره الصحيفة، قائلا إنها لا تعبر عن رأى القبط، فعلقت على ذلك «كوكب الشرق» الوفدية شاكرة لبولس باشا همته ونبله قائلة: «لولا كلمة بولس باشا لما شعر إنسان بمقالة جريدة «مصر»، ولا أعرناها نحن أو سوانا شيئًا من الاهتمام..». وداعبته قائلة: إن استنكاره قد يساهم فى رواج الصحيفة[٦٠].

فلما ظهر أن الحملة مستمرة تتابعها الصحف البريطانية، التزم الوفديون الحذر والتناول الجاد للأمر، وقالت «كوكب الشرق»: إن قضية البلاد تجتاز ظرفًا دقيقًا وإن ثمة محاولة لإثارة الشقاق «بين الشقيقين» و«إنهم يريدون فتنة تعم مصر ليسوغوا للإنجليز التدخل فى شئونها الداخلية»، وليحرضوا الرأى العام على الثورة الفكرية ضد الوزارة الحاضرة بنسبة الظلم والتعصب الدينى إلى المسئولين، و«تصويرنا للأجانب وبخاصة الإنجليز أننا متعصبون من أهل القرون المظلمة»، والإنجليز لا يرهبون مصر منقسمة حزبيًا وقوميا. وذكرت أن تادرس شنودة المنقبادى صاحب الصحيفة «يبيع مصلحة وطنه مقابل قروش معدودة يجمعها عن طريق النداء على جريدته وبيعها.. أثاروا هذه الضجة الكاذبة عامدين.. يخدمون بها السياسة الإنجليزية فى هذا الظرف العصيب الذى تجتازه البلاد الآن..»، وأن ثمة من يساعدون تلك الصحيفة من وراء ستار ليوقظوا فتنة نائمة. وإذا ثبت أن هناك مضطهدًا واحدًا فيتعين النهوض للدفاع عنه بصفته مصريًا لا قبطيًا، ولا سيما «أن الانقسام القومى قد قضى عليه إلى الأبد..». وحاولت «كوكب الشرق» أن تبرئ الرؤساء المصريين من اتهام صحيفة «مصر» لهم بأنهم صنائع السياسة الإنجليزية فيما يصنعون من تفرقة ضد الأقباط، واتهمت مثيرى الحملة بأنهم يتحدون الوزارة الدستورية والبرلمان(٦١).

وتصدت لهذه الحملة أيضًا صحيفة «البلاغ» الوفدية قائلة: إن هذه الزوبعة لا يقرها قبطى، وإن بولس حنا قد أعلن براءة القبط منها، وإن كثيرًا منهم يستنكرون أن يسيء إنسان إلى الوحدة الوطنية «فى وقت نسى المصريون فيه الفوارق الدينية.. وما داخلنا شك فى وقت من الأوقات فى أن عواطف أخواننا الأقباط أسمى وأشرف من أن تنزل إلى هذا الدرك الذى تريده جريدة مصر..»، وكان الأسلم لكل صاحب شكوى أن يتقدم بشكواه لتحقق وليتلقى الإنصاف فى ظل الحكم الدستورى القائم، بدل هذه الصيحة المرذولة التى تتهم الحكم الدستورى بالتعصب «كما نعتقد أنه لن يجيء يوم نسمع فيه كلمتى مسلم وقبطى..»، لأن المسألة مسألة حق، ومسألة حكم دستورى يجب أن يكون نزيها، ومسألة وطن لا سلام له بغير الوحدة القومية القائمة على العدل والنزاهة. وإن الهدف من التصدى لهذه الحملة ليس منع مسألة لا وجود لها عن القبط والمسلمين، «إنما غرضنا محصور فى شيء

واحد هو أن توضح الحقيقة فى الشبهات التى أثيرت ليطمئن الجمهور إلى أن الحكم الدستورى حكم عدل ونزاهة»(٦٢) . وقد لمست «البلاغ» بهذه العبارة أهم جوانب الموقف الوفدى. إذ كانت حذرة من أن تؤدى الردود المتبادلة فى هذا الأمر إلى استدراج الناس إلى حديث يميز القبط ويميز المسلمين، وتشيع بذلك روح التفرقة، وإذ كان الوفديون يرون تجنب أن توضع المسألة على أساس أن ثمة قبطا يطالبون أو يصخبون، وأن ثمة مسلمين يجحدون أو يعدلون، إنما المسألة هى موقف المصريين عامة من زعم اضطهاد واحد منهم، وهى مسألة دفاع المصريين عن جامعتهم الوطنية ودفاع الديمقراطيين عن نظامهم الدستورى، ودعوى اضطهاد القبط لا ينبغى التصدى لها دفاعًا عن مسلك المسلمين، ولكن دفاعًا عن النظام الدستورى وعن العدل والنزاهة والمساواة. وهى تناقش من هذه الزاوية الموحدة للشعب تحت راية مبادئه السياسية، لا من زاوية تشق المصريين بسلاح الدين.

ثم عرضت «البلاغ» لبعض من حالات الاضطهاد التى نشرت عنها، فكذبت أن مسلمًا أو أن أحدًا آخر عين بدلا من نجيب إلياس الموظف الموفر. وذكرت أن باسيلى حنا باشكاتب مديرية البحيرة المدعى باضطهاده لصدور حكم تأديبى ضده، إنما صدر ضده الحكم من مجلس يرأسه مستر هولدن وكيل الأموال المقررة ومن أعضائه يوسف البوشى وإبراهيم زكى وهما قبطيان. وأتت على ذكر المخالفات التى نسبت إلى المذكور واستوجبت عقابه. ونشرت تكذيبات صدرت عن بعض من أشاعت صحيفة مصر أنهم مضطهدون(٦٣).

وأصدر وزير المالية بيانه بمجلس النواب عن نسبة كل من المسلمين والأقباط الموفرين وختمه بقوله: «إن الذين يريدون الصيد فى الماء العكر يحاولون إلقاء الشقاق بين عناصر الأمة، ستذهب مساعيهم أدراج الرياح وتبقى وحدتنا القومية ثابتة متينة».

وبعد ذلك كتب عباس محمود العقاد قائلاً: «إن الأرقام تنفى أن ثمة نزاعًا على الوظائف بين المسلمين والأقباط، ودعا الكتَّاب إلى ألا يستدرجوا إلى الرد على تلك الدعوى، لأن الصحف الإنجليزية وصحيفة مصر لا يهمهم ظهور الحقيقة، وكل همهم أن تبقى الإثارة قائمة وأن يبقى متداولا أمر قبط ومسلمين «لكى يحدث

الخلاف والهياج فعلا أو ليستعر الخلاف الدينى فى الهند وغيرها من البلاد التى تقتدى بوحدة المصريين وتفعل فيها هذه القدوة المباركة فعل الترياق الساحر، والمعجزة السماوية. أما نحن فليس لنا أن نلفظ بما ليس له وجود أو بما يؤدى اللفظ فيه إلى إيجاده من حيث هو الآن معدوم»[٦٤].

ولما سئل واصف بطرس غالى عن رأيه فى هذا الأمر قال: «سؤالك فى مسألة لا تختص بى، بل تختص ببعض الموظفين الأقباط - ومعناه أنك تجارى الأشخاص الذين يميزون بين المسلم والقبطى وأنا لا أعترف بذلك، وأفهم أن تسأل قبطيًا فى مسألة دينية مثلا. أما إذا كان موضوع سؤالك من الوجهة القومية، فإن نظرية الوفد فى هذا الموضوع واضحة. . ». ثم صرح مكرم عبيد سكرتير عام الوفد، بأنه لا يعرف ويكره أن يعرف أن هناك موظفين أقباطا ومسلمين، وأن القائمين بهذه الحركة هم نفر قليل يعدون على الأصابع لا يمثلون طائفة ولا فريقا، وأنه تحدَّث مع كثيرين من الأقباط الموظفين وغير الموظفين ورجال الدين، فوجدهم ساخطين على تلك الضجة. أما الشكاوى فى ذاتها فمن الطبيعى أن كل تصفية عامة تجر وراءها بعض المصاعب الفردية مما يشمل المسلم والقبطى معًا. وانتقد الصحف الأجنبية التى تثير الموضوع، قائلا: إنه من العبث تكبير هذه الحادثة التافهة.

ثم طلع سينوت حنا بمقال يحمل عنوان مقالاته القديمة «الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا»، فقال: إن هذه الضجة إثم فى حق الوطنية والحكم الدستورى، والجميع يبرءون إلى الوطن من مثيريها. «إن وحدتنا هذه كانت ولا تزال أعظم ما تألم منه الخصم وإنه حاول غير مرة أن يفصم عراها. . إن فى الجو دسائس تأتمر بالألفة التى تمت فى عهد زعيمنا الفقيد (سعد زغلول) بين أحزابنا وهيئاتنا وتضرب بمعولها لو استطاعت فى أساس وحدتنا. إن فى الجو دسائس لا يروقها أن يشمل الوفاق أبناء مصر. . إنهم يريدون أن يشتتوا الأحزاب فلا يلتقى مصرى ومصرى فى رواق الائتلاف، ويريدون أن يشطرونا مسلمين وأقباطًا، فتشغلنا الوظائف والأوهام عن المصالح الخطيرة والقضية الكبرى. . ». وكتب وديع صليب (محام وكان فى بعض الدورات نائبًا عن المنصورة) بأن الصحف الإنجليزية تناولت الأمر للإيقاع بين المصريين وأن هذه الحركة ليست بريئة[٦٥].

ووجد داخل الوفد من يهاجم الحملة المثارة ويطعن ما تستهدفه من تهويل ووقيعة، ولكنه يسلم بأنه على الرغم من مشاعر الألفة بين المصريين، فإن ثمة حقيقة يتعين الاعتراف بها والكشف عنها، وهى أن بعضًا من كبار موظفى وزارة المالية منهم عبد الحميد سليمان باشا وأحمد عبد الوهاب بك، ليست أعمالهم فوق الشبهات، وليست تصرفاتهم موجبة لحسن ظن الأقباط. وأن ثمة من يسمى مصلحة سكة الحديد «بالبطرخانة» لكثرة الموظفين الأقباط بها، وهى نكات سمجة لا تساعد على تنمية روح الألفة والمودة بين أفراد الأمة الواحدة(٦٦). وألفت وزارة المالية لجنة لبحث أعمال إدارة الأموال المقررة(٦٧).

نتائج الحملة:

لم تسفر الحملة المثارة عن شىء خطير، وانعزلت عن جماهير الأقباط لم تستقطب منهم فئة مؤثرة، ولهذا لم يتتابع منها تأثير سياسى ملحوظ. وكادت «صحيفة مصر» أن تكون واقفة وحدها، لم يعرف أن وقف معها منبر آخر ولا تحرك معها تيار مرئى، ولا آزرها واحد من رجال السياسة أو الفكر أو المشتغلين بالشئون العامة. وإذا كان قد ظهر أن الحدث الذى بنيت عليه تلك الحملة غير صحيح فى ذاته، فقد كان يمكن لتلك الحملة أن تتداعى منها أحداث تضخم وتولد أحداثًا عما عسى يكون موجوداً فى بعض أجهزة الحكومة من مظاهر التفرقة الدينية، مما سبقت الإشارة إليه، ومما سترد الإشارة عنه. ولكن الشرارة حوصرت فى الهشيم الذى انبعثت عنه وخمدت باحتراقه السريع، دون أن تمتد إلى ما تناثر من بقايا الوقود فى المكان. وشارك فى هذا الحصار القبط والمسلمون لا من حيث هم كذلك، ولكن من حيث كونهم رجال الجامعة الوطنية وأنصار البناء الديمقراطى. وما لبثت «صحيفة مصر» أن طامنت من فورتها، من نحو منتصف فبراير، لتنادى بسلامة الوحدة الوطنية، ولتعلن أنها ستقف عن الإثارة عند الحد الذى بلغته راجية أولى الأمر أن يفحصوا الشكايات؛ وأن رائدها الأخذ بأسباب التطور الحديث فى عصر الدستور لتسير مصر فى طريق التجديد والإصلاح بروح المساواة بين المصريين، «ومن واجبنا تقوية الروح المدنية فى بلادنا وتجديد أذهاننا بقبول المبادئ الصالحة والأنظمة

الحكيمة. . »، وأنها تعتذر عن نشر ما جاءها من رسائل «حتى لا يجد نفر من كارهى الحق والعدل وسيلة للتحريض والتهييج ضد الأقباط». وقالت إن المحتل الأجنبى كان سبب تفريق الصفوف عندما انتزع الوظائف الكبيرة من أيدى القبط وأعطاها للأكثرية إرضاء لها. وهى الآن لا تروم إلا حفظ كرامة البلاد وإصلاح المنحرف عن جادة الحق، فهى ليست خارجة عن الأمة تريد التشهير بها كما يزعم البعض، وأنها تحتقر الوظائف ولا تحترم إلا الدستور الذى يؤكد مبدأ المساواة. وأن مصدر الخطر كله هى فئة الرجعيين التى تشغل بعض المناصب الكبيرة لتقيم الموازين الزائفة. وكان جهد الصحيفة أن تنبه الأذهان إلى هؤلاء، وقد نبهت إليهم وحركت الوزارة والبرلمان والصحف لاستئصال خطرهم. ورحبت بما أعلنه وكيل المالية الجديد لموظفى الأموال المقررة الذين يحتفلون بمقدمه: «لقد قضيت بينكم ردحا من الزمن (وأعلن) أننى لم أر فيكم قبطيًا ولا مسلمًا، بل كنت أراكم كلكم مصريين فى تلك الخدمة»(٦٨).

كاد الأمر أن يهدأ على هذا الوضع، وقد هدأ بعد ذلك فعلا. على أنه يلاحظ أن الموقف السياسى العام كشف عن أزمة تصاعدت موجاتها، وهى أزمة مفاوضات ثروت ـ تشمبرلن، وما أسفرت عنه من رفض الوفد مشروع المعاهدة، واستقالة ثروت وتأليف وزارة مصطفى النحاس الائتلافية، وانتهائها بعد ثلاثة أشهر بانهيار الائتلاف بخروج الأحرار الدستوريين عليه، وتأليف وزارة محمد محمود التى وقفت الحياة النيابية وألغت البرلمان. وكان الإنجليز يظاهرون الأحرار الدستوريين فى تلك المواقف. فحاولوا استغلال موضوع «الموظفين الأقباط»، لتعلو نغمته على غيره ولتدفع به مطلب الاستقلال. وبقيت الصحف البريطانية تطالب بالتحقيق فى «اضطهاد الموظفين الأقباط»، وتذكر: «عسى أن يتخذ الزعماء كالنحاس باشا وثروت باشا وعدلى باشا من التدابير ما يجعل المصريين يشعرون بأن الاستقلال يعنى العدالة لا غير. . »(٦٩). ولكن الموضوع كان قد خمد فى أيدى مثيريه. كان الوفد قد ألقى عصاه على مشروع المعاهدة، فصارت العصا حية تسعى تبتلع ما يعرضون. واعتذرت «صحيفة مصر» عن الحديث عن التفرقة الدينية تجنبا للتشويش فى ظروف عرض مشروع المعاهدة،

وكان موقفها يتردد بين انتقاد المشروع وبين القول إنه لا حيلة لمصر مع الإنجليز إلا استمالتهم للثقة بها(٧٠).

على أن ما يهم هنا أن «صحيفة مصر» بدأت مع تصدع الائتلاف تهاجم الوفد بزعم أن سياسته تؤكد التفرقة الطائفية. كتب توفيق حنين عن «الوفد والأقباط.. موقف يحتاج إلى التفكير»، فقال إن الوفد لم يحقق أيا مما رجا القبط منه. إن الأقباط انخدعوا بالقول إن الوفديين مخلصون في تحقيق الوحدةوتأكيد المساواة، ثم انكشف موقفه عن سياسة سلبية لم تحقق عدالة ولا مساواة، وإن الوظائف الرئيسية التي أخلاها الإنجليز بعد تصريح ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٢ جعلها الوفديون حكرا لغير الأقباط، أو شغلها غير القبط دون أن يحرك الوفد ساكنا. وكان جهد الوفد أن يحارب كل من ينبه إلى مواطن الضعف في وحدة الأمة. وخطة الوفد إزاء الأقباط «واضحة مكشوفة من الجبن إنكارها، ومن عدم الحكمة التستر عليها، ومن غير الإنصاف إلقاؤها على عاتق الآخرين..». وبرأ الأحرار الدستوريين مما يتهم به الوفديين لأنهم «ليسوا إلا مقتفين لأثر الوفد خصوصًا بعد أن صفق لهم الوفد تصفيقه المعروف في البرلمان». وطالب الأقباط أن يفكروا في موقفهم من الوفد: «لماذا لا يفكرون أن بين الأحزاب المصرية الأخرى من يفهم العدالة والمساواة والتضامن بأحسن مما يفهمها الوفد إلى الآن؟!..». فعلى القبط أن يبحثوا في غير الوفد عن الإنصاف، فإن لم يجدوه فعليهم أن يتركوا السياسة كلها أحزابا وبرلمانا(٧١). وبهذا يظهر ما تستهدفه تلك المحاولة من تميز الأقباط بوصفهم جماعة سياسية تؤيد الحزب الذي يؤيد مصالحها، وتنتقل بين الأحزاب بحثًا عن هذه المصالح الذاتية.

والحاصل أن امتزاج القبط بالوفد منذ البداية، لم يكن بحثًا عن مصالح القبط، ولكنه كان بناء للجامعة الوطنية المصرية، وكان الوفد هو المؤسسة السياسية المحافظة على هذه الجامعة والمطالبة بالبناء الديمقراطي للدولة. لذلك لم تفلح تلك المحاولة، ولم ينعزل غالب جمهور القبط عن الوفد. ولا كان الملك ـ القطب السياسي الآخر ـ بقادر وفق ادعاءاته على أن يستوعب الأقباط بوصفهم أقباطا، ولا أن يكسب تأييد أي جمهور من المصريين.

وبعد ذلك بعامين، فى ظروف سقوط حكومة الأحرار وعودة الحياة النيابية واقتراب الوفد من الحكم مرة أخرى، كتب توفيق حنين يقول إن الأقباط كانوا من أول المنتصرين للحرية المضحين فى سبيل الاستقلال، ثم جاء عصر الدستور نكبة عليهم، إذ صاروا إلى صفوف الغرباء، وحرم عليهم الاستمتاع بما أورثه الاستقلال والبلاد عن المحتلين من مراكز ومناصب(٧٢). ولم يجده ذلك قربًا من الملك.

وبالنسبة للأحرار الدستوريين، فقد سبقت الإشارة إلى أن حكومتهم فى سنة ١٩٢٨ - ١٩٢٩ كشفت عن تخليهم عن الديمقراطية والحكم النيابى الدستورى، كما كشف سلوكهم فى تلك الآونة وبعدها، عن محاولة للإمساك بسلاح الدين يضربون به الوفد، بدعوى أن الوفد حزب يسيطر عليه القبط ويقودوه لمصالحهم الذاتية المعادية لمصالح المسلمين. وقد كشفت «صحيفة مصر» ذاتها بعد انتهاء حكم الأحرار عما رأت فيه ظلما بالأقباط، وأرجعت السبب فى ذلك إلى انضمام القبط للحركة الوطنية، مما كان يثير الغيظ عليهم من خصوم هذه الحركة. وذكرت أن مدير الأموال المقررة المؤيد من حكومة الأحرار أطاح بعدد من الموظفين الأقباط ومن المعاونين الماليين بمحافظات مصر، وعين بدلا منهم عدداً من الأقارب والمحاسيب. وذكرت حالات أخرى من الإبعاد والإكراه على الاستقالة أو الإرغام على العمل تحت رئاسات قليلة الخبرة والتجربة(٧٣). وكان من الطبيعى لمن ظلمه حكم الأحرار، أن يرجو رفع الحيف عنه من الوفد، وأن يرجو فى الوفد تحقيق سياسة تقوم على المساواة والاختيار حسب الكفاية وحدها(٧٤). فإن «الطائفة القبطية كلها تدين سياسيا بدين الوفد، ولهذا وجب الانتقام منها لأن الدكتاتور وأعوانه (محمد محمود) ينكرون على الوفد أنه الخادم المخلص الأمين للبلاد، فينكرون أن مصر بأسرها وفدية إلا نفرا قليلا، ولا ندرى لم اختصوا الأقباط بالانتقام: ألكى يرفع الأقباط عقيرتهم بالشكوى، وعندئذ يقال إن فى البلاد حركة شقاق أساسها الدين؟ . .»(٧٥)، لذلك لم يكن لمثل دعوة توفيق حنين أن تؤتى أثرا بالنسبة للوفد أو بالنسبة للأقباط.

مدرسة الصيارفة:

ومما أثير بشأنه أمر التفرقة الطائفية، موضوع الصيارف. وهم جباة ضرائب الأراضى الزراعية المنتشرون فى القرى، ويتبعون الأقسام المالية بالمديريات والمحافظات، ويتبعون إدارة الأموال المقررة بوزارة المالية، بوصفها الجهة المركزية المشرفة على جباية ضرائب الأطيان الزراعية. وكان القبط يختصون بهذه المهنة أيام دخول العرب مصر، واستمروا كذلك، واشتهروا بالبراعة فى مهنتى الصّرافة والدلالة (مساحة الأراضى). وكانت المهنتان تلقنان من الآباء إلى الأبناء جيلا فجيلا. شأن الصرافة والدلالة فى ذلك شأن الصنائع المختلفة فى مجتمعات العصور الوسطى. ومع القرن التاسع عشر، أهملت مهنة الدلالة وفقدت كثيراً من أهميتها، بسبب الحصر العام للأراضى الزراعية الذى أجراه محمد على، وبسبب ضبط الرى وتنظيمه والتحول إلى الرى الدائم مما استقرت معه حدود الأراضى ومساحاتها، ومما لم يعد يلزم معه القياس السنوى للأراضى وإعادة ما طمسه الفيضان ورى الحياض من الحدود. أما مهنة الصيرفة، فقد زادت أهميتها ومصالحها حجما وتعقيداً، لضبط النظام الضريبى من جهة، ومن جهة أخرى لما أوكل بصراف القرية من أعمال تتعلق بوزارات الحكومة ومصالحها المختلفة، تحصيلا للرسوم المتنوعة، واتخاذاً لإجراءات الحجز واستئداء الديون العامة وحيازات المحصولات ونحوها، وما يستلزمه ذلك كله فى نظام الإدارة الحديث من إحاطة بالقوانين واللوائح والمنشورات المنظمة لكل هذه الأعمال.

درج نظام تعيين الصيارفة على العادات القديمة، إذ يتخصص لهذه المهنةمن يتتلمذون على الصيارفة القدامى أعوامًا، يساعدونهم فى أعمالهم ويتعرفون بالممولين وطرائق التحصيل، وغير ذلك مما يناط بالصراف من شئون. وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من أبناء الصيارفة أو ذوى قرابتهم. ثم يحدد موعد للامتحان يتقدم إليه هؤلاء المساعدون، ليعين من يفوز منهم فيما يخلو من أماكن، وهكذا. وكانت هذه المزية تعوض الصيارفة عن عدم استفادتهم من نظام المعاشات. ومن جهة أخرى، فإن الصراف بوصفه محصلا للمال تتطلب منه الحكومة ضمانًا ماليّا يغطى ما عسى أن يضيع عن إهمال أو تلاعب أو تبديد. وجرى النظام القديم فى هذا الشأن على أن بعضا من أهالى القرية وأعيانها ذوى الثراء يضمنون الصراف،

ويعتمد هذا الضمان على العلاقات الشخصية بين الضامن والمضمون قرابة أو تبعية أو صداقة. وكان من الطبيعى أن ينظر فى تعديل هذا النظام ليتمشى مع النظم الإدارية الحديثة المعتمدة على المراكز القانونية والعلاقات غير الشخصية. ومن الطبيعى أن يواجه أى تعديل باعتراض من الصيارف، نفوراً من الحداثة وسخطًا من تنظيم يقضى على احتكار المهنة وانتقالها من الآباء إلى الأبناء. وتكون معارضة التجديد فى هذا النطاق معارضة مهنية لا تتعلق بأمر طائفى.

ولكن الذى حدث أن التجديد قد أحيط بما يمكن أن يفتح الذرائع إلى معنى طائفى يستفاد منه. فيلحظ أولا أن غالبية القبط بين الصيارف أحاطت هذه المهنة بنطاق طائفى، حتى إن مظالم الصيارف وشكاياتهم من سوء أحوالهم المادية ومن قلة مرتباتهم، كانت تحتضنها الصحافة القبطية، كما لو كانت المنبر «المختص» بإثارة الموضوع وبالدفاع عن حقوق الصيارفة(٧٦).

ويلاحظ ثانيًا أن التنظيم الجديد أجرى على يدى حكومة الأحرار الدستوريين فى عام ١٩٢٩، وفى وقت سلكت سياسة الأحرار فيه مسلك الادعاء الدينى تثيره ضد الوفد. فأنشأت مدرسة للمحصلين والصيارفة مدة الدراسة فيها سنة، ولا يعين صراف إلا من خريجيها، واشترطت فيمن يلتحق بتلك المدرسة، أن يكون من حملة الشهادة الثانوية (القسم الأول) أو شهادة الكفاءة للتعليم الأولى، أو ما يماثلهما(٧٧). وكان جواز إلحاق خريجى مدرسة التعليم الأولى بمدرسة الصيارف - برغم أنه لا صلة بين نوعى التأهيل - ما يوجه مدرسة الصيارف لتقبل المسلمين. وفهم ذلك فى ضوء الادعاءات الدينية للأحرار الدستوريين وقتها، على أن الحكومة قصدت إغلاق هذه المهنة فى وجه صبية الصيارف، ممن انقطعوا سنين للتخصص فيها حسب النظام القديم، وممن لم يحصلوا على مؤهل دراسى يصلح مسوِّغا للالتحاق بالمدرسة الجديدة. وفهم جواز إلحاق خريجى مدرسة التعليم الأولى، بأنه تشجيع للمسلمين وتضييق على القبط فى الالتحاق بها.

وثالث ملاحظة، أن إنشاء المدرسة اصطحب بإجراء آخر من حكومة الأحرار، إذ كان عزمهم إبان حكمهم أن يزيدوا أنصارهم ومؤيديهم فى أجهزة الحكومة، من كبار الموظفين وصغارهم. وهذا ما صنعوه فى تعيينات الوظائف الكبيرة، لا سيما فى الأقاليم كالمديرين والمحافظين، وهى مراكز غالب رجالها من الشرطة والإدارة،

ممن للملك وكبار الملاك نفوذ تقليدى بينهم. وإذا كان الطابع الغالب بين صغار الموظفين ومتوسطيهم، تأييد الحركة الوطنية الديمقراطية ممثلة فى الوفد، وإذا كان للوفد طابعه الوطنى الجامع، فقد كان من الطبيعى أن يكون للوفد نفوذ غلاب بين الصيارف وغالبهم من القبط، كما عرف نفوذه بعد ذلك بين معلمى المدارس الإلزامية فى القرى وغالبهم من المسلمين. والأحرار الدستوريون (بصرف النظر عن فئة المثقفين المستنيرين منهم) تسيطر عليهم عقلية كبار الملاك. والقرية هى مصدر ثروتهم، وهى الأساس الأول لنفوذهم السياسى كأفراد، من جهة العصبية العائلية ومن جهة القوة الانتخابية. ومن الطبيعى فى نطاق تلك العقلية أن تكسب مسألة الصيارف عندهم أهمية خاصة، لأن صراف القرية صلة أساسية بين مالك الأرض الزراعية وبين الحكومة، ويمكن أن يكون لعمل الصراف تأثير فى الموازين السياسية بالقرية، ويمكن أن يمارس ضغطا سياسيًّا على صغار الملاك فيها، إذا كان ذا ولاء للكبار من رجال الدولة أو الملاك، لا سيما فى عملية الانتخابات. لذلك رأت حكومة الأحرار «أن يكون الصيارف آلات حزبية فى أيدى المديرين ورسلا للتفاهم بين الحكام والمحكومين»(٧٨). وإذ كانت وزارة الوفد فى عام ١٩٢٣ قد نقلت تبعية الصيرفيات من المديريات إلى وزارة المالية وهى الجهة المركزية، فقد رأى الأحرار أن يعيدوا تبعيتها إلى المديريات والمحافظات، وصدرت اللوائح الجديدة بتبعية الصيارف لسلطة المديرين ومأمورى الأقسام من حيث الجزاءات والوقف والترقية والنقل، دون الرجوع إلى إدارة الأموال المقررة، ليكونوا عونًا للحكومة فى محاربة الوفد والوفديين(٧٩). وصحب ذلك خلخلة الأوضاع القائمة بإجراء تنقلات واسعة بين الصيارف شملت نحو مائة وسبعين منهم خلال شهرين، مع إشاعة جو من التوتر من خلال مفتش المالية(٨٠).

لذلك ما أن سقطت حكومة الأحرار، حتى رفع الصيارفة شكاواهم يقذفون عهد الأحرار باضطهاد الأقباط، بما اتخذ ذلك العهد من أعمال تعسفية معهم، وبما أنشأه من مدرسة للصيارف. ويكشفون عما اتخذه مدير الأموال المقررة المؤيد من الأحرار من إجراءات البطش بهم، ويطالبون البرلمان الوفدى الجديد بإلغاء مدرسة الصيارف عند نظر ميزانية وزارة المالية(٨١). وكان طلب إلغاء تلك المدرسة يجاوز ما أثير عن مساسه بالأقباط، يجاوز ذلك إلى المطالبة باستبقاء النظم المهنية القديمة

ورفض التجديد، وأن «فن الصيارفة لا يعرفه غير أبناء الصيارفة وأقاربهم لأنه صار مهنة خاصة لا تعرف إلا بالمزاولة والتلقين. . »[٨٢]. ولم تلغ حكومة الوفد مدرسة الصيارفة، وإنما أعادت فى أوائل عام ١٩٣٠ تبعية الصيارف إلى وزارة المالية حيث إنهم ليسوا عمالا إداريين يتبعون وزارة الداخلية. واستغل الأحرار ذلك فى الهجوم على الوفد، وردوا هذا الإجراء من جانبه إلى أسباب طائفية تتحصل فى كون مكرم عبيد هو وزير المالية، واستخلصوا من ذلك كما استخلصوا من غيره تهمة أن الوفد يصدر عن بواعث قبطية. وكان وضع المسألة على هذا النحو مما يشجع اتجاه «صحيفة مصر» على صياغة الأمر صياغة طائفية، برغم أنه كان يسهل الكشف عن أن مرد الأمر هو الخصومة السياسية ضد الوفد، من حيث أهدافه الوطنية الديمقراطية العامة، ولا يتعلق فى صحيحه بالتفريق الطائفى[٨٣]. وقد نسب خصوم الوفد إليه فى عام ١٩٣٧، إزماعه منع الطلبة الأزهريين من دخول مدرسة الصيارفة أو إلغاءها أصلا والعودة للنظام القديم. وأثير ذلك فى سياق الهجمة السياسية العنيفة على الوفد وقتها برغم ثبوت عدم صحة هذا الزعم[٨٣ مكرر].

التعـــليم

ومن أهم ما أثير بشأن التفرقة الطائفية، هو تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الأقباط فى مدارس الحكومة، والمدارس التى تشرف عليها مجالس المديريات. . ولم تكن المدارس الحكومية تعرف تعليم الديانة المسيحية للتلاميذ الأقباط أيام كان مستر دانلوب أو يعقوب أرتين يشرف كل منهما على التعليم المصرى. وقد طلب القبط من كل منهما تعليم المسيحية لأبنائهم، أسوة بتعليم الإسلام للتلاميذ المسلمين، فلم يستجيبا لهذا الطلب. فلما تولى سعد زغلول نظارة المعارف فى عام ١٩٠٧ قرر إدخال هذه المادة بالمدارس الابتدائية قائلا: «نريد أن يكون الأقباط وهم شركاؤنا فى البلاد عالمين بمبادئ عقائدهم متمسكين بقواعد دينهم، فإن الذى لا دين له لا أمان ولا وفاء له. . »[٨٤]. ومن وقتها أدخل تعليم الديانة المسيحية بهذه المدارس، يقوم به المدرسون الأقباط العاملون بكل مدرسة، ووزع الإنجيل على التلاميذ الأقباط فى المدارس الابتدائية. ولم يكن يستثنى من هذه المدارس إلا التى

يقل عدد الأقباط فيها عن خمسة عشر تلميذاً. وأضيف منهج تعليم مبادئ المسيحية فى مدرسة المعلمين العليا، ليستطيع الأقباط من خريجى هذه المدرسة تعليمها أيا كان تخصصهم. واستمر العمل كذلك حتى أواخر العشرينيات. ثم اضطرب هذا النظام قليلا لما ألغيت مدرسة المعلمين العليا. فقل المدرسون المؤهلون لتعليم المسيحية[٨٥]، ولكن بقى تدريسها قائمًا بالمدارس الابتدائية حيث تتوافر إمكانات التدريس. وفى أواخر مايو عام ١٩٢٨ فى عهد حكومة الائتلاف، صدر قانونا تنظيم المدارس الابتدائية والثانوية (رقما ٢٥، ٢٦ لسنة ١٩٢٨)، فجريا على سابق نظامهما من أن تكون من مواد الدراسة، مادة الدين عامة (إسلامًا أو مسيحية)، دون أن يؤدى امتحان النجاح أو النقل فيها، مع التوصية بإجراء مسابقات فى الدين بدلا من الامتحان، وتوزيع الجوائز على المتفوقين فيه[٨٦]. واستمر هذان القانونان حتى يناير عام ١٩٤٩، إذ صدر على عهد حكومة السعديين قانونان بديلان (رقما ١، ١٠ لسنة ١٩٤٩)، وسارا فى تدريس الدين على النمط ذاته[٨٧]. وكان مفاد ذلك المساواة بين التلاميذ المسلمين والتلاميذ المسيحيين من جهة تعلم كل منهم ديانته تعلما لا يؤدى عنه امتحان، وإن جرت بشأنه المسابقات والحوافز الرمزية.

والحاصل أنه لم تثر مسألة ذات شأن فى هذا المجال بالنسبة للمدارس الابتدائية والثانوية. ولم تثر المشكلة أساسًا إلا فى مجال التعليم الأولى الإلزامى. وقد بدأ التفكير فى نشر هذا النوع من التعليم على نطاق المجتمع كله فى عام ١٩١٧، إذ شكلت لجنة لهذا الغرض برئاسة عدلى يكن وزير المعارف وقتها، ولكن اقتصر عملها على إعداد مشروع لتوسيع نطاق التعليم الأولى وإيجاد المدارس الكافية لتعليم ٨٠٪ من الذكور و٥٠٪ من الإناث. ثم أثير الموضوع نفسه من جديد فى عام ١٩٢٥، عندما أعد على ماهر مشروع قانون للتعليم الإلزامى فى عهد وزارة أحمد زيور، على أساس تعميم هذا التعليم فى مدى عشر سنوات، بنفقة تصل إلى مليونين ونصف المليون من الجنيهات، على أن يتقاسم الإشراف عليه وزارة المعارف ومجالس المديريات والمجالس البلدية والمحلية[٨٨]. وظهرت المدارس الأولية أولاً بنشاط من مجالس المديريات والمحافظات، وكانت تضم المسلمين والأقباط معًا. كما كانت مجالس المديريات تنشئ مدارس ابتدائية فى نطاق أقاليمها. والذى

حدث أن بعضا من هذه المدارس كانت تقصر تعليم الديانة فيها على الإسلام وحده، وفيها تلاميذ من القبط يحرمون من تعلم الدين.

وفى الفترة التى أثارت فيها «صحيفة مصر» مسألة اضطهاد الموظفين الأقباط بإدارة الأموال المقررة سنة ١٩٢٨، بدأ تادرس شنوده المنقبادى صاحب الصحيفة، وتوفيق حنين، يثيران مسألة تعليم المسيحية للتلاميذ القبط فى المدارس الأولية عامة، وفى المدارس الابتدائية التى تشرف عليها مجالس المديريات. .(٨٩) ونشرت رسالة تحمل أسماء اثنين وأربعين من أقباط بلدة «القبلى قمولا» بمديرية قنا، تذكر أن مجلس المديرية رأى عدم تدريس المسيحية للتلاميذ القبط برغم تدريس الإسلام لزملائهم المسلمين. ولم تذكر أن مديريات أخرى تتبع النهج ذاته وإن أثير الظن بذلك. وحاول توفيق حنين أن يقنع الحكومة بالأهمية السياسية لتعليم الدين، بحسبانه الأمان الوحيد لمصر «من خطر البولشفية»، وبحسبان أن هذا الخطر لا يخفف منه كون المحرومين من التعليم أقلية فى حساب عدد السكان، «فكم من فرد قام بثورة فكرية فى أمة فقلب شكل الحياة (فيها) وفى غيرها رأسا على عقب. فإذا أنت تركت الناشئة فى مليون مصرى تشب بلا دين غرست بعملك بذور الفوضى..». وذكر أنه إن تمسكت مجالس المديريات بهذه السياسة، فلن يكون أمام الأقباط إلا الالتحاق بالمدارس الحكومية وهى محدودة، أو الالتحاق بالمدارس الأهلية، وهنا يجب على تلك المجالس أن تعين المدارس الأهلية وتمدها بالمال تحقيقًا للمساواة. وأثير العجب من مدرسة «قبلى قمولا» بالذات، والتى أسسها أولا القمص أقلاديوس سعد، فإذا بتدريس الديانة المسيحية يمنع فيها بعد إشراف مجلس المديرية عليها(٩٠).

وفى عهد وزارة إسماعيل صدقى الملكية سنة ١٩٣٠، عمل صدقى ومن بعده عبد الفتاح يحيى على توسيع نطاق التعليم الإلزامى. وصدر فى عهد صدقى القانون رقم ٤٦ فى ١٩ من يونية عام ١٩٣٣ بالتعليم الأولى، جعل التعليم الأولى إلزاميا يبدأ من سن السابعة إلى الثامنة عشرة، ويكون إجباريا يعاقب مخالفه (الأب) بالغرامة، ويطبق تدريجيا فى المناطق التى يحددها وزير المعارف، حسب خطة التوسيع التى ترسمها الدولة طبقا للإمكانات المادية المتاحة. وبرغم الإلزام للمصريين كافة، مسلمين وأقباطا، فقد أكد القانون ذاته وجها من وجوه التفرقة بين

الطائفتين، فلم يجعل الدين عامة (إسلاميه أو مسيحيه) مادة من مواد الدراسة، ولكنه خص بذلك القرآن والديانة الإسلامية وحدها، خصها بكونها مادة فى المنهج، وشرط لها مواعيد معينة، وأنشأ فرقا لتحفيظ القرآن وتجويده فى أوقات الدراسة. ثم نص على ما يلى: «والأطفال غير المسلمين معفون من حضور هذه الدروس»(٩١). واطرد فى السنين التالية التوسع فى مناطق تنفيذ القانون، لا سيما فى السنوات من عام ١٩٣٥ إلى عام ١٩٤٠، حتى بلغ عدد تلاميذ الإلزامى نحو مليون تلميذ منهم ١٣٨٤٢١ بمدارس وزارة المعارف، و٨٥٣٤١٤ بمدارس مجالس المديريات(٩٢). وإذا كان اتساع نطاق التعليم الإلزامى يعنى تنمية لوجه من وجوه الإصلاح الاجتماعى المهمة، فإن هذا الفارق فى التعليم الدينى بتلك المدارس كان مما يخلق مشكلة من مشكلات التفريق الدينى، وهو وجه من وجوه التخلف العامة. يتسع التعليم الإلزامى فيتسع للتفرقة الدينية. والشعور بالتفرقة الدينية يزيد مع كل مدرسة إلزامية تنشأ. ويتلازم التقدم والتخلف فى النمو والانتشار(*).

هذا وسترد الإشارة فى فصل لاحق، إلى ما كان من صراع بين الملك والقوى الديمقراطية حول تبعية بعض المدارس للأزهر ومنها مدرسة المعلمين الأولية، وأنه فى وزارة إسماعيل صدقى ومشيخة الظواهرى انجذبت تلك المدارس للأزهر على نحو أو آخر، ودخلت المهن المتاحة لخريجها بشكل أو آخر فى نطاق «الدومين» شبه المخصص لطلبة المعاهد الدينية الإسلامية. ولعل ذلك كان من أسباب صياغة التعليم الأولى الإلزامى بهذه الصياغة الدينية الإسلامية وحدها. وأيا كان السبب فقد صار من ردود فعل هذا الوضع، أن رأى الأقباط التعليم الإلزامى يقتصر على

(*) مثال لبعض الكتابات التى علّق بها أقباط على هذا الأمر، ما كتبه من يسمى إسكندر عبدالقدوس فى الصحف: «نصيحتى هى النهوض والاتفاق مع وزارة المعارف فى تعيين شبان مسيحيين مدرسين بالمدارس التى بها عدد من أولاد القبط. ولا يخفى على حضراتكم أن المدارس الإلزامية الموجودة بالبلاد نزعتها إسلامية، أعنى أن نصف التعليم اليومى أو كله قرآن وتجويد وصلاة وعبادة إسلامية، وقليل جدا من الحساب واللغة العربية والخط والرسم. فهل بعد ذلك تضيعون أولادكم ومستقبلهم؟ أسرعوا وانهضوا لمقاومة هذا المشروع، وفكروا فى أولادنا.. أيها الشعب الناهض، انهض وقم وقد أشار لك المسيح وطالب بتعيين مدرسين أقباط بالمدارس والمكاتب الإلزامية لتعليم أولادنا الديانة المسيحية، التى حافظنا عليها قرونا، وتحملنا المضايقات والاضطهاد، حتى القتل وسفك الدماء فى سبيل المحافظة على هذا الإيمان القديم...». (نقلا عن صحيفة الضياء، ٦ من ديسمبر عام ١٩٣٦).

الأكثرية دونهم، ما دام يمنع أبناءهم من تعلم مبادئ دينهم فى تلك المرحلة من السنين، التى يؤدى تعليم الدين فيها أهم آثاره التربوية. وطالبوا بالأخذ بأسباب المساواة التامة بين المتعلمين بتلك المدارس، ليتلقى كل تلميذ مبادئ دينه الذى يتعبد به، وأن كونهم أقلية لا يبرر حرمانهم من تعلم دينهم، ما دامت الالتزامات المدنية واحدة على الجميع، من حيث الالتزام بالتعليم وأداء الضرائب وغير ذلك من الواجبات(٩٣).

وترتب على عدم الاستجابة لهذا الطلب أن انصرف كثير من القبط عن إرسال أبنائهم إلى المدارس الإلزامية، وبدءوا يشجعون الجمعيات الخيرية القبطية على إنشاء المدارس لتعليم أطفالهم. وقد دعى فى أكتوبر عام ١٩٣٤ إلى عقد مؤتمر للجمعيات القبطية لدراسة هذا الأمر، ولإدخال مادتى تاريخ الكنيسة واللغة القبطية فى مناهج مدارس الجمعيات مع تعضيد الصحافة القبطية، ومع المطالبة بإدخال مادة الديانة المسيحية فى مناهج المدارس الإلزامية بالنسبة للتلاميذ المسيحيين(٩٤). وزاد هذا المطلب ترددا مع انتشار التعليم الإلزامى، فلما بلغت المدارس الإلزامية نحو ثلاثة آلاف مدرسة فى عام ١٩٣٧، أصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية فى أواخر هذا العام، بيانا عن مساهمته فى التعليم الإلزامى وإنشاء مدارس لأبناء الأقباط فى جميع أنحاء البلاد، وظهرت المطالبة بأن تستعين وزارة المعارف بخريجى المدرسة الإكليريكية فى تدريس الديانة المسيحية فى المدارس، وأن تعاون الحكومة الأقباط فى سعيهم لإنشاء المدارس الخاصة بهم(٩٥).

ويظهر من ذلك أن آثار قانون التعليم الإلزامى لم تقف عند حد استياء الأقباط من حرمان أبنائهم من تعلم دينهم فى المدارس الإلزامية، بل تخطت ذلك إلى ما ترتب عليه من تشجيع إنشاء المدارس الخاصة للتلاميذ الأقباط، وإلى ما يتفرع عن ذلك من آثار تتعلق بانتشار هذه الفرقة فى التعليم، بانعزال جمع من التلاميذ الأقباط عن بقية أبناء الشعب فى تلقى مناهج التعليم المدنية نفسها، وما يرسبه ذلك فى تعميق الشعور بالانعزال والغربة وعدم المساواة، وإشاعة الإحساس بقيام رابطة اجتماعية أساسها الدين بين الأقلية، أى تعميق الشعور الطائفى. ولم تقف الآثار عند هذا الحد، بل تعدته إلى نتيجة واضحة الشرود، أثارت كثيراً من السخط والحرج، إذ كان قانون التعليم الإلزامى يحتم على الأب إرسال ابنه إلى المدرسة

الإلزامية وإلا عوقب بعقوبة الغرامة، فلما نشطت الجمعيات القبطية فى إنشاء المدارس الأهلية، وركزت اهتمامها على إنشاء المدارس الابتدائية ذات المستوى الأرقى من التعليم الإلزامى كان قانون الإلزام يمتد بعقوبته إلى الآباء بسبب تخلف أبنائهم عن هذا التعليم. فظهر على نحو يبدو تلقائيًا، كما لو كانت الحكومة تعمل على جبر هؤلاء التلاميذ على الالتحاق بمدارس لا تدرس أصول دينهم، ويتلقى التلاميذ فيها نوع ثقافة ذا صلة بالدين الإسلامى حتى فى المواد المدنية، كنصوص المحفوظات وغيرها من فروع اللغة العربية(٩٦).

بهذا صار التعليم الحر شبه ضرورة دينية للأقباط. والتعليم الحر هو التعليم فى المدارس الأهلية غير الحكومية وغير مدارس مجالس المديريات، مما ينشأ بالمبادرات الفردية والخاصة. والتعليم الحر فى جوهره وحسب الغالبية من مدارسه تعليم مدنى، شأنه شأن مدارس الحكومة، لا يميزه عنها إلا مستوى الدراسة وجديتها وكفاية التلقين. وباستثناء المدارس التى أنشأتها البعثات التبشيرية، كانت المدارس الحرة تنشأ فى الأساس بسبب أن المدارس الحكومية أقل من أن تستجيب لطلب الراغبين فى التعليم جميعًا، وتنشأ غالبيتها بمناهج وزارة المعارف. ونمت تلك المدارس بسبب أن زيادة الإقبال على التعليم فاقت الزيادة فى المدارس الحكومية، وهى ذات مصروفات ورسوم(٩٧). وكانت مشكلة هذه المدارس أن بعضًا منها نشأ بهدف الربح، وأنها لهذا السبب، أو لضعف إمكاناتها المادية والتعليمية كانت أقل مستوى من مدارس الحكومة، من جهة الظروف المادية كالمبانى والفصول، ومن جهة كفاية مدرسيها ونقص خبرتهم وتأهيلهم. وكانت وزارة المعارف تخصص إعانات لتلك المدارس، نظمت بعدة قرارات وزارية. وكان شرط منح الإعانة المالية أن تخضع المدرسة الحرة لإشراف الوزارة، تفتيشًا على مبانيها ومناهجها ومستوى التعليم بها.

وفى عهد وزارة عبد الفتاح يحيى صدر القانون رقم ٤٠ فى ٢٨ من يونية عام ١٩٣٤ بالتعليم الحر، نظم خضوع تلك المدارس لرقابة وزارة المعارف وتفتيشها، وشرط للترخيص بفتح أى مدرسة حرة شروطًا، يتعلق بعضها بموقع المدرسة ومدى بعده عن المستنقعات والأماكن الضارة بالصحة أو الخطرة على الأخلاق، ويرجع بعضها إلى سلامة البناء وصلاحيته الصحية، وبعضها إلى ما يجب أن يتوافر فى

النظار والمدرسين من مؤهلات، وذلك فضلا عن مناهج الدراسة (المواد ٢ و٣ من القانون). وشرط لمنح الإعانة المالية الخضوع لتفتيش الوزارة وإشرافها على التعليم. ومن الطبيعى أن تشكل هذه الشروط أعباء على المدارس الحرة، ومنها ما أنشأته الجمعيات القبطية والمطرانيات، لا سيما أن ما نشأ من تلك المدارس فى القرى والأقاليم، تعويضًا عن المدارس الإلزامية، إنما نشأ بتبرعات جمعت لم تكن تكفى للحصول على المبانى الملائمة، وقد لا تكون كافية لتوفير مستوى التعليم المعتبر بالمدرسين ذوى الخبرة والتأهيل، وكل ذلك مما لا يتفق مع شروط القانون للاعتراف بالمدرسة ومنحها الإعانات. واستشعر القائمون على تلك المدارس بأن القانون يعوق نشاطهم، فتصدوا له بالهجوم.

وليست المشكلة هنا موقف المدارس الحرة من الخضوع لإشراف الحكومة، ولكن المشكلة هنا فى هذا النوع من المدارس الذى نشأ عن رغبة من القبط لتلقين أصول ديانتهم لأبنائهم، بسبب تخلى المدارس الإلزامية عن هذه المهمة، فظهر وجه اتصال بين تلك المدارس وبين المسألة الدينية، وهو اتصال يبدو أنه ما كان يقوم لولا الخطة التى استنها التعليم الإلزامى. وقد انتقدت شروط القانون، وعُدَّت قيودا على التعليم الحر ترهق مالية المدارس وقد تؤدى بها إلى الإفلاس. وفتح إشراف الوزارة مجال النقد لسوء التنفيذ وإهمال الرقابة والتعسف فى استعمال سلطة تعطيل المدارس(٩٨). وقد شرعت وزارة المعارف على عهد حكومة الوفد عام ١٩٣٦، فى تلافى بعض هذه المثالب، إذ بدأت فى إحصاء المسيحيين بمدارسها الأولية، لتعيين من يعلم الدين المسيحى فى كل مدرسة يزيد المسيحيون من تلامذتها على عشرة. ولكن لا يبدو أن هذا الإجراء أذن له بالتمام(٩٩).

والظاهر أن كان من أسباب عدم تمام هذا الإجراء، أن الوفد لما تولى الحكم عام ١٩٣٦، شرعت القوى السياسية الموالية للملك والأقليات الحزبية فى الهجوم عليه، فيما رأوه سياسة قبطية له. وذلك على طريقة ستجىء الإشارة إليها فى مناسبتها. وقد قيل إن إزماع وزارة الوفد تعليم المسيحية للمسيحيين فى التعليم الأولى «الذى ظل محافظا على صورته الظاهرة وإسلاميته الكاملة» لهو اجازة لتعليم «الكفر» رسميا فى هذا الوسط الإسلامى، «ثم هو يفترس عقائد الأطفال وميراثهم الدينى افتراسًا»(٩٩ مكرر). كما هوجم الوفد فيما عُدَّ سياسة قبطية أيضًا فى

توزيع الإعانات المدرسية على المدارس الحرة ومحاباة المدارس القبطية(١٠٠) . ومن ذلك ما أثير بشأن الإعانة التى منحت لكلية الأقباط بالخرطوم، برغم أن المعونة قررت لهذه الكلية منذ حكومة عبد الفتاح يحيى فى عام ١٩٣٤ ، واستمرت على عهدى توفيق نسيم وعلى ماهر ، وبرغم أن هذه الكلية يتعلم فيها القبط والمسلمون جميعًا ، وتمنح المجانية للفريقين على السواء كما قيل(١٠١) .

وقد شكل وزير المعارف الوفدى فى سبتمبر عام ١٩٣٧ لجنة لوضع برنامج تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية ، ليتسنى تدريسها بطريقة منتظمة ضمن جدول الحصص العادية على غرار تدريس الديانة الإسلامية(١٠٢) . ولكن استغل هذا الأمر فى سياق موجة الخصومة السياسية الحادة ضد الوفد من جانب خصومه وعلى رأسهم السراى .

وشارك فى هذه الحملة بطبيعة الحال الإخوان المسلمون . ومن الحق القول إن موقف الإخوان من مسألة التعليم الدينى لم تكن محض سلاح وجهوه ضد الوفد فى عراك الخصومة السياسية الناشئة . إنما كان موقفًا مبدئيًا تقتضيه منهم بالضرورة طبيعة الدعوة الإسلامية ، جنبا إلى جنب مع مفهوم الجامعة السياسية الإسلامية ، ومع إحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية(١٠٣) . وقد كتب الشيخ البنا فى صحيفة «الإخوان المسلمون» خمس مقالات نشرت فى أعداد متتابعة فى يوليو عام ١٩٣٥ بعنوان «فى مناهج التعليم» ، انتقد فيها خلو المدارس من التعليم الدينى الإسلامى إلا بوصفها مادة إضافية ، وقلة العناية بالتاريخ الإسلامى وباللغة العربية التى طغت عليها اللغات الأجنبية . وتركز طلب الإخوان فى عريضة دعوا أهالى كل مركز وبلدة فى مصر إلى توجيهها للملك ورجال الدولة ، تطالب بجعل القرآن والديانة الإسلامية مادة أساسية يؤدى عنها الامتحان(١٠٤) . واستجاب لهذه الدعوة بعض من أعيان عدد محدود من المراكز والمديريات ، فقابلوا رئيس الديوان الملكى وكبير الأمناء بالسراى والأمير عمر طوسون ورئيس الوزراء توفيق نسيم ورئيس الوفد مصطفى النحاس وشيخ الأزهر ووزير المعارف(١٠٥) .

وإذا كان لا تثريب على هذا الموقف من جهة عدم مساسه بأوضاع الأقلية الدينية فى مصر . فإن ما يستوجب النظر هو موقف الإخوان المسلمين الذى بدا معارضا

لتدريس الديانة المسيحية للمسيحيين من تلاميذ المدارس. إذ عَدُّوا تعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الأولية، نوعًا من النشاط التبشيرى ينطوى على خطر داهم للإسلام، «فى المدارس الرسمية بيد الحكومة الإسلامية»، وأسموه تعليمًا للكفر وأن «الخطر هائل، والأمر جدى، والحقيقة مرة، والظرف دقيق»[١٠٦]. وذلك برغم أن تعليم كل ذى دين أصول ديانته لا يمت إلى التبشير بسبب قريب أو بعيد. على أن موقف الجماعة هذا قد وجد صداه فى مقاومة عزم الوزارة الوفدية تعميم تدريس المسيحية للمسيحيين فى مدارس الحكومة. ووجد من خطباء المساجد ومن محررى العرائض وطلبة الجامعة المصرية من ينشط فى هذه المقاومة[١٠٧].

وأثيرت نقطة تبدو ثانوية، ولكنها شغلت من الأهمية موضعًا دفع البطريرك نفسه إلى توجيه خطاب إلى وزير المعارف يستوضح فيه الأمر. كانت المسألة تتعلق بمقرر المحفوظات فى المدارس الثانوية، بالنسبة لما يشتمل عليه من آيات القرآن الكريم. إذ قيل بصدور منشور من الوزارة يوجب أداء امتحان المحفوظات فيما شمل من آيات القرآن الكريم، وأرسل المنشور إلى كلية البنات القبطية بالعباسية، وأبدى البطريرك نوع اعتراض على عدم استثناء الأقباط فى هذه المسألة، وهم لا يتعلمون القرآن بما يتعذر معه امتحانهم فيما لم يدرسوه. واستغل الغلاة من الجانبين هذه المسألة موضوعا للإثارة والتهييج[١٠٨]. ووجد من المعتدلين من يقترح الصيغة المناسبة بأن تكون النصوص الدينية الإسلامية اختيارية بالنسبة لغير المسلمين لا يلتزمون بحفظها. وكتب فخرى أسعد فى صحيفة مصر الفتاة «الضياء»: «نحن أقلية فى بلد إسلامى.. ليس هناك من شك فى أننا يجب أن نحتفظ بتقاليدنا الدينية (القبطية). ولكن يجب مع ذلك أن تكون فى حيز المعقول. هل بانقسامنا مع إخواننا المسلمين نجنى فائدة؟..» ثم طالب بالاتحاد والتآخى لصالح الجانبين[١٠٩].

ولكن بقيت مشكلة عدم تعليم المسيحيين ديانتهم بالمدارس الحكومية، أسوة بتعليم المسلمين إسلامهم، بقيت قائمة. وقد وجد لها صدى واضح فى انتخابات المجلس الملى لسنة ١٩٣٩، فكان من بين بنود البرامج التى تقدم بها المرشحون للانتخابات، السعى لتعليم الدين المسيحى بالمدارس الحكومية والأهلية وبالمدارس

الإلزامية، مع تعيين وعاظ مسيحيين للقيام بإرشاد المرضى والمسجونين المسيحيين، أسوة بزملائهم من المسلمين.

أحداث متفرقة:

ثمة جوانب أخرى أثارت أمر التفرقة الدينية، وهى فيما يبدو لا تشكل قضايا أو مشكلات أساسية. وإنما تتعلق بأحداث تظهر وتختفى. وصلتها بموضوع هذا الفصل، أنها تتعلق بنشاط الإدارة الحكومية. وكان من الصعوبة حصر هذه الأحداث على مدى سنين طويلة، إنما التقطت نماذجها فيما أمكن تتبعه تفصيلا من فترات هذا التاريخ. والملاحظ أنه كانت تظهر على عهد دستور صدقى، إشارات عن حوادث اعتداءات قتل وسلب فى أحد مراكز الصعيد، «كانت كلها منصبة على فريق معلوم فيها دون أن يجد أصحاب الدم والمال أى عناية فى ضبط المعتدين». . ويظهر من سياق الرواية أن ليست التفرقة الدينية هى مصدر الاعتداءات، وأن ذلك مما يجرى كثيراً فى الصعيد، ولكن أمر التفرقة الذى أثير يتعلق بتقاعس رجال الشرطة والإدارة فى تحقيق التهم وكشف المجرمين. وأشير إلى اعتداء «رجال الشرطة على المصلين فى كنيستهم وهم يصلون، وجروا بعضهم جرا إلى النقطة على مسيرة أميال. .»[١١٠]. وانتقدت أجهزة الإدارة فى مركز الأقصر عن تقصيرها وتعمدها «التفريق بين أبناء الأمة وبذر بذور الشقاق بينهم. .»، وأن الفريقين (المسلمين والأقباط) قابلوا هذه المحاولات بالاحتقار والازدراء، ولمسوا ما فيها من خطر على الأمن «لا يتفق مع وظيفة الإدارة وواجبات أفرادها. .»[١١١].

وفى عام ١٩٣٦ أشير إلى اضطراب الأمن وانتشار «روح الرجعية» فى بعض مراكز الأقاليم، وأن مسلك بعض الموظفين يتنافى مع روح الإنسانية التى لا تعرف دينا ولا مذهبا. وقيل ذلك بمناسبة منع شرطة جرجا عرض فيلم عن حياة المسيح، برغم أنه عرض كثيراً فى غالب مدن مصر، وقيل إن مركز جرجا يسير على خطة دينية لا يعرف بها وطنيا إلا إذا كان مسلمًا، وأوصى بوجوب التدقيق فى اختيار رجال الشرطة والإدارة[١١٢]. كما أشير إلى اختلال الأمن فى مركز الأقصر وانتشار الاعتداءات فى الطرق العامة، حتى بلغ الأمر ضرب أحد رجال النيابة

العامة (وكان من المسلمين)، وإهمال رجال الشرطة فى تنفيذ التعليمات، وحراسة الآداب العامة، إذ اعتدى أحد المستأجرين على مؤجره القبطى بالضرب، وحكيت قصة اعتداء بعض «الرعاع» فى فرشوط على قبطى وسرقة حافظة نقوده واحتجاج جمعية الأقباط الأرثوذكس فى البلدة على ذلك. ولم يشر فى تلك الأحداث إلى نوع اتصال بينها وبين علاقة المسلمين بالقبط(١١٣).

وفى ١٣ من مارس عام ١٩٣٦ كتبت «المنارة المصرية» التى يصدرها القمص سرجيوس، عما أسمته حادث أخميم، إذ كانت الحكومة فى عام ١٨٩٨ منحت أقباط أخميم والطوائف الأخرى المسيحية قطعة أرض لتكون جبانة، ثم منحتهم فى عام ١٩٠٠ قطعة أخرى، وأقيم سياج عليها تهدم فى سنة ١٩٢٢، فلما شرع فى إعادة بنائه تعرض بعض المسلمين لهم بدعوى تبعية جزء من الأرض لأحد أوقاف المسلمين. واستمر النزاع فى هيئات التحكيم والمحاكم الشرعية والمدنية تتضارب فيه القرارات وتتهاتر الخصومات(١١٤).

وفى فبراير عام ١٩٣٨ أثير أن جمعا من أسرة عمدة «جهينة غرب» مركز أبو تيج هاجمت كنيسة الأقباط الأرثوذكس وحاولوا هدمها وهدم المنازل المحيطة بها، مما يملكه جماعة من الأقباط، ونهبوا أمتعة الكنيسة وأوانيها. وبعد يومين، صححت صحيفة مصر هذا الخبر نقلا عن أسقف أبو تيج، إذ ظهر أصل الموضوع أن ناحية جهينة بها عدة كنائس منها كنيستان للأقباط وواحدة للكاثوليك وأخرى للإنجيليين.. إلخ، وبها عدد من الكهنة منهم القس يسى جبرائيل الذى لم يقبله باقى الكهنة شريكًا لهم فى أى من الكنيستين، فاتخذ من منزله كنيسة، وهو منزل يقوم وسط منازل المسلمين، فتقدمت شكاوى عن الشروع فى بناء كنيسة بغير ترخيص، ورفضت الحكومة الترخيص وأوقف البناء، فقدم القس جبرائيل شكوى يتهم فيها بعض الكهنة بمساعدة المسلمين على هدم جزء من الحائط. وأظهر تحقيق الشرطة أن أساس الشكوى هو النزاع القائم بين هذا القس وبين القمص أقلاديوس وغيره(١١٥).

وأثير على نطاق ضيق ـ فيما أمكن تتبعه من شواهد ـ ما يتعلق بإشهار شاب قبطى لإسلامه، والمطالبة بمراعاة الدقة فى عملية الإحصاء العام للسكان حتى «لا تحدث

أخطاء تقلل من تعداد أبنائه وما يملكون»، والمطالبة بأن يكون للأقباط نصيب فى برامج الاذاعة اللاسلكية، بإذاعة الألحان القبطية والصلوات وبخاصة صلاة العيد(١١٦).

وفى عام ١٩٥٠ نشر الدكتور زغيب ميخائيل كتابا بعنوان «فرق تسد.. الوحدة الوطنية والأخلاق القومية»، جمع فيه حوادث ونصوص مقالات عن كل ما رأى أنه يصدر عن التفرقة بين المسلمين والأقباط. وصدر الكتاب بمقدمة لسلامة موسى، أوصى فيها القبط بقراءة الكتاب ونسيانه، وأوصى المسلمين بقراءته وحفظه فى الذاكرة، وذكر أن الاحتلال الإنجليزى هو من أيد قصر بعض الوظائف على المسلمين دون القبط، كوظائف المديرين والمأمورين ونظار المدارس ومعلمى اللغة العربية، حتى تقوم الحزازات بين عنصرى الأمة، وأن الحكومات «الديكتاتورية» هى من استبقى هذه التفرقة بعد ثورة سنة ١٩١٩، لأنه لولا ذلك لاستطاع الوفد والحكم الدستورى إزالة هذه الفوارق. وأشار إلى أنه فى فترات التسلط الديكتاتورى صدرت قوانين تعمل على التفرقة، مثل قانون التعليم الإلزامى، وحرمان القبط من وظائف المعلمين بهذه المداس، وهى ٣٥ ألف وظيفة، ومثل مدرسة الصيارف، ووظائف تدريس اللغة العربية التى صارت وقفا على المسلمين برغم أنه لا ارتباط بين الدين واللغة.

أما الكتاب ذاته، فقد أرجع وجود التفرقة بعد ثورة سنة ١٩١٩، إلى تقصير الوزارات الوفدية فى دعم الوحدة الوطنية بالأعمال الإيجابية، وإلى وجود الحكومات غير الوفدية فى أغلب الأحيان، وهى حكومات غير دستورية عملت على إرضاء الأكثرية بإثارة النزاع الدينى لتحويل الأنظار عن أعمالها السياسية، وإلى تفشى الأغراض الشخصية والمحسوبية بحيث لم يجد بعض الرؤساء إلا العاطفة الدينية يستغلونها لإشباع أغراضهم الشخصية، وإلى قيام جماعة الأخوان المسلمين وما تتخذه دستورا لها من سياسة عدائية سافرة للأديان الأخرى. ثم عرج الكتاب إلى ما يراه من مظاهر التفرقة فى كل وزارة، منها فى وزارة المعارف منع القبط من وظائف النظار، وتطبيق قانون التعليم الحر مما أدى إلى غلق بعض المدارس أو حرمانها من الإعانات، كالمدرسة الإنجيلية ببورسعيد ومدرسة التوفيق بالزقازيق والفرنسيسكان بأسيوط، والتقصير فى تعليم الديانة للتلاميذ المسيحيين،

وتعليم الدين الإسلامى لهم من خلال مادتى اللغة العربية والتاريخ، ومنها أنه لم يتول قبطى فى الجامعة منصب المدير أو العميد أو وكيل الجامعة، وتفشى المحسوبية فى كلية الطب تعيينا للأقارب من خلال إثارة النعرة الدينية، والتضييق على القبط فى البعثات التعليمية للخارج. وفى وزارة العدل حيث يشكل الأقباط الغالبية بين موظفيهما. وفى وزارات الصحة والأشغال والتموين حيث ذكر المؤلف حوادث وحالات فردية، استدل منها على وجود التفرقة. ثم تكلم عن تحريم عرض الأفلام الدينية وعدم إذاعة الصلوات المسيحية. ثم تكلم عن بناء الكنائس.

والحاصل بالنسبة لبناء الكنائس، أنه أيام تبعية مصر للدولة العثمانية صدر خط همايونى، يوجب أن يكون إنشاء الكنائس بموجب ترخيص يصدر من الدولة. ويبقى الخط الهمايونى نافذا بعد العمل بدستور عام ١٩٢٣ طبقا للنص الذى أدخله الملك فيه والذى يوجب بقاء العمل بالعادات والنظم المرعية فى الشئون الدينية حتى يصدر قانون بتنظيمها (المادة ١٦٧). وفى عهد العمل بدستور صدقى، أصدرت وزارة الداخلية قرارات تضع القواعد المنظمة لتقديم طلبات الترخيص ببناء الكنائس وصدور هذه التراخيص، ووضع شروطا عشرة لذلك، منها ما يتعلق بملكية الأرض التى تشيد عليها الكنيسة وموقع البناء فى بيئة ملائمة، وألا يكون موقعه سببا للاحتكاك بين الطوائف[١١٧]. وجرى نظام بناء الكنائس على هذا الوضع مما أعطى جهات الشرطة والإدارة سلطة مهمة فى تقرير بناء دور العبادة والإشراف على تنفيذ هذه الشروط، من حيث منع إقامة الشعائر الدينية بقوة الشرطة إذا لم يكن ثمة ترخيص سابق بإنشاء الكنيسة. ومضى الأمر على هذه الوتيرة، فلا يجوز بناء كنيسة إلا بترخيص تصدره وزارة الداخلية، ولا يجوز إقامة الشعائر الدينية فى مكان غير الكنيسة المرخص بها[١١٨]، مما أثار السخط فى هذا الشأن. وفى عام١٩٥٢ أصدر الدكتور عبدالرزاق السنهورى رئيس مجلس الدولة حكما مهما كان من شأنه أن يخفف كثيرا من هذا القيد، أصدره معتمدا على ما تضمنه الدستور ذاته من كفالة الحرية فى إقامة الشعائر الدينية، إذ فرق بين الاجتماع فى مكان ما للصلاة، وهو اجتماع دينى محض يكفل الدستور حمايته وحرية ممارسة الشعائر الدينية فيه بغير قيد، ما دام ليس ثمة ما يخل بالنظام العام والآداب، فرق بين هذا الأمر وبين تغيير صفة هذا المكان من ملك خاص إلى ملك عام مخصص للعبادة، إذ

يتعين لشرعية هذا التغيير والتخصيص أن تلتزم شروط الخط الهمايونى. وعلى وفق تلك التفرقة قضى بإلغاء قرار كانت وزارة الداخلية أصدرته بوقف إقامة الشعائر الدينية والاجتماعات الدينية فى مكان خصصه مالكه لذلك[١١٩]. على أن هذا القيد استمر من أسباب إثارة السخط بين جماهير القبط.

من عوامل التفرقة:

لما أثير الحديث عن اضطهاد الموظفين الأقباط فى عام ١٩٢٨، كتب محام من بنى سويف: «. . . ٣ـ هل علم صاحب جريدة مصر من أصحاب المهن الكبرى والصغرى الحرة من الأقباط، أن الشعب يميز بين مسلم وقبطى؟ وهل حدثه طبيب أو محام. . بأن المسلمين قاطعوا الأقباط ـ لا سمح الله ـ أو فضلوا عليهم زملاءهم المسلمين؟ ٤ ـ ما الذى يعلمه حضرته من عامة الشعب فى علاقاتهم التجارية والزراعية فيما بينهم وبين إخوانهم المسلمين؟ وهل اشتم من أحد وجود أثر ولو ضئيل للنعرة الدينية؟ إلا أن شيئا مما أسائل عنه لم يقع مطلقا، ومازال الشعب المصرى كتلة واحدة. . »[١٢٠]. ولا يعلم أن كاتبا آخر عرج إلى هذه النواحى من النشاط الاجتماعى العام، ولعل السبب أنها لم تكن محلا لإنكار، ومن ثم لم تصر محلا لإثبات.

والحاصل، أنه لا تلاحظ تفرقة دينية فى أمر يتعلق بالعلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية بين الأهالى. ولم يمكن التقاط مشكلة أثيرت أو حادث ورد، فى هذا الجانب من «العلاقات الأهلية» أى العلاقات الفردية والجماعية فى غير المجال الوظيفى والحكومى. وقد ظهر من قبل أن ما ذكرته «صحيفة مصر» عن حوادث الاعتداءات فى واحد أو أكثر من مراكز الصعيد، إنما ذكرته لا من حيث كونه يحمل معنى الكراهية أو الخصومة الطائفية، ولكن من جهة نشاط أجهزة الإدارة وإهمالها تحقيق الأحداث. ولا يعرف تقاطع مصدره الدين إلا فى العلاقات الزوجية لأنها ذات اتصال بالحل والتحريم فى الديانتين. ولا يكاد يعرف فى مجال إنشاء الجمعيات ونشاطها تفرقة أساسها الدين، إلا بالنسبة للجمعيات الدينية. وفى المدارس التى أنشأتها الجمعيات القبطية لم يكن فى الغالب يحظر على المسلمين الالتحاق بها،

وذلك باستثناء الحظر المتبادل فى المعاهد الدينية للجانبين. وفى المجال الاقتصادى لا يعرف أن أرباب عمل رفضوا استصناع عمال لاختلافهم معهم فى الدين، ولا أن تجارا ومنتجين أو مستهلكين تقاطعوا فى التعامل لهذا السبب، ولا أن حرفيين أو مهنيين انحصر تعاملهم مع عملاء من دينهم، ولا أن أمرا من هذا حكم العلاقات المتبادلة بين الفلاحين ملاكا ومستأجرين وعمالا زراعيين. كما لا يعرف أن تمييزا اقتصاديا سببه الدين ظهر فى التعامل، ولا أن تفرقة فى الأجور تمت أساسها الدين. ولا أن تشكيلا نقابيا أو مهنيا أو حرفيا أو اتحادا لتجار أو صناع ميز بين أعضائه أو جمهوره على أساس من الدين. وتلاحظ أهمية هذا الوضع عند مقارنته بالمشكلات الطائفية ومشكلات الأقليات فى مجتمعات كثيرة، مما يولد مشاعر جماهيرية من الازدراء أو الكراهية المتبادلة، ومما يتخذ شكل المقاطعة فى التعامل تصل حتى إلى الفنادق والمطاعم وعربات النقل وأحياء السكنى، أو يولد تمييزا اقتصاديا فى الأجور والخدمات وغيرها.

وينبغى التنبيه إلى أن ثمة احتمالا غير مستبعد، بأن تكون حالة من حالات التمييز وجدت أو تشابك وجودها مع الأوضاع الاجتماعية الأسرية، لا سيما فى بعض نواحى الصعيد. ولكن ما يراد قوله هنا، أنه لم يمكن التقاط أمر كهذا من الشواهد المتاحة، وأنه إن وجد فلا يشكل مشكلة عامة ولا أمرا شغل رأيا عاما أو جماعة. لذلك يمكن القول بأن مظاهر التفرقة قاصرة فى الأساس على الإدارة الحكومية، من حيث التمييز فى بعض الوظائف، ومن حيث النشاط الحكومى فى بعض المجالات المحددة كتعليم الديانة وتراخيص الكنائس. وهذا المجال هو ما ثارت بشأنه كل المشكلة.

ومن المفهوم أن للإدارة الحكومية أهميتها البالغة، تكوينا ونشاطا، وأن هذه الأهمية تزداد وضوحا وأثرا فى مصر، والتوظف فى مصر هو المجال الرئيسى لعمالة المتعلمين المهنيين، والإدارة الحكومية فى مصر تشغل قوة سياسية واقتصادية بالغة، ولها أثرها الكبير فى مجالى الحياة العامة والخاصة. وهذا مما يسوِّغ الاهتمام المُركَّز بمسألة التوظف. والمقصود فقط هو تحديد وإيضاح النطاق الفعلى لما يثور بشأنه أمر التفرقة، من غير أن يتداخل أو يطغى على نطاق آخر من مجالات النشاط الاجتماعى المتعددة.

والمقصود أيضا استخلاص النتيجة التى يكشف عنها هذا التحديد، فحيث تتعامل الجماهير أفرادا وجماعات بعضهم مع بعض فى مجالات النشاط الاجتماعى والاقتصادى لا تكاد مشكلة تثور. وهذا مما ساعد على البناء السريع للجامعة الوطنية السياسية، لا سيما خلال ثورة سنة ١٩١٩ . والظاهر أن هذه الثورة لم تنشئ الجامعة الوطنية بقدر ما اكتشفتها اكتشافا وخلصتها من الشوائب. وهذا أيضا مما ساعد الوفد بنشاطه السياسى الواعى فى أن يخلص معاركه الانتخابية وهيئاته البرلمانية من شوائب التفرقة الدينية، وقبل ذلك أن يخلص نفسه بوصفه مؤسسة سياسية من هذه الشوائب. وكان نجاحه فى هذا النشاط أكثر حسما مما نجح فيه فى تخليص الإدارة الحكومية من شوائبها، لأنه كان يعمل هنا فى مجال شعبى خالص. ويمكن القول عن نظمنا السياسية ومؤسساتها عبر التاريخ الحديث، إنه حيث كان للمبادرة الشعبية أثرها الفعال فى نشاط الدولة أو النشاط الاجتماعى العام، انتفى التفريق أو كاد، ولو استدعى جهدا لكان جهدا قليلا مؤثرا، وحيث كان لمبادرات الإدارة الحكومية أثرها الحاسم أو هيمنتها الواسعة، التوى بالسالكين السبيل.

ومن أهم مصادر التفرقة فى الإدارة الحكومية، سلطة السراى وبخاصة على الجيش والشرطة، وأثرها البعيد فى وظائف الإدارة العليا. وهى سلطة تفسر وجود التفرقة فى هذه المجالات. أما سبب انتهاج السراى هذه السياسة، فمنه أن الأسرة المالكة المصرية ذات أصول تركية، وهى تنتمى اجتماعيا فى مصر إلى فئة أرستقراطية من الوافدين المتمصرين، وسمة هذه الفئة التركيز على الرباط الدينى الإسلامى بحسبانه الرباط الوحيد الجامع بينها وبين غالبية الشعب المحكوم. وقد تولت الحكم ومارسته قرنا من الزمان فى النطاق الشرعى للدولة العثمانية، التى قامت شرعيتها السياسية على أساس فكرة الخلافة الإسلامية بوصفها جامعة سياسية للشعوب المحكومة، فاستقر للأسرة المالكة المصرية تقاليد الاستناد إلى هذا المفهوم. هذا فضلا عما سبقت الإشارة إليه من أن السراى لا تجد سندا شرعيا للحكم الفردى المطلق غير ما علق بالدين من أفكار سياسية ترسبت فى القرون الوسطى، والدين ليس دينا عاما مجردا، وهى لا تستخدم دعما لسلطاتها فكرة عامة من ديانة جامعة، إنما ترتكز على دين الأكثرية ودينها، وبغير ما ترى السراى أنه رباط دينى، تفقد أيا

من أسباب الوصل بينها وبين المحكومين، ما دامت عقائد الجماهير السياسية صارت إلى المفاهيم الوطنية والديمقراطية تنكر بها سلطة السراى وتجحدها. وإذ نشأ الوفد يناوئ سلطة الملك ويقوم على أساس من الجامعة الوطنية، فقد صار من الطبيعى أن يحاول الملك هدم هذه الجامعة التى اجتمعت عليه وعلى الاحتلال. وبقدر ما كان للملك من سلطان على أداة الحكم، بقدر ما وجدت التفرقة الدينية لدعم نفوذه وضرب الوفد. وكان مسلك السراى فى التمييز ضد القبط، سلاحا سياسيا صرفا، لم يصدر عن وازع الدين ذاته أو ورع فى مؤازرة الأخوة الإسلامية، فقد عرفت السراى قدرا غير قليل من الموظفين الأجانب وهم مسيحيون، وكانوا من صفوة خلصاء الملك فى غير الديوان الملكى.

ومن مصادر التفرقة فيما قامت فيه، ما أسفرت عنه عملية من التطور التاريخى لم تكتمل فى مؤسسات الدولة. فلم تكن المؤسسات القديمة باقية كلها، ولا كانت قد فنيت وحل الجديد محلها كلها. والمشكلة أن التطور فى مصر فى بعض المجالات أسفر عن ازدواج فى المؤسسات، فلم تطور المؤسسات التقليدية لتصير جديدة ولا استبدل بها الجديد، ولكن قامت المؤسسات الجديدة بجانب القديمة وترك للزمن وللتدرج أن يغذى الجديد النامى وأن يضمحل معه القديم، فظل المجتمع يفرز القديم والجديد جنبا إلى جنب يتصارعان ويتشابكان، وتمثل ذلك أكثر ما تمثل فى القضاء والتعليم، وإليه أساسا ترد أسباب التفرقة فى هذين المجالين من حيث التعليم وإمكانات التوظف ومجالاته. وقد عجب سلامة موسى مثلا من اقتصار وظائف تعليم اللغة العربية على المسلمين، ورأى فى ذلك خلطا بين الدين واللغة، ورأى فى هذا الخلط خطرا على المفهوم القومى. ولكن يظهر أن المسألة لم تكن ناشئة عن حوار شاب مفهوم الجامعة الوطنية، إنما نشأت فى الأساس عن الصراع حول مجالات التوظف بالنسبة لخريجى المعاهد الدينية على ما سترد الإشارة إليه فى فصل لاحق.

ومن مصادر التفرقة أيضا فيما قامت فيه، قيام المنافسة على الوظائف، فى ظروف يحمل فيها المجتمع، وتحمل الإدارة الحكومية عنه، آثار العلاقات الاجتماعية الشخصية، على ما سلفت الإشارة إليه فى بدايات هذا الفصل. وإذا كان ثمة مجالات وظيفية شبه مغلقة على المسلمين كتدريس اللغة العربية ـ فقد كان

هناك مجالات وظيفية شبه مغلقة على الأقباط كالصيرفة، وأخرى كان للأقباط فيها الغلبة كمصلحتي البريد وسكة الحديد. وكان جهد بناة الديمقراطية وبناة الإدارة الحكومية الحديثة، ألا يؤثر الدين فى شروط الاختيار فى كل مجال، وكان ذلك يجد مقاومة المصالح الذاتية أو المهنية. وقد ترد الإشارة إلى التنافس والتباغض الذى شب بين دار العلوم وكلية اللغة العربية بالأزهر، وكلهم مسلمون، ولكن المنافسة بلغت بينهم مبلغ التظاهر والإضراب، فلم يكن الدين ولا التمييز الدينى هو الأساس. وبالمثل تلحظ المقاومة فى مجال الصيرفة دفاعا عن المصالح المهنية على ما يظهر من ردود فعل صحيفة مصر. كل ذلك نشأ لأسباب تاريخية، ثم عملت المصالح الذاتية على محاولة تأكيد استمراره. وكان له ما يتصور أن يكون من ردود الفعل المتبادلة وما يتولد عنها من سوء التأويل. وإذا كان عرف تمييز جد محدود ضد القبط فى بعض المجالات الوظيفية، فقد صاحب رد الفعل لهذا الأمر، قدر من الحساسية من جانب المدافعين عن مصالح القبط ومطالبهم. وهى حساسية بلغت أحيانا حد الإفراط فى تأويل الأحداث تأويلا طائفيا بغير مستند ظاهر من منطق أو واقع، وذلك على ما يلحظ فى بعض ما كانت «صحيفة مصر» تنشره وما ركّزه كتاب «فرق تسد».

المراجـــع

(١) Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, P. 333 - 336, 342 - 345 -

(٢) From Max Weber, Essays in Sociology edited by H. H. Gerth, C. Wright Mills. P. 196 - 339 -

(٣) W. Hardy Wickwar, Modernization of Administration in the Near East, P. 138 - 139 -

(٤) Morroe Berger, Bureaucracy and Society in Modern Egypt, P. 126.. etc -

(٥) نقلا عن M.Berger المرجع السابق P.9.

(٦) M. Berger, Op. cit., P. 16 - 18.

(٧) M. Berger, Op. cit., P. 16 - 18. 114 - 118.

(٨) M. Berger, Op. cit., P 37 - 47.

(٩) M. Berger, Op. cit., P. 58 - 59.

(١٠) M. Berger, Op. cit., P. 147 - 148.

(١١) M. Berger, Op. cit., P. 124 - 128.

(١٢) M. Berger, Op. cit., P.85.

(١٣) M. Berger, Op. cit., P. 59, 114 - 115 - 124.

(١٤) على هامش السياسة . الدكتور حافظ عفيفى ص ١٣٤ ، ١٣٧ .

(١٥) مبادئ فى السياسة المصرية . محمد على علوبة ص ١٣٤ ـ ١٤١ ـ ١٤٣ ـ ١٤٤ .

(١٦) عيوب الحكم فى مصر . حسن الجداوى ص ٩٧ . . إلخ .

(١٧) الأداة الحكومية . إبراهيم مدكور وميريت غالى ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦ ـ ٢٤٨ .

(١٨) M. Berger. Op. Cit., P. 30.

(١٩) دستور ١٩٢٣ ، صراع حول السلطة . طارق البشرى . مجلة الطليعة أغسطس سنة ١٩٧٢ .

(٢٠) M. Berger. Op. Cit., P. 13 - 33.

(٢١) Harold Lasky. A Grammar of Politics. P397. 398.

(٢٢) محمد على علوبة . المرجع السابق ص ١٣٤ ـ ١٣٥ ، ١٤٠ .

(٢٣) M. Berger. Op. Cit., P. 33.

(٢٤) يهود البلاد العربية . دراسات فلسطينية (٨٢) . دكتور على إبراهيم عبده وخيرية قاسمية . ص ١٧٦ ، ١٧٧ .

(٢٥) صحيفة المنارة المصرية ١٤ من فبراير عام ١٩٢٦ .

(٢٦) صحيفة المنارة المصرية ١٤ من فبراير عام ١٩٣٦ .

(٢٧) فرق. . تسد، الوحدة الوطنية. . والأخلاق القومية. . الدكتور رغيب ميخائيل ص ١٣، إذ ذكر المؤلف أن سعد زغلول هو أول وزير للمعارف أقدم على تعيين نظار من الأقباط للمدارس الأميرية.

(٢٨) صحيفة مصر ١٥ من يناير عام ١٩٣٨.

(٢٩) حوليات مصر السياسية. أحمد شفيق. الحولية الرابعة عام ١٩٢٧ ص ٥١٣، ٥١٤، ٥٩٣ ـ الحولية الخامسة عام ١٩٢٨ ص ٨٨.

(٣٠) الإدارة العامة وتنظيمها. الدكتور عثمان خليل عثمان. الطبعة الثانية. ١٩٤٧، ص ٣٣٣، ٣٣٤.

(٣١) صحيفة مصر ١٢، ١٣ من ديسمبر عام ١٩٣٤.

(٣٢) صحيفة مصر ١٦ من نوفمبر عام ١٩٣٧، صحيفةُ المنارة المصرية ٢١ من فبراير عام ١٩٣٦.

(٣٣) صحيفة مصر ١٦ من نوفمبر عام ١٩٣٧.

(٣٤) صحيفة مصر ٧ من فبراير عام ١٩٢٨.

(٣٥) M. Berger, Op. cit., P. 63 - 66.

(٣٦) Loerd Lloyd, Egypt since Cromer, P. 77, 105.

(٣٧) Lord Lloud, Op. cit., P. 105.

(٣٨) حوليات مصر السياسية أحمد شفيق. الحولية الثانية عام ١٩٢٥، ص ٢٣٧ـ٣٣٩.

(٣٩) صحيفة مصر ١٣ من نوفمبر عام ١٩٢٣.

(٤٠) حوليات مصر السياسية. أحمد شفيق. الحولية الرابعة عام ١٩٢٧ص ٢٧، ٢٨، ٨٥، ٨٦.

(٤١) حوليات مصر السياسية. أحمد شفيق. الحولية الرابعة عام ١٩٢٧. ص ٨٦.

(٤٢) الصحف اليومية ١٠ ـ ١٣ من نوفمبر عام ١٩٢٣ وبخاصة صحيفة مصر.

(٤٣)، (٤٤) صحيفة مصر ١٥، ٢٩ من نوفمبر عام ١٩٢٣.

(٤٥) صحيفة مصر ١٩، ٢٧، ٣٠ من نوفمبر، ٦ من ديسمبر عام ١٩٢٣.

(٤٦) صحيفة مصر ٢٢ من ديسمبر عام ١٩٢٣.

(٤٧) صحيفة الأهرام ٢٥ من يناير عام ١٩٢٨، صحيفة البلاغ ٢٦، ٢٩، ٣٠ من يناير عام ١٩٢٨، وقد أكد هذه الأرقام محمد محمود باشا وزير المالية في بيان ألقاه بمجلس النواب في ٣١ من يناير عام ١٩٢٨ ونشر بالأهرام في اليوم التالي.

(٤٨) صحيفة البلاغ ٧ من فبراير عام ١٩٢٨.

(٤٩) يلاحظ أن مجلد صحيفة مصر بدار الكتب، الخاص بالفترة من يناير إلى مارس عام ١٩٢٨، سقطت منه أعداد يناير كلها، برغم أن الصحيفة كانت تصدر حسبما يظهر من إشارات الصحف الأخرى، والأعداد الموجودة بهذا المجلد تبدأ من ٢ من فبراير، ثم سقط من المجلد أيضًا الأعداد من ٨ ـ ١٣ من فبراير. وقد أمكن رصد كثير مما أثارته الصحيفة في الأعداد غير الموجودة من تعليقات الصحف الأخرى.

(٥٠) صحيفة مصر ١٣، ١٤ من فبراير عام ١٩٢٨.

(٥١) صحيفة مصر ٢ ـ ٤ من فبراير عام ١٩٢٨.

(٥٢) صحيفة مصر ٦ من فبراير عام ١٩٢٨.

(٥٣) صحيفة مصر ٨ من فبراير عام ١٩٢٨.

(٥٤) صحيفة مصر ٧ من فبراير عام ١٩٢٨.

(٥٥) صحيفة مصر ٢، ٨ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٥٦) صحيفتا مصر، كوكب الشرق ١٩، ٢٠ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٥٧) حوليات مصر السياسية. أحمد شفيق. الحولية الخامسة عام ١٩٢٨ ص ٨٦ .
(٥٨) صحيفة كوكب الشرق ٢٨ من يناير عام ١٩٢٨ .
(٥٩) نقلا عن صحيفة البلاغ ١٠ من فبراير عام ١٩٢٨، من مقال لعباس محمود العقاد .
(٦٠) صحيفة كوكب الشرق ١٩ من يناير عام ١٩٢٨ .
(٦١) صحيفة كوكب الشرق ١، ٦، ٨، ١٠، ١٦ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٦٢) صحيفة البلاغ ٢٦، ٢٩ من يناير عام ١٩٢٨ .
(٦٣) صحيفة البلاغ ٣١ من يناير، ٢ من فبراير عام ١٩٢٨، مقال لزكى عبد السيد بعدد الصحيفة نفسها ٧ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٦٤) صحيفة البلاغ ١٠ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٦٥) صحيفة كوكب الشرق ٣١ من يناير عام ١٩٢٨، صحيفتا الأهرام ٦ من فبراير والبلاغ ٧ فبراير عام ١٩٢٨ وفيها نص حديث مكرم عبيد. وقد هاجمت صحيفة مصر مكرم عبيد بالعدد ٧ من فبراير، وأوردت مقال سنيوت حنا بصحيفة البلاغ ١٢ من فبراير عام ١٩٢٨، ويلاحظ أن سينوت أعطى لمقاله رقم (٣٤) وهو رقم مسلسل لكل ما كتب تحت عنوان «الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا» منذ ثورة عام ١٩١٩ . يرجع أيضًا إلى صحيفة البلاغ ٣٠ من يناير عام ١٩٢٨ .
(٦٦) صحيفة روز اليوسف نقلا عن صحيفة مصر ٦ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ من فبراير عام ١٩٢٨ صحيفة كوكب الشرق ٢٢ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٦٨) صحيفةمصر ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٧ من فبراير عام ١٩٢٨ . وذكرت كوكب الشرق فى ١٨ من فبراير عام ١٩٢٨ تعليقًا على الكلمات التى ألقاها موظفون أقباط فى حفل تكريم محمود الفلكى أنهم ينكرون دعوى الظلم أو الاضطهاد.
(٦٩) صحيفة مصر الأول مارس عام ١٩٢٨ .
(٧٠) صحيفة مصر ٢٩ من فبراير، ٢، ٥، ١٤ من مارس عام ١٩٢٨ .
(٧١) صحيفة مصر ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٧٢) صحيفة مصر ٦ من يناير عام ١٩٣٠ .
(٧٣) صحيفة مصر ١٣، ٢٣، ٢٨، ٢٩، ٣٠ من يناير، ٦ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٧٤) صحيفة مصر ١٤ من يناير عام ١٩٣٠ .
(٧٥) صحيفة مصر ١٨من يناير عام ١٩٣٠ .
(٧٦) صحيفة مصر ١٦ من نوفمبر عام ١٩٢٣، ٢٧ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٧٧) كتاب التعليمات لمصلحة الأموال المقررة ١٩٣٠ (طبع عام ١٩٢٩) مادة ٢٨٦، صحيفةمصر ٢٧ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٧٨) صحيفة مصر ٧ من مارس عام ١٩٣٠ .
(٧٩) كتاب التعليمات. المرجع السابق مادة ٣١٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٣. صحيفة مصر ٢٧ من فبراير، ١٢ من مارس عام ١٩٣٠ .
(٨٠) صحيفة مصر ٢٥ من يناير ٢١ من مارس عام ١٩٣٠ .

(٨١) صحيفة مصر ١٠ من يناير عام ١٩٣٠ مقال بتوقيع قانونى وفدى. صحيفة مصر ٢٧ من فبراير عام ١٩٣٠ .
(٨٢) صحيفة مصر ١٩، ٢١ من مارس عام ١٩٣٠ .
(٨٣) صحيفة مصر ٦، ٧ من مارس عام ١٩٣٠ وغيرها من الأعداد اللاحقة.
(٨٣ مكرر) صحيفة الضياء ٣ من يناير عام ١٩٣٧ . صحيفة البلاغ ١٧ من فبراير عام ١٩٣٨ . صحيفة مصر ١٧ من ديسمبر عام ١٩٣٧ .
(٨٤) صحيفة مصر ٢٧ من فبراير عام ١٩٢٨، ١٦ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٨٥) صحيفة مصر ١٦ من ديسمبر عام ١٩٢٩ .
(٨٦) القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٨ المواد ٩، ١٦، ١٨، ٢٦، القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٢٨ المواد ١١، ٢١، ٢٨ .
(٨٧) القانون رقم ١ لسنة ١٩٤٩ المواد ٦، ١١، ١٤، ١٧، ٢٢، القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٤٩ المواد ٨، ١٣، ١٦، ٢٣ .
(٨٨) على هامش السياسة، حافظ عفيفى ص ٦٠، ٩٣، ٩٤ .
(٨٩) صحيفة مصر ٢٧ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٩٠) صحيفة مصر ٢٣ من فبراير، ٨ من مارس عام ١٩٢٨ .
(٩١) القانون ٤٦ لسنة ١٩٣٩ المادة ١١ .
(٩٢) مبادئ فى السياسة المصرية، محمد على علوبة ص ١٧٨ .
(٩٣) صحيفة مصر ٥، ٨، ٨٦، ٢٩ من ديسمبر عام ١٩٣٤ .
(٩٤) صحيفة مصر ١٦ من أكتوبر عام ١٩٣٤ .
(٩٥) صحيفة مصر ١٤ من أكتوبر عام ١٩٣٧ .
(٩٦) صحيفة مصر ٢١ من أكتوبر عام ١٩٣٧ مقال لسلامة موسى.
(٩٧) حافظ عفيفى، المرجع السابق ص ٩٠ .
(٩٨) صحيفة مصر ٢١، ٢٢ من ديسمبر عام ١٩٣٤، ١٤ من يولية، أو سبتمبر عام ١٩٣٦ .
(٩٩، ٩٩ مكرر) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١٢ من ربيع أول سنة ١٣٥٥ (٢ من يونية عام ١٩٣٦).
(١٠٠) صحيفة مصر ١٢ من أكتوبر عام ١٩٣٧ .
(١٠١) صحيفة مصر ١١ من يولية عام ١٩٣٦، ٣ من نوفمبر عام ١٩٣٧ .
(١٠٢) صحيفة البلاغ ٢١، ٢٥ من سبتمبر عام ١٩٣٧ .
(١٠٣) صحيفة الأخوان المسلمون، ١٠ من سبتمبر عام ١٩٣٥ .
(١٠٤) صحيفة النذير، ١٤، ٢١ من ربيع الثانى عام ١٣٥٧ .
(١٠٥) صحيفة النذير، ٨ من جمادى الأولى عام ١٣٥٨ .
(١٠٦) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١٢ من ربيع أول عام ١٣٥٥، (٢ من يونيه عام ١٩٣٦).
(١٠٧) صحيفة مصر ٣٠ من أكتوبر عام ١٩٣٧، مقال لسلامة موسى، ٤ من نوفمبر عام ١٩٣٧ مقال بإمضاء إبراهيم محمد بيازيد.
(١٠٨، ١٠٩) صحيفة الضياء ٣، ١٠، ١٤ من فبراير عام ١٩٣٧ . خصوصا مقالات عبد الحميد حمدى. صحيفة مصر ٦ من فبراير عام ١٩٣٧ .

(١١٠) صحيفة مصر ١٥ من ديسمبر عام ١٩٣٤ .

(١١١) صحيفة مصر ٢ من أكتوبر عام ١٩٣٤ .

(١١٢) صحيفة مصر ٤ من يولية، ١٠من أغسطس عام ١٩٣٦ .

(١١٣) صحيفة مصر ٢٣، ٢٧ من يولية، ١٤، ١٥، ٢٠ من أغسطس، ٢، ٧ من سبتمبر عام ١٩٣٦، ٦، ١٤ من أكتوبر عام ١٩٣٧ . وبالنسبة لموضوع فرشوط فهو أن مستأجر قطعة أرض من المالك الخواجة عبد الملاك وأنه اعتدى بالضرب على هذا المالك، صحيفة مصر ١٣من أغسطس عام ١٩٣٦ .

(١١٤) تراجع أيضًا صحيفة مصر ١٦ من يولية عام ١٩٣٦ .

(١١٥) صحيفة مصر ١٩، ٢١ من فبراير عام ١٩٣٨ .

(١١٦) صحيفة مصر ٢ من نوفمبر عام ١٩٣٤، ٢١ من يولية عام ١٩٣٦، ١٧ من مارس .

(١١٧) مجموعة أحكام محكمة القضاء الإدارى، السنة السابعة ص ١٥٨٤، حيثيات الحكم فى القضية رقم ٢٥١ المحكوم فيها بجلسة ١٦ من يونية سنة ١٩٥٣ .

(١١٨) مجموعة فتاوى قسم الرأى بمجلس الدولة، السنوات الثلاث الأولى ١٩٤٦ ـ ١٩٤٩، ص ٩٢، ١٨٥، ١٨٦ .

(١١٩) مجموعة أحكام محكمة القضاء الادارى، السنة السابعة ص ١٤٧، حيثيات الحكم فى القضية رقم ٦١٥ المحكوم فيها بجلسة ١٦ من ديسمبر عام ١٩٥٢ .

(١٢٠) مقال ليواقيم غربال، صحيفة البلاغ ٢٩ من يناير عام ١٩٢٨ .

الملك والخلافة الإسلامية

الملك والخلافة الإسلامية

أقبل عام ١٩٢٤ على مصر بدستور جديد يحد من سلطات الملك واستبداده، وبانتخابات جديدة انتصر فيها الوفد حزب الحركة الديمقراطية الوطنية وحزب ثورة سنة ١٩١٩، وبمجلس نواب ديمقراطى يشارك فى السلطة، وبوزارة جديدة كونها وفقًا لدستور حزب الثورة. وبدا فى الأفق أن القبضة الاستبدادية للحكم الفردى آذنة بالارتخاء، وأن الحكم المطلق الذى يستمد أصوله من العصور الوسطى آذن بالانحسار لصالح المؤسسات الديمقراطية المتصلة بالشعب. وأن جذور الدولة الوطنية التى تعهدتها ثورة سنة ١٩١٩ آخذة فى الرسوخ بحسبانها الأمر الأساسى اللازم لدعم النظام الديمقراطى. ولم تكن الهزيمة والنصر هنا أمرا حاسمًا بقدر ما كان إرهاصا باستمرار المعركة السياسية لتحاول قوى الاستبداد استرداد سلطانها المهدد.

وفى خضم هذا الصراع، وردت الأخبار بأن مصطفى كمال أتاتورك قد ألغى الخلافة الإسلامية فى تركيا. وعلى الفور، فرضت مسألة الخلافة نفسها على الحياة السياسية المصرية. كان الكماليون قد عزلوا سلطان تركيا محمد وحيد الدين وفصلوا الدين عن الدولة وأعلنوا تأسيس الجمهورية، وولى الخلافة ولى العهد عبدالمجيد بوصفه خليفة مجردا من السلطة الزمنية يقيم فى الآستانة، مع نقل عاصمة الحكم إلى أنقرة مركز حركة مصطفى كمال. ثم استشعر الكماليون أنه حتى مع تجريد الخلافة من السلطة الزمنية، فإن بقاءها يشكل مركزا للتآمر ضدهم، فألغوا الخلافة جملة فى ٣ من مارس عام ١٩٢٤، مع نفى الخليفة المخلوع وأسرته تخلصا من مكمن للخطر يتهدد ثورتهم.

وأهم ما يلاحظ فى هذا الأمر فى سياق التاريخ المصرى، أن مسألة الخلافة الإسلامية لم تكن تعنى لدى المصريين سلطة زمنية محددة ولا نفوذًا سياسيا

مباشرا. وفى العصر الوسيط، استقلت مصر كثيراً من الناحية السياسية عن الخلافة العباسية. حدث ذلك أيام الطولونيين ومن خلفهم من الدول. فلما انهارت الخلافة العباسية، وكان ذلك فى بداية الحكم المملوكى لمصر، نقب الظاهر بيبرس عن واحد من سلالة العباسيين نصبه خليفة فى مصر، وبقى الخليفة بمصر على عهد دولتى المماليك أقرب إلى الرسوم والزخارف التى تحيط عرش السلطان المملوكى دون أن يكون للخلافة أى سلطة سياسية فعلية(١). ثم التأمت السلطة السياسية مع الخلافة على عهد العثمانيين حتى تولى محمد على حكم مصر فى أوائل القرن التاسع عشر، فانفصلت مصر عمليا فى حكمها الداخلى عن دولة الخلافة. ولم يعد العثمانيون ودولتهم قابضين مباشرة على أعنة السلطة المصرية، سياسة وتنظيما لأوضاع المجتمع المصرى. بل إن النفوذ السياسى الذى مارسته الدول الأوربية وأثرت به على تطور الأوضاع المصرية كان يفوق أثر العثمانيين. ومؤدى هذا أن مصر وإن بقيت تابعة لدولة الخلافة من حيث الشكل، فلم تكن محكومة حكمًا مباشراً ولا خاضعة خضوعًا مباشراً للسلطة السياسية للخليفة، وأن الولاء للخلافة الإسلامية فى مصر كان ولاء دينيا شبه مفرغ من الارتباط السياسى بها. وفرمان تعيين ولاة مصر وخديويها كان أقرب إلى الشروط الشكلية. فلما احتل الإنجليز مصر زاد الانفصال السياسى عن دولة الخلافة. وعرفت الحياة السياسية فى مصر مع بداية القرن العشرين، تيار حزب الأمة الذى ينادى بالاستقلال عن تركيا، كما عرفت تيار الحزب الوطنى الذى يستمسك بالعلاقة بها، لا إيمانًا بالولاء السياسى لدولة الخلافة بقدر ما هو محاولة للاستفادة من هذه العلاقة الشكلية للضغط إجلاء للاحتلال البريطانى. فلما فصلت مصر عن دولة الخلافة وأعلنت الحماية البريطانية عليها، تركز أهم سخط المصريين فى الحماية المفروضة لا فى الانفصال الحادث، ثم هبت ثورة سنة ١٩١٩ حركةً للاستقلال الوطنى تنبنى على أساس الجامعة الوطنية لا الجامعة الدينية.

لذلك لم يبد جمهور المصريين معارضة ما عند خلع السلطان محمد وحيد الدين وإعلان فصل الدين عن الدولة فى تركيا، وتجريد الخلافة من سلطانها الزمنى. يذكر الدكتور محمد محمد حسين أن كثرة الناس فى مصر أيدت مصطفى كمال فى هذه الخطوة، ورجت من ورائه الخير للمسلمين واستبشرت بظهور الجمهورية هناك(٢).

واستمرت نغمات الإعجاب تصدح فى الساحة المصرية بمصطفى كمال، لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربى ولخلعه محمد وحيد الدين الذى احتمى بالإنجليز. فلما فر إلى مصر شيخ الإسلام التركى مصطفى صبرى وهاجم الكماليين، انبرى الكثيرون مهاجمين له انتصارا للكماليين هجومًا «تجاوز فى كثير من الأحيان كل حدود الأدب»(٣). ومن الجدير بالذكر أن شيخا سلفيا كالشيخ محمد شاكر كتب فى «الأهرام» فى ٥ من ديسمبر عام ١٩٢٢ ينتصر للكماليين الذين أعزوا الإسلام، ويؤيد تجريد الخليفة من السلطة، لأنه لا يمكن الرضاء بأن يظل العالم الإسلامى مرهونا بإرادة فرد، ولأن الخليفة لا يعدو أن يكون مظهراً لإرادة العالم الإسلامى كله لا منبعا لها.

لم تكن مسألة إبقاء السلطة السياسية فى يد الخليفة محل اهتمام المصريين. بل على العكس رحب جمهورهم بتجريده منها. وكان غالب رجال الدين من بين المرحبين بذلك. إنما الأمر الذى اهتز له الوجدان الدينى فى مصر، هو إلغاء الخلافة ذاتها بوصفها منصبا دينيا أو رمزا لتجمع الأقطار الإسلامية. والذى يبدو من مطالعة الآثار المكتوبة عما أحدثه إلغاء الخلافة وقتها من ردود الفعل، أن غالبية هذه الردود كانت تتعلق بالخلافة بوصفها مركزا دينيا ومركزا لتجمع الشعوب، مما لم يثر بشأنه جديا أمر السلطة السياسية. فأمين الرافعى يهاجم طرد الخليفة بوصفه أمراً يتعارض مع معانى الأخلاق والإنسانية. ومحمد البتانونى يقول إن الخلافة ليست ملكا للأتراك وحدهم حتى يلغوها وحدهم لأنها خلافة المسلمين(٤). وهذا احتجاج لا يصدر إلا عمن ينظر للخلافة بوصفها رابطة دينية فحسب لا تتعلق بسلطة الدولة، وهو احتجاج يفصل بين الخلافة الواحدة وبين التعدد الحاصل للوحدات السياسية للبلدان التى تدين شعوبها بالإسلام. وصحيفة الأهرام التى أيدت فصل الخلافة عن سلطة الدولة فى ٢٨ من نوفمبر عام ١٩٢٢، نعت إلغاء الخلافة فى ٤، ٨ من مارس عام ١٩٢٤ وهاجمت هذه الخطوة الأخيرة. ولم يظهر وجه للتناقض بين الموقفين. وكذلك كان الشأن فيما ملأ الصحافة من كتابات رجال الدين وغيرهم(٥). وصحيفة «النظام» التى شنت أعنف هجوم على إلغاء الخلافة، كانت تستند فى هجومها على أنه يكفى تجريد الخلافة من السلطة الزمنية وإبقاء السلطة الدينية للخليفة، وأنه لا يجب إلغاء الخلافة بعد أن أصبحت سلطة روحية لا

دخل لها بالسلطة الزمنية ولا هى عقبة فى سبيلها . وكذلك كان الشأن فى صحيفة «السياسة» المعبرة عن الأحرار الدستوريين، و«البلاغ» المعبرة عن الوفديين(٦) .

وما كان لأحد أن يسوق منطقا متسقا فى هذا الشأن يدافع به عن سلطة لا تتعلق بالحكم فى بلده . إن انفصال مصر عن سلطة الخلافة حاصل من قديم . إنما انحصر أمر الخلافة عندهم فى زاوية ما هو مشترك بين مسلمى مصر ومسلمى العالم وهو المركز الدينى . وما كتب عن لزوم البيعة التى تمت لعبد المجيد فى أعناق المسلمين وعدم شرعية خلعه(٧)، إنما انحصر فى المعنى الدينى للبيعة، تفريعا على سابقة الاعتراف بانفصال السلطة الزمنية فى مصر عن السلطة فى تركيا . وكان أول ما ناقش به مفكرو الأحرار الدستوريين أمر الخلافة الملغاة، هو اعترافهم بحق السيادة التركية فى تقرير فصل الدين عن الدولة وصياغة أشكال هذا الفصل، وأشاروا إلى سابق تجربة مصر فى هذا الشأن، إذ جرت تجربتها التاريخية على التوفيق الدائم «بين موجبات العصر ومقتضيات الدين»، إذ نشأت المحاكم النظامية بجوار المحاكم الدينية، ومعاهد التعليم الحديث بجوار التعليم الدينى . . ولكن الأحرار نقدوا القرار التركى من زاويتين : الأولى، أن تركيا «تسلك الآن مسلك الثورة فى قلب أنظمتها الاجتماعية»، بينما مصر «تتدرج إلى الغايات التى يقتضيها زماننا بدون أن يكون هناك فاصل محسوس فى التصور بين أى هيئة مدنية وهيئة دينية» . والزاوية الثانية، أن الخلافة أمر مشترك بين المسلمين والأتراك، والأمم الإسلامية تتمسك بأهداب الخلافة بصرف النظر عن ذات الخليفة(٨) .

صدى إلغاء الخلافة:

ولمصر البلد المحتل المطالب بالاستقلال والتحرر والطامح إلى النهوض، إدراك قوى - برغم الاحتلال والتأخر - بما تنطوى عليه من قدرات حضارية كامنة أو متحركة، وما تتميز به تجاه الشعوب المحيطة . ولديها دائمًا إحساس بأنها رابطة عقد ما ومركز لشىء ما، وبأن ثمة «رسالة» أو «دورا» موكولا لها . وهى تلتقط من الحاضر القائم ما يدعم دعواها، فإن لم تجد فيه كثيراً مسعفا وجدت فى تاريخها رصيداً لا ينفد فى إقناع المصريين على الأقل بذلك . وتتصارع التيارات السياسية

والفكرية فى مصر، ولكنها تصدر جميعا عن هذا الإحساس المشترك الذى لا يبدو أن أحدا فيها أنكره أو أهمله. والسلفيون فيها يرونها مركز البعث السلفى، والتقدميون يرونها مركز التقدم المأمول. وإذا اختلف المختلفون فى تحديد محيط الدائرة، فهم متفقون تقريبا على كونها مركزا لدائرة ما.

وقد تسبب إلغاء الخلافة فى توهج الوجدان العاطفى الدينى. واضطربت المواقف فلم تتبلور سريعا. ووجد من يؤكد أن إلغاء الخلافة باطل، ومن يقول إن خلع عبد المجيد باطل كذلك وبيعته ملزمة باقية. وأعلن بعض رجال الدين فى بيان أصدروه أن خلع عبد المجيد غير شرعى وبيعته لا تزال فى الأعناق(٩). وسجلت ذلك «النظام» وغيرها من الصحف بما كانت تنشره من مقالات ورسائل(١٠). ثم وردت الأخبار بأن ملك الحجاز الهاشمى حسين بن على يدعى الخلافة ويأخذ البيعة لنفسه فى فلسطين وشرقى الأردن، فاستفز هذا الزعم جميع المشاعر الوطنية والدينية لدى المصريين، ولم تكن ذكرى تعاون حسين مع الإنجليز فى أثناء الحرب بعيدة عن الأذهان. ثم رشحت الشائعات سلطان مراكش لها، ووجد من يدعى أحقية ملك الأفغان فيها وهكذا(١١). فتلاطمت تيارات الرأى العام بين الخلافة الملغاة والدعاوى المزعومة. ولم ينس أحمد شوقى فى رثائه الحار للخلافة أن يشير إلى أدعياء النبوة بعد موت الرسول فيقول:

فلتسمعن بكل أرض داعيا ... يدعو إلى الكذاب أو لسجاح

لذلك لم تمض أيام معدودة حتى ظهرت المطالبة بأن يعقد مؤتمر إسلامى للخلافة فى مصر، وأن يرشح ملك مصر خليفة للمسلمين. كتب الشيخ محمد حسنين وكيل الأزهر السابق يقول إن الأمة المصرية هى أهل للخلافة وأحق بها من غيرها «فإن فيها من علماء الدين وطلاب العلم ألوفًا عدة وفيها الأزهر الشريف»(١٢). وكتبت «السياسة» تقول: إن صحف أوربا «تتحدث عن الاحتمال الكبير بانتقال ذلك الامتياز الدينى الرفيع إلى مصر برضاء الشعوب الإسلامية، وإن ثلاثمائة مليون مسلم يرحبون بقبول الملك فؤاد خليفة للمسلمين، لأن مصر سراج الذكاء الإسلامى»(١٣). ثم قالت: إن أفضل مكان لانعقاد المؤتمر الإسلامى هو القاهرة، لأن الدعوة إليه تصدر عن مصر، ولأن مركزها الجغرافى يسهل عقده فيها، ولأن

لغتها لغة القرآن وفيها الأزهر(١٤). وكتبت «الأهرام»: «علينا ألا ندع علم الخلافة يسقط ونرجو الملك أن يقبلها..»، وإنه قد سقطت بيعة عبد المجيد(١٥). ونشرت صحيفة «مصر» مقالا لمحمد عبد الهادى عمار يقول: «لتكن الخلافة فى مصر وفى بيت محمد على باشا محرر مصر والشرق»(١٦). وبذلك ظهر اسم الملك فؤاد مرشحا للخلافة حتى لا يخرج مركزها السامى من مصر. وظهرت مصر مكانا لانعقاد مؤتمر الخلافة لأنها أكبر دولة دينها الرسمى الإسلام بنص الدستور(١٧).

وبهذا يلاحظ أن مجمل الاتجاه العام المؤيد لأن تقوم مصر بدور خاص فى أمر الخلافة، عقدا للمؤتمر الداعى لها واختيارا للخليفة - كان هذا الاتجاه فى الأيام الأولى يصدر عن أن الخلافة مفهوم دينى لا يرتبط بسلطة سياسية، ومصر مؤهلة للقيام بهذا الدور لمركزها الدينى الممتاز، بحكم كونها بلد الأزهر أكبر جامعات الإسلام وبحكم ما تضم من أعداد كبيرة من رجال الدين. وقد شاركت صحف الوفد فى نشر ما يتعلق بهذه الدعوة فى هذا النطاق(١٨).

الملك والخلافة:

لا شك فى أنه فى شهر مارس على التحديد، كان الملك يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد، ويفك به الحصار الذى فرضه عليه الدستور الجديد والبرلمان والوزارة الجديدة. وكان أكثر ما يزيغ البصر لديه - فيما يبدو - ويبعث المرارة أن يضطر إلى أن يدعو بنفسه خصومه السياسيين لتولى الوزارة ومشاركته السلطة. وأصل البلاء عنده كما أظهرت ثورة سنة ١٩١٩ هو التكوين الوطنى المصرى للجامعة السياسية الذى استندت إليه الثورة، والتنظيم الديمقراطى الذى نادت به. ومبعث البلاء هو تأييد الشعب فى هذين الأمرين للوفد.

فى هذا الوقت بالتحديد، ألقى الأتراك بردة الخلافة طريحة على الأرض، تحوطها عواطف المسلمين وأنظارهم بالتوقير، والخلافة ملقاة تنتظر من يمسكها. وهى طريق لا بأس به إلى عواطف الجماهير بعد أن انقطع السبيل بين الملك وبينهم. وهى مؤسسة تعلق بها الكثير من تقاليد نظم الحكم فى العصر الوسيط، المدينة الفاضلة للحكم الفردى المطلق. هى المؤسسة القادرة على إكساب الملك شيئًا من

التأييد الشعبى، وعلى محاربة دستور عام ١٩٢٣ . وإذا لم يكن فؤاد ذا ملكات تميزه عن غيره من الملوك والأمراء، فإن لديه مصر ذات الثقل بين الشعوب الإسلامية، ولديه الأزهر ذو المكانة التاريخية، وذو المنزلة التى زادت كثيراً بعد إلغاء الخلافة من تركيا فى نظر شعوب الإسلام. ومصر والأزهر كفيلان بإنجاح مسعاه. وكان الإنجليز وراءه فى هذا المسعى ضماناً لوجود الخلافة ذات النفوذ الكبير فى أرض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم[١٩] .

وجد فؤاد فى البردة الملقاة ضالته، ولكنه فى هذا الوقت بالتحديد أيضاً، لم يكن مطلق اليد والإرادة. إذ تقف على أبوابه وزارة ثورة سنة ١٩١٩ ، برئاسة سعد زغلول خصمه السياسى والمعروف «منذ بداية حياته السياسية. . معارضا للجامعة الإسلامية». وكان سعد زعيما للثورة والشعب ذا سيطرة كبيرة على الرأى العام قادراً على حمل الناس على الاسترابة فى كل ما يصدر عن القصر من مشروعات[٢٠] . أخفى الملك رغبته لم يكشفها على الملإ، وكان طريقه إلى الخلافة يبدأ بالأزهر، فاستعان بكبار رجاله.

وفى ١٩ من مارس اجتمع عدد من علماء الأزهر وطلبته، ألفوا لجنة تدعو هيئة كبار العلماء والأمراء وغيرهم من قادة الرأى للبحث فى أمر الخلافة. وأسندت رياسة اللجنة إلى الشيخ يوسف نصر الدجوى من هيئة كبار العلماء[٢١] . وفى ٢٥ من مارس اجتمع بالإدارة العامة للمعاهد الدينية بالأزهر ما سمى «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى»، فكان اسمها تصفيفا لكل ما يمكن أن يجتمع من الألفاظ الباعثة على التوقير والاحترام. اجتمعت برئاسة شيخ الأزهر أبو الفضل الجيزاوى وعضوية كثيرين منهم محمد مصطفى المراغى رئيس المحكمة العليا الشرعية وعبدالرحمن قراعة ومحمد على البيلاوى، وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ووكيلا الأزهر السابقان محمد حسنين ومحمد شاكر، وفيها مديرو المعاهد الدينية ومشايخ الأقسام بالأزهر وغيرهم. وفيها من المدنيين أمين سامى وأحمد تيمور من أعضاء مجلس الشيوخ، وأحمد خشبة وكيل مجلس النواب، وعبد الحليم البيلى وغيره من أعضاء مجلس النواب، وفيهم محمد وحيد الأيوبى والسيد رشيد رضا. وتولى السكرتارية الشيخ حسين والى مفتش المعاهد الدينية.

طلعت الهيئة فى اليوم ذاته ببيان غاية فى الأهمية، إذ ردت مفهوم الخلافة إلى أصل وضعه أيام السلطة العثمانية، وقررت صراحة أن الخلافة «رياسة عامة فى الدين والدنيا . . والإمام نائب عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم فى حماية الدين وتنفيذ أحكامه، وفى تدبير شئون الخلق الدنيوية على مقتضى النظر الشرعى . . ». وأن الإمام يتولى الحكم بالبيعة من «أهل الحل والعقد» أو باستخلاف إمام قبله، أو بطريق التغلب وحده. وبهذا لم ترد الهيئة مفهوم الخلافة إلى معناه السلفى القديم فحسب، ولكنها أيضا سكبت فيه ماء السياسة قراحا. ولم تفرق فى شرعية تولى الإمام، بين بيعة تجريها «الصفوة» وبين الحكم الوراثى وبين التغلب والقهر، وإن استبعدت أسلوب الانتخاب العام.

أما سلطة الإمام الدنيوية، فقد حددها البيان : «لما كان الإمام صاحب التصرف التام فى شئون الرعية، وجب أن تكون جميع الولايات مستمدة منه وصادرة عنه كولاية الوزراء وكولاية أمراء الأقاليم وولاية القضاة وولاية نقباء الجيش وحماة الثغور . . » . . وهى سلطات كاملة على الإدارة والجيش تجانب الفكر السياسى الذى انبنى عليه دستور سنة ١٩٢٣ ، فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الأمة وأن الحكومة برلمانية نيابية.

ثم عرجت الهيئة إلى توضيح ما ينحل به عقد الإمامة، أى خلع الخليفة. فهو ينحل بزوال المقصود من الإمامة كالأسر والعجز عن تدبير مصالح الأمة، أو متى وجد من الإمام ما يوجب اختلال أحوال المسلمين. ومهدت بهذه المقدمة لتقرير شرعية خلو منصب الخلافة، إسقاطا لدعوى بقاء انشغال الخلافة بعبد المجيد. وقالت إنه إذا كان الأتراك قد أحدثوا بدعة، فلم تكن خلافة عبد المجيد خلافة شرعية أصلا، لأنها كانت مجردة عن السلطة الزمنية منذ توليته، والدين لا يعرف هذا التجريد. وحتى إذا صحت البيعة له، فلم يتم لهذه البيعة نفوذ فى الحكم (الصحة والنفاذ من اصطلاحات الفقه الإسلامى القانونى). ولو كانت صحيحة نافذة، فقد انحلت الخلافة عن عبد المجيد بعجزه عن القيام بتدبير أمور الدين والدنيا. والنتيجة أن ليست له بيعة فى أعناق المسلمين.

وخلصت الهيئة من كل ذلك إلى البند الرابع عشر من بيانها الذى يعلن الدعوة

لعقد مؤتمر إسلامى بالقاهرة تحت رياسة شيخ الأزهر يحضره ممثلون لجميع الأمم الإسلامية «ليبحث فى من يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية . . »، وحدد للاجتماع شهر مارس عام ١٩٢٥[٢٢] . وشكلت الهيئة مجلسا إداريا للمؤتمر وسكرتارية عامة له أشرف عليها الشيخ حسين والى . ثم بدأ تكوين لجان فرعية للخلافة فى المدن والأقاليم ، فظهر بذلك أن ثمة «تنظيمًا» جديدًا يعمل على الانتشار وتكوين الفروع له ، وهو تنظيم دينى سياسى وفقًا للمفهوم الذى أكده بيان الهيئة عن الخلافة .

كان حسن نشأت وكيلا لوزارة الأوقاف وعلى اتصال وثيق بالملك . ثم صار وكيلا للديوان الملكى . وقد أكثر نشأت من الطواف بالأقاليم للدعوة للمؤتمر وتكوين لجانه ، واجتمع «بعلماء الدين فى طنطا والإسكندرية ، وتتابع اتصاله بلجان الخلافة فى هذه المدن . . »[٢٣] . ويحكى الشيخ الظواهرى أنه رئى تأليف لجان الخلافة فى أنحاء مصر لتروج للمؤتمر وتنتقد قراراته فيما بعد . كما رئى أن يكون «الذين يدعون لتأليف هذه اللجان هم رجال الدين أنفسهم ، كبارهم قبل صغارهم ، بل فلتقم إدارة الأزهر ذاتها بهذه المهمة فيكون شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد وكبار العلماء هم رؤساء اللجان التى تقع فى مناطقهم . . » . وكان الظواهرى شيخًا لمعهد أسيوط ، فألقيت إليه مهمة تأليف لجان الصعيد من بنى سويف إلى أسوان . وكان له وكلاء فى كل مديرية يعاونونه فى تأليف اللجان ، ومنهم القاضيان الشرعيان إبراهيم حمروش وعبد الرحمن حسن[٢٤] . وامتد نشاط الدعوة حتى وجدت لجان فرعية فى القرى على ما سجلت الصحف وقتها ، حتى قرى مركزى دسوق وكفر الشيخ فى شمالى الدلتا[٢٥] .

ثم أصدرت الهيئة مجلة شهرية باسم «مجلة المؤتمر الإسلامى العام للخلافة فى مصر» ، يرأس تحريرها الشيخ محمد فراج المنياوى رئيس جمعية تضامن العلماء وسكرتير شيخ الأزهر ذو الاتصال الوثيق بحسن نشأت على ما دلت عليه صحيفة «السياسة»[٢٦] . وظهر أول أعداد المجلة فى أكتوبر عام ١٩٢٤ ، افتتح بمقال للسيد رشيد رضا قال فيه إن غاية المؤتمر وضع «قواعد حكومة إسلامية مدنية واختيار خليفة وإمام للمسلمين» . واطرد صدور المجلة شهريا حتى العدد الرابع ، ثم صدر

منها خمسة أعداد أخرى خلال عامى ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ . وانحصر كتابها تقريبًا فى رشيد رضا والمنياوى ووالى وعبد العزيز الإشرافى وعبد الباقى سرور نعيم .

بهذا ظهرت فكرة الخلافة على يد الملك فؤاد فكرة سياسية ترمى إلى إعادة صياغة الدولة المصرية على نحو يتعارض مع دستور سنة ١٩٢٣ . وكان بيان «الهيئة العلمية . . » بمثابة المنهج السياسى المستهدف فكرًا وعملاً . وكان تأليف اللجان استهدافا لبناء تنظيم سياسى بمستويات متصلة من المجلس الإدارى للهيئة إلى المديريات والمراكز والقرى فضلا عن المدن ، لتنظيم ما يمكن من الجماهير تحت سيطرة الملك المرشح للخلافة . وكان إصدار المجلة مؤكدا للدلالة السياسية للهدف المرجو .

حكومة الوفد والخلافة:

منذ ظهر بيان «الهيئة العلمية . . » بمفهومه السياسى عن الخلافة ، بدأ الرأى العام يتشكل فى اتجاهات شبه محددة . وظهر وقتها بين رجال الدين من ينتقد بيان الهيئة فى زعمها شرعية خلع عبد المجيد[٢٧] . كما ظهر من قبل من يدعو للتريث فى تنفيذ مثل هذه الدعوة . لأن الإنجليز مهتمون بإيجاد الخلافة على أرض يسيطرون عليها ، وأن الواجب عدم التسرع فى الإقدام على أمر قد يتعارض مع المصالح المصرية : «إن مركزنا دقيق فى كل شىء حتى فى مسائلنا الداخلية . . »[٢٨] . كما ظهر من ينادى بإهمال فكرة الخلافة أصلا بقوله : «الله . . لا خلافة . . ولا خليفة»[٢٩] . على أن هذه المعارضة لم تتخذ علانية شكل الهجوم المركز . ويبدو أن كان ثمة نوع من التهوين بما صنعت الهيئة ، فقد تكونت ممن أسمتهم «السياسة» فيما بعد بموظفى المعاهد والأوقاف ، وكان فيها من أيدوا من قبل فصل تركيا للسلطة الزمنية عن الخلافة ، وبدا الأمر للبعض كأنه نغمة من النغم ما تلبث أن تذوى[٣٠] .

وبالنسبة للوفد ، فقد لقى إلغاء الخلافة لدى جماهيره الصدى نفسه الذى لقيه لدى جماهير الرأى العام ، وذلك فى الأيام الأولى . ويبدو أن الأمر عُدَّ وقتها فورة عاطفية لا تلبث أن تهدأ ، وأنها أمر دينى يصعب أن ينتج عنه أمر سياسى . والحاصل أنه فى الأيام الأولى ، لم تكن المواقف السياسية قد تحددت حول هذه المسألة . وقد

ألقى بالخلافة فى الساحة المصرية فى أيام انتصار تاريخى حققه الوفد والشعب فى الانتخابات وتولى الوزارة. وكانت الساحة شبه خالصة لقضايا المسألة الوطنية الديمقراطية، التى ساد فيها الوفد وشاد. فاشترك كتاب الوفد وصحفه فى نعى الخلافة على الطريقة المنتشرة، وعرفت «البلاغ» الوفدية مقالات الشيخ محمد شاكر وغيره دفاعًا عن الخلافة(٣١).

ويبدو أيضًا أن الوفد ـ برغم وهج الانتصار ـ لم تَعْش عيناه عن رؤية ما يمكن أن يكون بصيصا من الخطر ينمو فى المستقبل. وهو حزب يعلم جيداً أن مصدر قوته الوحيد هو جماهيريته التى صعدت به إلى الحكم. وقد ولى الحكم ممدود البصر والساعد إلى مفاتيح السيطرة عليه، قوى الرجاء فى ذلك بفضل هذه الشعبية. على أنه لم تكن الصيغة الجديدة للصراع بينه وبين الملك حول هذه السلطة قد اتضحت معالمها بعد فى إطار الوضع الجديد الذى لم تمض عليه أسابيع.

فى هذا الإطار، يمكن إبداء الملاحظات الآتية عن موقف الوفد:

أولاً: ساهم كثير من كتاب الوفد فى النغمة السائدة عن استنكار إلغاء الخلافة، وأيدوا نشاط كبار العلماء فى إعلان خلو منصب الخليفة وسقوط بيعة عبد المجيد والدعوة للمؤتمر ووجوب بقاء الخلافة، مع مهاجمة الملك حسين وغيره من الملوك الطامعين فيها(٣٢). وبدا أن الأمر يعالج بحس وطنى مصرى. فلا مصلحة لوطنى ينادى بالاستقلال ويكافح من أجله فى أن تقوم علاقة بين شعبه وبين مؤسسة تنتمى لدولة أجنبية بغير أن تقوم حركة شعبية تحدد مضمون هذه العلاقة ووظيفتها الجهادية، وهى علاقة تتضمن نوعا من الولاء، ولو كان فى شأن غير سياسى. وقد جمع الوفد منذ سنة ١٩١٩ تقاليد الكفاح الوطنى بشقيها، أى معارضة الاحتلال البريطانى ومعارضة التبعية الرسمية للدولة العثمانية معا. ويصدق على الوفد هنا ما ذكره الدكتور محمد محمد حسين عن سعد زغلول من إعلاء شعار الجامعة الوطنية. لذلك يكون من المنطقى تمامًا أن يعارض الوفد ـ أو بالأقل يمتعض ـ من قيام الخلافة فى خارج مصر حتى ولو قامت بوصفها مؤسسة دينية خالصة.

ونظر الوفد إلى نشاط «الهيئة العلمية» بوصفه يساهم فى تحقيق نظرته السابقة. وهو نشاط يصدر عن رجال لهم مراكز رسمية فى الدولة أمسك الوفد أعنتها أخيراً،

وهو قادر من خلال الدولة على توجيه نشاط هؤلاء أو التأثير فيه دفعا ومنعا. كتبت «البلاغ» تقول: «إن مسألة الخلافة بمصر هى فى أيدى أوليائها الطبيعيين. .»[٣٣]. وذكرت أنها مسألة دينية دقيقة لا مفر من الرجوع فيها إلى أحكام الشريعة، والعمدة فى ذلك هيئة كبار العلماء بما لها من احترام ورفعة مقام، وبما هى أهل له من الثقة بإخلاصها ونزاهتها.

وإذا كان الوفد لم يجد غضاضة من نشاط رجال رسميين له عليهم نفوذ مأمول من خلال أجهزة الحكم، فقد نظر رجاله بعين الريبة لنشاط جماعة الشيخ أبى العزائم، لأنه نشاط غير متصل الروابط به، دولة أو حزبا، وهو نشاط تنظيمى له اتصاله بالأحزاب المعادية للوفد، ويدعو لإقامة الخلافة خارج مصر، على ما ستجىء الإشارة إليه فيما بعد[٣٤].

ثانيًا: لم يفقد الوفد حذره تجاه الملك، ولا تجاه مساعى الأمير عمر طوسون المناوئ للوفد منذ عام ١٩١٩. ويظهر أن الحزب لم يشأ أن يتعجل الأمور باتخاذ موقف قاطع فى الأمر. وعلاقة الوفد بالملك فى إطار السلطة الجديدة لا تزال جديدة، ومسألة الخلافة لا تزال هائمة. فترك الأمر على سياقه لمنابره غير الرسمية تتعدد فيها وجهات النظر وتتنوع، دون أن تدلى قيادة الوفد ولا رئاسة الوزارة ببيان واحد فى الأمر، ودون أن تتخذ موقفًا قاطعًا بشأنه. وقد عمد الأحرار الدستوريون خصوم الوفد إلى وخز الوزارة لتتخذ موقفًا صريحًا فى أمر الخلافة والدعوة لمؤتمرها فى مصر، قبل أن يصدر بيان «الهيئة العلمية. .»: «إن الحكومة المصرية لم تبد رأيا إلى اليوم، وقد كان حقا عليها أن تبدى رأيا غداة صدر قرار أنقرة. .»، وهى «لا تزال فى حيرة. .»[٣٥]، فلم يؤثر هذا الوخز فى الوفد ووزارته.

ثم كان أن اتجهت أنظار كثيرة إلى الأمير عمر طوسون تستحثه للنشاط فيما فيه حماية للإسلام، كجمعية تضامن العلماء ولجان أبى العزائم[٣٦]. وبدأ نشاط الأمير، وأراد هو بما له من نفوذ الإمارة، أن يحاول وخز الحكومة الوفدية أيضًا، عساه ينجح فيما فشل فيه الأحرار. فأرسل خطابا رسميا إلى سعد زغلول فى ١٥ من مارس يشير فيه إلى اقتراح بعقد مؤتمر إسلامى ينظر مسألة الخلافة، وأن هذا الاقتراح يصادف ارتياحا، «فما رأى الحكومة فى ذلك؟ وهل توافق على عقد هذا

المؤتمر فى مصر؟». فرد عليه سعد فى ١٨ من مارس بجواب أشبه بالصمت يقول: «أتشرف بأن أبدى أنى عرضته على جلالة الملك لاختصاصه بمسألة الخلافة التى لها علاقة بشخصه الكريم، وسأبلغ سموه ما أتلقاه من جلالته فى هذا الشأن». وقد أذيع نص الخطابين من جانب دائرة الأمير[٣٧]. لأن الحكومة لم تحاول حتى نشرهما. ومما يستنبط من هذا الجواب الصامت، وعى سعد بأن حركة الخلافة لن تبدأ إلا من القصر، وأنه لا يزال فى دور المراقب. وعبثا حاول البعض حمل هذا الجواب على أن أمر المؤتمر فى ذمة الحكومة و«عناية زعيم الأمة»[٣٨]. على أن محمود عزمى قد علق على جواب سعد محذراً إياه من أن أمر الخلافة لا يتعلق بشخص الملك وحده، ولكنه يتعلق بسياسة البلاد، وبالدستور الذى تحظر المادة ٤٧ منه على الملك أن يتولى أمرا بجوار ملك مصر بغير رضاء البرلمان. وسأل سعدا: «هل يرى رئيس الحكومة أن الخلافة بهذا تصبح مسألة سياسية مصرية؟»[٣٩]. وسكت سعد هنا أيضًا سكتة الانتظار.

وما يكشف موقف سعد غير المعلن، هو ما حكاه أحمد رمزى عضو مجلس النواب، إذ أدرك الحاكى أن نشاط العلماء لعقد المؤتمر لا يعود بفائدة على الدستور ولا على الاستقلال، فقدم سؤالاً لسعد فى مجلس النواب فى ١٤ من إبريل يطلب إليه به النصح بالابتعاد عن هذا السعى. فأجابه سعد خاصا (فى غير الجلسة العلنية) بحضر من أعضاء الهيئة الوفدية والوزراء، بأن قرار العلماء بتحديد موعد المؤتمر بالقاهرة بعد عام فيه «ما يكفل تجنب الصدام مع شعور بعض أفراد الأمة، ويكفل إهمال هذه الفكرة»[٤٠].

ثالثًا: لم يطل الانتظار والترقب. فقد واجهت الوزارة فى سعيها للسيطرة على أجهزة الدولة عقبات كأداء. واشتد الصراع بينها وبين الملك المؤيد من الاحتلال البريطانى. وليس هنا مجال التفصيل فى هذا الشأن[٤١]، ولكن تكفى الإشارة إلى أن هذا الصراع قد تصاعد وتشابكت خيوطه حتى انتهى بخروج الوفد من الحكم فى أواخر عام ١٩٢٤ بعد مقتل السردار. ومما تفيد الإشارة إليه فى هذا المجال، أن الوفد خلال فترة حكمه لم يستطع أن يقبض على كثير من أعنة السلطة. ويحكى أن سعدا لما سافر إلى لندن لمفاوضة ماكدونالد فى صيف عام ١٩٢٤، وجدنفسه محاطا بنطاق من جواسيس الملك[٤٢]، وأن كثيرا من أجهزة السلطة ورجال الإدارة كان

على علاقة مباشرة بالسراى، وأن الملك أحكم علاقته بكبار رجال الأزهر، واستطاع رجاله أن يحركوا طلبة الأزهر فى مظاهرات ضد حكومة الوفد فى خريف عام ١٩٢٤ . وبهذا كان محركو الدعوة للمؤتمر الإسلامى للخلافة على علاقة مباشرة بالسراى برغم كتمان هذا الأمر [٤٣]، وأن حكومة الوفد لم تكن تملك إزاءها شيئًا جديا.

وضمن هذا السياق، ظهر للوزارة أن مسألة الدعوة للخلافة، ليست مجرد هيئة رسمية أصدرت بيانها، وليست مجرد مؤتمر يرجأ انعقاده أو لا يرجأ، ولكنه كما يحكى عبد القادر حمزة صاحب البلاغ [٤٤] «وجد فى البلاد فجأة شىء سمى (لجان الخلافة)، وعرف أن هذه اللجان تجد تعضيدا من بعض الدوائر (يقصد الملك)، وأن بعض الموظفين يؤيدونها بغير أن يكون للحكومة علم بها . . » [٤٥]. أدرك الوفد إذن أن الأمر أمر تنظيم سياسى تبنيه السراى لحسابها لتواجه به الوفد فى صراعهما على السلطة . وهو تنظيم سياسى يبنيه الملك باسم الدين ويساهم فيه بعض من رجال الأزهر.

وكان سعد ـ فى البداية قبل تشكيل اللجان ـ قد قابل الملك وسأله رأيه فى نقل الخلافة إلى مصر، وذلك على ما ذكر سعد فى جوابه لعمر طوسون فى ١٨ من مارس، فادعى الملك العزوف عنها حسبما حكى لأحمد رمزى جوابا عن سؤاله فى ١٤ من إبريل [٤٦]. فلما رأى سعد لجان الخلافة تتكون واستشعر خطرها السياسى، لجأ إلى حنكته المعروفة ليتخذ فى الأمر إجراء يشل به فاعلية الملك، ويقطع من صلاته بموظفى الإدارة الذين يعاونونه على تأليف اللجان، واستغل حرص الملك على إخفاء طمعه فى الخلافة وسابقة حديثهما معا . . أعاد سعد سؤال الملك، فأبدى الأخير كراهته لأن يكون خليفة، فسأله سعد عن تأليف لجان الخلافة باسمه فى أنحاء البلاد يشجعها رجال مقربون من السراى، «ويوعزون لرؤساء الأزهر بتأييدها والأخذ بيدها . . فقال جلالته: إنه لا يعرف لجان الخلافة ولم يغير رأيه الأول». فأصدر وزير الداخلية بأمر سعد منشورا لموظفى الأقاليم ينهاهم عن الاتصال بتلك اللجان. يذكر عبد القادر حمزة: «ومن الحق أن المنشور فعل فعله، ولكن من الحق أيضًا أن يقال إن المساعى الخفية فعلت فعلها هى أيضًا من جهة أخرى، لأنها اجتهدت فى أن تعرقل مفعول المنشور، وتوصلت إلى ذلك فى بعض

الأحوال. . »[٤٧]. وقد اعترف خصوم الوفد السياسيون بموقف حكومة الوفد من لجان الخلافة، إذ تذكر «السياسة» أن حكومة الوفد رفضت أن تجعل للجان صلة بالإدارة، فدلت بذلك على أنها لا تريد أن تكون لها أى صفة سياسية[٤٨].

وكان الوفد ذا رؤية ناصعة الوضوح فى إدراك المرامى القريبة والبعيدة لهذه المحاولة. وبتعبير عبد القادر حمزة: «منذ ذلك الحين شعرت الوزارة، بأن هناك يدا تحاول أن تنازعها السلطة، وتجتهد فى أن تعد المعدات للوقوف فى وجهها لإسقاطها وإسقاط الحكم النيابى يوما من الأيام. . ». ثم أشار إلى دور نشأت باشا الذى كان وقتها وكيلا للأوقاف ومحركا لمن ينشطون فى تكوين اللجان ولمن يثيرون طلبة الأزهر على الحكومة. فلما أدرك الملك كشف الوزارة لهذا الدور، نقل نشأت إلى وكالة الديوان الملكى مع إعطائه لقب «رئيس بالنيابة». وأفضى هذا الأمر إلى نزاع دستورى بين الملك وسعد، عمل سعد على تصعيده بتقديم استقالته مصرحًا بأن هناك «دسائس وأيدى خفية» تريد العبث بالدستور، وانطلقت مظاهرات الوفديين تهتف مهددة الملك «سعد أو الثورة»، فتراجع الملك معترفًا بحق الوزارة الدستورى فى الموافقة على تعيين موظفى السراى، واكتفى سعد بهذا الاعتراف فصدق على تعيين نشأت.

والخلاصة، أن الوفد نظر إلى فكرة الخلافة وإلى بيان «الهيئة. . » كفورة لا تلبث أن تهدأ. ولكنه كان حذرا من جهة الملك. وكان حديد البصر تجاه قيام تنظيم يؤيد الفكرة ويرتبط بالملك أو يتصل بغيره من القوى السياسية كحركة أبى العزائم. «فالمعنى الذى كانت الوزارة السعدية تنظر إليه فى لجان الخلافة وفى غيرها هو قيام قوة خفية يؤيدها مقربون من القصر وموظفون فيه. وهذه القوة إذا وجدت قد تكون يومًا من الأيام خطراً على سلطة الأمة، أى على الوزارة والبرلمان، وقد دلت التجربة بعد ذلك على صحة هذا الحساب»[٤٩].

حزب الملك والأحرار:

مع نهاية عام ١٩٢٤ سقطت وزارة الوفد. وأتت وزارة «ملكية» يرأسها أحمد زيور ويحركها إسماعيل صدقى وزير الداخلية بها، ويؤيدها الأحرار الدستوريون

كراهة للوفد، ويقف وراءها الإنجليز. وكان الفوران العاطفى الذى نجم من إلغاء الخلافة قد هدأ وبدأ ينحسر، ثم تركز اهتمام الرأى العام فى الأحداث السياسية الكبيرة التى نجمت عن مقتل السردار وسقوط حكومة الوفد، وتأجيل مجلس النواب الوفدى ثم حله إعلانًا عن إجراء انتخابات أخرى، والانشغال بالمعركة الانتخابية. وتركز اهتمام الملك والأقليات الحاكمة فى هذه الانتخابات وفى دعم سيطرتهم على الدولة والحياة السياسية وضرب الوفد، وتحطيم الدستور من داخله بالعبث بالانتخابات تزييفا وإكراها للناخبين واضطهادا لأنصار الوفد. وبدا أن هذه هى المهام العاجلة، وأن مسألة الخلافة تحتاج إلى وقت قد يطول نسبيا، بسبب كونها مسألة تشترك فيها الشعوب والحكومات الإسلامية الأخرى التى أبدى الكثير منها التلكؤ أو الامتعاض من بغية فؤاد. والخلافة بالنسبة للملك لم تكن مبدأ ولا عقيدة، ولكنها سلاح رأى فيه إمكانية تفجير الحكم الدستورى النيابى. وقد أمده مقتل السردار بسلاح ثان. لذلك لم يحل عام ١٩٢٥ حتى اجتمع المجلس الإدارى «للهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» وقرر فى ١٧ من يناير تأجيل عقد المؤتمر عامًا، وسوَّغ التأجيل بمايشغل مصر من أمر الانتخابات، وبما شب من حرب فى الحجاز بين العاهلين سعود وحسين لا يعلم متى تنتهى(٥٠).

وجرت الأحداث المصرية فى سياقها المعروف، فجرت واجتمع البرلمان فى ٢٢ من مارس، واكتشفت الحكومة أن أغلبية النواب الجدد من الوفد، إذ أنجحوا سعد زغلول لرئاسة مجلس النواب ضد عبد الخالق ثروت مرشح الحكومة والأحرار للرئاسة، فصدر مرسوم ملكى بحل المجلس الجديد فى يوم انعقاده على خلاف الدستور، وعطل البرلمان وعطلت الحياة النيابية من الناحية العملية. وكان الأحرار الدستوريون قد اشتركوا فى وزارة زيور، إذ دخلها فى ١٣ من مارس عبد العزيز فهمى رئيس الحزب وزيرًا للحقانية ومحمد على علوبة وتوفيق دوس من أعضاء الحزب. واستمر التحالف بين «الملكيين» والأحرار فى الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية. على أنه لم يمض وقت طويل حتى بدأ الضعف يظهر فى داخل التحالف بين الملكيين والأحرار، بسبب حرص الملك على تركيز السلطة فى يديه وحده. والملك بوصفه ركيزة للحكم الاستبدادى ومؤسسة راسخة الجذور فى الإيمان بالحكم

الفردى المطلق، لا يقبل تحالفًا دائمًا مع أحد ولا مشاركة من أحد له فى السلطة. فبدأ يحاصر الأحرار حزبًا ووزراء.

يذكر الأستاذ الرافعى أنه فى هذه الفترة «استغل نفوذ السراى فى التعيينات للوظائف، فصارت فى يدها التعيينات فى جميع دوائر الحكومة..»، وأن السلطة قد تلقفتها السراى والوصوليون من طلاب الحكم، وأطلقت يد الإدارة فى العسف والتنكيل[٥١]. وقد ذكر عبد العزيز فهمى بعد خروجه من الوزارة: «لم يمض إلا أقل من شهر حتى كان ما كنت أخشاه، وظهر لى أننا لسنا وزراء بل نحن أناس يراد سوقنا عند الاقتضاء إلى ما لا يود الرجل الشريف»[٥٢]. وهكذا ظهر للأحرار فى أقل من شهر أنهم ليسوا مشاركين فى السلطة، وأن ما ظنوه تحالفًا فى الوزارة قد تحول إلى تبعية.

ومن جهة أخرى، فإن الملك عمل على ما يشبه تصفية القاعدة السياسية للأحرار. إذ وجد أن الحكم من خلال الدستور يستوجب أن يضمن لنفسه أغلبية مؤيدة فى مجلس النواب. ولن يتحقق له هذا الضمان إلا من خلال حزب يناصره. وحزب الأحرار وإن اتفق معه ضد الوفد، فهو قوة متميزة عن الملك ليست تابعة له، مما يحتمل أن تنافسه فيما بعد على حصة أكبر مما يريد فى السلطة. لذلك عمل على تكوين حزب له هو «الاتحاد»، الذى ظهر فى تلك الأيام برئاسة يحيى إبراهيم، قصد به كما يذكر الدكتور هيكل أن يكون حزب موازنة لمصلحة القصر فى البرلمان. وبدأ تكوين الحزب بواسطة حسن نشأت، محرك لجان الخلافة. وكان تكوينه بالطريقة عينها التى عرفها تكوين تلك اللجان، أى بالطريق الإدارى، بأن يجذب بعض الرءوس من رجال السياسة، وبأن ينوط بالجهاز الإدارى فى المدن والأقاليم إجراء الضغط والاستمالة لتجنيد الأعيان فيه. وكان نشأت «يتصل برجال الجيش المتقاعدين وبرجال الدين للانضمام إلى الحزب وتعزيزه»[٥٣]. وصدرت للحزب صحيفة يومية باسم «الاتحاد».

وإذا كان الأحرار قد قابلوا تكوين الحزب الجديد بغير امتعاض، وعاونوا على تكوينه كما يذكر الدكتور هيكل، فلم يحفظ لهم الملك هذا الجميل، بل عمل على تكوينه على حسابهم بضم من يستطيع ضمه إليه من رجال الأحرار، فقد بدا

للأحرار أن الملك يستقل بالسلطة من دونهم، وأنه يدعم حزبه ليرث به عصبياتهم في الأقاليم، توطئة لانتخابات يكون فيها صاحب الغلبة. ولم يكن طمعه في الخلافة وإضفاء طابع الدين على حكمه أمراً بعيداً عن الأذهان، ولم تكن صلاته بكبار رجال الأزهر وشيوخه مما لا يثير الحذر والحساسية. ووجد الأحرار أنفسهم قد تفادوا «طغيان» البرلمان (الذى يمثله الوفد) ليقعوا فى طغيان آخر شر منه(٥٤)، أو كما تذكر «البلاغ» أنهم صاروا يخشون ما يسمونه بالوطنية المتطرفة والاستبداد الملكى، وأنهم أوعزوا إلى من يتصلون به من مراسلى الصحف البريطانية، بنقد الملك وأن حالة القصر الملكى قد صارت كحالته أيام الخديو إسماعيل(٥٥).

فى هذا الوقت، ظهر كتاب الشيخ على عبد الرازق عن «الإسلام وأصول الحكم» فى إبريل عام ١٩٢٥. ولم يكن الكتاب هو بداية الخلاف بين الملك والأحرار كما يصور الأمر الدكتور هيكل فى مذكراته، فإن سياق الأحداث ينبئ عن أن الخلاف بدأ قبل نشر الكتاب، خلافًا حول نصيب كل منهما فى الحكم، وحذرا من نوايا الملك إسباغ طابع الدين على حكمه الذى يريده فرديا خالصا. إنما الأكثر صحة أن الكتاب فجر الخلاف القائم وارتفع به تصعيداً. ويفهم من حديث الدكتور هيكل أن الأحرار هالهم رد الفعل العنيف من جانب الملك، وأنه من جانبه استغل الكتاب لضرب الأحرار وتصفيتهم بوصفهم شريكا له فى الحكم، وقذفهم بتهمة الإلحاد. فكانت محاكمة الشيخ على عبد الرازق وإخراجه من زمرة رجال الدين، ثم كانت إقالة عبد العزيز فهمى لما تلكأ «دون أن يصرح بالرفض» فى تنفيذ قرار المحاكمة بطرد الشيخ من القضاء الشرعى، وذلك فى سبتمبر عام ١٩٢٥. وانفصم التحالف بين الملك والأحرار.

أما عن موقف الإنجليز، فقد عرف عنهم فى الأساس أنهم يؤيدون الأحرار الدستوريين، اتباعًا للسياسة التى تبناها اللورد أللنبى والتى أنتجت تصريح ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٢. ولكن فشل الأحرار فى انتخابات عام ١٩٢٤ وما جر من تجربة الحكم الوفدى، قد أدت بالإنجليز إلى أن يميلوا إلى جانب الملك أكثر بالنظر إلى دوره الدستورى فى الحكم بوصفه رئيسا للدولة، فأفسحوا له العمل. وأسهم فى ذلك أنهم كانوا يقفون وراءه فى مشروع الخلافة. ثم بعد أن نجح الوفد ثانية فى انتخابات عام ١٩٢٥، سحبت الحكومة البريطانية اللورد أللينبى من مصر،

فاستقال فى مايو عام ١٩٢٥ وترك مصر فى منتصف يونية، ولم يحضر خلفه اللورد لويد إلا فى أكتوبر. ووجد الملك الفرصة سانحة من جراء هذا التغيير ليقوى على حساب الأحرار. ثم كان كتاب الشيخ على عبد الرازق فرصة سانحة للإسراع بالإجهاز على الأحرار فى الحكم، بسبب لا يستطيع الإنجليز أن يقفوا ضده أو يجادلوا فيه لحساسيته الدينية الواضحة.

وكان موقف الأحرار الدستوريين من مسألة الخلافة فور إلغاء الأتراك لها فى مارس عام ١٩٢٤، قد ارتبط لديهم بموقفهم السياسى العام، الذى يتلخص وقتها فى عدائهم للوفد وهزيمتهم أمامه فى الانتخابات وتولى خصمهم الحكم طبقًا للدستور الذى ساهموا فى صياغته. وكان الأحرار وقتها يتلمسون السبل لإعادة صياغة موقفهم السياسى بعد أن غدر بهم الدستور، ففتح مغاليق الحكم لخصومهم الوفديين فى هزيمة لهم استشعروها هزيمة نكراء.

ولم يمض على إلغاء الخلافة يوم واحد حتى التقطوا هذا الخيط عسى أن يكون لهم منه فائدة، فبادرت «السياسة» بمهاجمة قرار إلغاء الخلافة هجوما منها على «مسلك الثورة فى قلب الأنظمة الاجتماعية». وأكدت أن حق المسلمين فى الخلافة مفتوح بعد أن أسقط الأتراك حقهم فيها، وأن ما يخشى منه هو تنافس الطامعين فيها، وطالبت بتشاور المسلمين لينعقد منهم مؤتمر قريب، وأن يبادر زعماء الإسلام فى كل قطر بتأليف هيئات غير رسمية تتولى الاستعداد للمؤتمر ثم يتفقون على موعده ومكانه. ثم خطت خطوة أخرى باقتراح عقد المؤتمر فى مصر بدعوة رسمية توجه له.

ولا يظهر من ذلك كله ما يشير إلى أن الأحرار كانوا يقترحون أمرًا لمصلحة السراى وأطماعها، وقد كانت معظم المنابر تنعى الخلافة بحُسبانها مؤسسة دينية ورمزا للجماعة الإسلامية. ولكن المهم أن الأحرار، بهذه المبادرات: كانوا بعيدين نوعًا ما عن الموقف الذى اتخذوه بعد ذلك بعام عندما نشر كتاب الشيخ على عبدالرازق وبعد فشل تحالفهم مع الملك. والمهم أيضًا أنهم فى هذه الفترة الأولى، اقتربوا من الإمساك بالعنصر السياسى للخلافة فيما يتعلق بصراعهم مع الوفد حزبًا وحكومة. فبعد أن اقترحوا تأليف الوفود غير الرسمية لينعقد بها المؤتمر، اقترحوا

تدخل الحكومة المصرية فى الأمر لأنها حكومة إسلامية دينها الرسمى الإسلام، وذلك فى صدد تأنيب سعد زغلول على سكوته تجاه هذا الأمر ومحاولة لإظهاره بمظهر المقصر فيه. وحاولوا أن يستفيدوا من رصيد السخط لمصطفى كمال وتوجيهه إلى سعد الذى كان يتمتع بثقة جماهيرية كبيرة «لعل أكبر درس نتعظ به هو انسياق الشعب فى الثقة بفرد من أفراده وإعلائه مرتبة متى وصلت إليها الطبيعة البشرية قل أن تقدر على ضبط حواسها»(٥٦).

كتاب على عبد الرازق:

للدكتور محمد عمارة دراسة وافية عن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» والمعركة التى فجرها على المستويين الفكرى والسياسى(٥٧)، مما لا وجه معه لتكرار تقصيها الآن فى نطاق ما يمس «حركة الخلافة» المعروضة. وللكتاب، مستويان من التأثير: المستوى الفكرى المتعلق بعلمانية الدولة والمجتمع وفصل الدين عن نظم الحكم الزمنية، والمستوى السياسى المتعلق بمقاومة استبداد الملك فؤاد وإفساد سعيه لتولى الخلافة. وكان تأثيره خطيراً على المستويين جميعا.

وقد كتب إيلى خادورى فى دراسته عن «مصر والخلافة ١٩١٥ ـ ١٩٥٢»(٥٨)، ينكر على الكتاب أى دافع فكرى، ويحيله إلى مجرد سلاح وقتى فى معركة الأحرار ضد الملك. والحق أن الكتاب كان سلاحا فى هذه المعركة، ولكنه لم يكن كذلك فحسب. وتقرير ذلك لا يكون بكشف الدوافع الوقتية ووصله بسياق الأحداث اليومية فقط، ولكن يكون أيضا باستشراف الأثر الفكرى الخطير الذى رسخه الكتاب فى أجيال من المصريين، تجد فيه ركيزة من أهم ركائز فكرها المستمر. وكشف الدلالات «المعاصرة» لأثر ما، ليس من شأنه أن يتعارض مع نفوذه الفكرى العام. وكان يمكن محاربة الملك بغير هذا السلاح ذى الأثر بعيد المدى، وكان يمكن محاربته على طريقة الشيخ أبى العزائم اعترافا بالخلافة وإنكارا لحق الملك فؤاد فيها. وما ينفى منطق خادورى فى هذا الشأن، أن حكم فؤاد والنظام الملكى وحزب الأحرار كل ذلك قد انتهى، ولكن كتاب الشيخ لايزال حيا بين الناس، ولا يزال يدور فى الرءوس، مؤيدة ومعارضة له.

يدور الكتاب فى الأساس على محورين :

المحور السياسى المباشر، وهو ما أكسب الكتاب مذاقا حاذقا، إذ وجه سهام القول فى شجاعة كبيرة ضد النظام الملكى الاستبدادى وضد ذلك «الذى يسمى عرشا لا يرتفع إلا على رءوس البشر ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. . »، ووصف الملك بالوحش السفاح والشيطان المارد إذا ظفر بمن يحاول الخروج على طاعته. . إلخ.

والمحور الثانى، هو الفكر الهادف إلى فصل الدين الإسلامى عن أنظمة الحكم. وقد لاحظ الأستاذ عمارة أنه برغم الأهمية الكبيرة للكتاب، فقد شابه تناقض فى التصميم الفكرى له، من ناحية محاولته إنكار أن النظام الذى وجد فى عهد الرسول كان نظاما سياسيا مع الاعتراف بما كان للرسول من سلطان. ويرجع الباحث هذا التناقض إلى أن المنهج التاريخى العلمى قد افتقد ما يعنيه من «حرص على إدراك علاقات الظواهر بعضها بالبعض والصلات التى تربط الأبنية الفكرية والروحية والمعنوية فى المجتمع بعضها ببعض وتجعل منها جميعا مع قاعدته المادية كلا واحدا. . »[٥٩].

ومشكلة الكتاب من الناحية الفقهية فى ظنى، أنه بيان لفكرة أن الخلافة ليست من صميم الدين والشريعة، وهذا يقتضى بحث هذه المسألة لا فى ضوء السياق التاريخى، ولكن فى ضوء المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية، وهى القرآن والسنة والإجماع. وقد تصدى الكتاب لهذا الأمر. فالقرآن الكريم «لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة والخلافة»، والنصوص التى تساق لا تفيد باللزوم وجوب نصب الإمام[٦٠]. والسنة (وهى كل ما ثبت عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير مقصود به التشريع والاقتداء) لم تتعرض للخلافة، ولا أمكن للعلماء أن يستدلوا منها فى هذا الباب على شاطئ، والأحاديث التى تساق عن البيعة والإمامة لا تفيد وجوب «الإمامة العظمى» بمعنى النيابة عن الرسول والقيام مقامه بين المسلمين، ولا تفيد كون الإمامة عقيدة شرعية وحكما دينيا، والتحدث عن شىء، لا يفيد التزاما به[٦١]. وأما الإجماع، (وهو اتفاق مجتهدى الأمة فى عصر ما على حكم) فقد شك الشيخ فى انعقاد إجماع على وجوب نصب الخليفة، إذ عارض ذلك قوم من

المعتزلة والخوارج، وإذ لا يكاد التاريخ الإسلامى يعرف خليفة إلا وعليه خارج. فالمعارضة للخلافة نشأت مع نشأة الخلافة. وحتى لو استفيد حصول إجماع صريح أو سكوتى، فيصعب أن يُعَدّ إجماعا صحيحا بحسبان ما يمكن أن يكون حدث من إكراه يعيب الرضاء ويخل بالإجماع، والخلافة قامت على القوة المادية المسلحة ولم يحط مقام الخليفة إلا الرماح والسيوف(٦٢).

فلما بدأ الكتاب الحديث عن نظام الحكم فى عصر النبوة، لوحظ فيه التهيب الشديد(٦٣). ودار بين مسارب الرأى والتوى بالبرهان والتف به الدليل. فقال: إنه لم تكن ثمة حكومة أيام النبوة، إنما وجدت زعامة الرسالة فقط، ولمقامها سلطان الملك، وقد أنشأ الرسول وحدة دينية لا سياسية. وإن كان ثمة ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فلم تكن كذلك فى الحقيقة، والقرآن يشير للنبوة دون الملك. والقضاء الذى هو من مظاهر الحكم لم يعرف نظامه، ومن ولاهم الرسول القضاء ثلاثة اختلف فى صحة الرواية عن توليهم، وكانوا دعاة. والحاصل أن الكتاب إذ تعرض لهذا الأمر، فقد استغرق فى الجانب الفقهى منه على حساب الجانب التاريخى، وتحولت بذلك الأحداث من مادة تاريخية إلى مادة فقهية مجردة من ملابسات الواقع وترابط سياقه، فصرف جهده لا للاستدلال التاريخى من الوقائع ولكن لتأويل الأحداث تأويلا فقهيا. فأنكر حقيقة ساطعة هى أن ما وجد على عهد الرسول عليه السلام كان نظاما سياسيا.

والحاصل أن الكتاب يحاول أن ينفى كون الحاكم نائبا عن الرسول يقوم مقامه، وهو ما تدعيه فكرة «الخلافة» وتوجب بقاءه، كما أنه يحاول أن ينفى وجوب بقاء أسلوب الحكم الذى ارتبط تاريخيا بفكرة «الخلافة»، وهو الحكم الفردى المطلق، فقال: إنه إذا كان ما رواه الفقهاء عن الإمامة، هو ما يريده علماء السياسة بالحكومة - من أن إصلاح الرعية يتوقف عليها - كان صحيحا ما يقولون، ولكنه لا يصح إلا بالمعنى المطلق للحكومة فى أى صورة «مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية. . ». أما إذا أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذى يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة. . »(٦٤). ولكن الكتاب لم يوضح بدقة ما يقصده من مصطلح «الخلافة»:

هل يقصد فقط نظاما للحكم يتيح للحاكم سلطانا فرديا، أم يقصد نظاما للحكم يتقيد بالشريعة الإسلامية، أم يقصد الجامعة السياسية للمسلمين عامة، أى الجماعة السياسية التى تقوم الدولة فى نطاقها؟ فإن كان يقصرها على المعنى الأول فهو لم يوضح، وإن كان يقصد كل معانيها فقد كان دليله أقصر من دعواه.

وقد وُجه الكتاب بعاصفة من النقد، كانت أهم وثائقه كتاب الشيخ محمد بخيت «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين «نقد الإسلام وأصول الحكم»، وحيثيات حكم هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ عبدالرازق من زمرة علماء الدين(٦٥)، فضلا عما امتلأت به الصحف والدوريات التى هاجمت الشيخ(٦٦). وأهم الردود ذات الدلالة فى سياق هذا البحث، كتاب الشيخ محمد بخيت من حيث إن الشيخ كان واحدا من أنشط الدعاة لمؤتمر الخلافة فى مصر وقتها. وألف الكتاب ونشر فيما لا يزيد على سبعة أشهر من ظهور كتاب الشيخ على عبدالرازق، فبلغ نحو ٤٥٠ صفحة. وكان يعارض كتاب على عبدالرازق سطرا بسطر تقريبا.

ويظهر أنه لا يكاد يكون خلاف بين الكتابين فى وجوب وجود الحكومة بوصفها ضرورة للعمران، فضلا عما يوجد من نصوص شرعية وما يمكن تأويله من آى القرآن وأحاديث الرسول. ولكن جوهر الخلاف هو فى هذا النمط من الحكم الذى اصطلح على تسميته تاريخيا «بالخلافة»، وهو الحكم الفردى الذى يتقيد بأحكام الشريعة، ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها. وقد لاحظت صحيفة «كوكب الشرق» فى ١٢ من سبتمبر أن الخلاف بين الشيخ عبدالرازق ومن عارضه من الأزهريين، يكمن فى أنه يرى أن يختار الشعب الحاكم بمحض رغبته وأن للشعب حق الرقابة التامة عليه وخلعه، بينما يرى معارضوه أن حكومة الإسلام يجب أن تكون فردية فى نظامها، وأنها إن بدأت بالانتخاب فليس بعده إلا الطاعة والتسليم الكامل له.

يقول الشيخ محمد بخيت: «لابد للأمة الإسلامية من حكومة يرأسها حاكم، وكونه واحدا يدل عليه أحاديث كثيرة. .»، «فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى

واحـد أو إلى أكثـر من واحـد، فإذن لابد من أحـد هذين الوجـهين، فـإن الاثنين فصاعدا بينهما أو بينهم ما ذكرنا (أى الاختلاف فلا يتم أمر البتة)، فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا الإسناد إلى واحد فاضل عالم حسن السياسة قوى على الإنفاذ، إلا أنه وإن كان بخلاف ما ذكرنا فالظلم والإهمال منه أقل منه مع الاثنين فصاعدا . . »، والبلاد التى لم يقم فيها حكم الواحد قد ذهب الدين فى أكثرها[٦٧]. ثم يؤول نصوص القرآن التى توحى بعدم التفرق والاعتصام بحبل الله، يؤولها مؤكدا هذا القصد، «الحاكم الذى وجب على الأمة أن ينصبوه ليقوم نائبا عنهم فى أمور دينهم ودنياهم واحد لا أكثر»، فمزج بهذا بين وحدة الجماعة أو وحدة الدولة وبين ما يراه من فردية الحكم، برغم عدم التلازم. ثم أطنب فى إيراد الأدلة العقلية التى «تدل على أن الخليفة لابد أن يكون واحدا»، «وأن الأحاديث دلت على أن الحاكم لا يكون إلا واحدا». وهى أحاديث تتعلق بوجوب قيام الحاكم بغير دلالة على لزوم كونه فردا، «كل حكومة فى الدنيا لا يكون لها إلا رئيس واحد وإلا اختل نظامها». ويحدد نظام الحكم فى الخلافة بقوله: «حكومة يختار رئيسها من الأمة وهو الإمام العام والخليفة الأعظم وتعطيه السلطة التنفيذية الكاملة الكافية الكافلة لمصالح الأمة الدينية والدنيوية ويفرض الله تعالى قوانينها السياسية . . »[٦٨].

وقد أثير عين هذا الفهم السياسى للخلافة من جانب الداعين للمؤتمر لا فى مواجهة من ينكر الخلافة أصلا كالشيخ على عبدالرازق، ولكن فى مواجهة كل من كان يقر الخلافة ولكنه يحاول صياغتها كمؤسسة سياسية بأسلوب نيابى ديمقراطى، فكانوا يتهمون بأنهم يستعيرون بذلك نظاما أوربيا غريبا عن الإسلام[٦٩].

ولم يقف الشيخ عبدالرازق ساكنا تجاه هذه الأعاصير، فكان يكتب فى «السياسة» يدفع عن موقفه الفكرى الهجوم، ويذود عن نفسه تهمة المروق من الدين، وتهمة الهجوم الصريح على الملك فؤاد. وكان حديثه هادئا بسيطا مربكا لمعارضيه. وقد وقف الأحرار بداهة مع الشيخ فى معركته هذه، لا سيما بعدما صنع الملك معهم بإخراجهم من الوزارة وإنهاء التحالف بينهما. واندفع مثقفو الأحرار ومفكروهم فى مساندة الشيخ بما يملكون من الثقافة وما يملكون من أدوات الجدل والمنطق[٧٠].

الوفد والكتاب:

أما الوفد، فقد كان يعانى منذ خروجه من الحكم من عسف السلطة أيام الانتخابات الأخيرة ثم تعطيل الحياة النيابية، مع الهجوم السياسى المركز عليه، ومع تقديم بعض من أخلص قادته إلى المحاكمة فى قضية الاغتيالات الكبرى. وكان يراقب الصراع بين الملك والأحرار داخل الحكم، وكل منهما خصم له، فلا بأس بأن يشتد الصراع بينهما، ولم يقم تحالفهما إلا على ضربه، وتهديد الدستور ووقف الحياة النيابية. وقد نشأ الأحرار أصلا كانشقاق على الوفد، وهذا يكسب خصومتهما حدة خاصة، فضلا عن كون الأحرار حزبا ينافس الوفد على السلطة.

ولم يشأ الوفد مع بداية ظهور «الإسلام وأصول الحكم» أن يدخل معركة سياسية إلى جانب أعدائه التقليديين الأحرار، ولو كانت المعركة ضد الملك عدوه الآخر. وجراح الوفد من طعنات الأحرار له منذ انشقاقهم لا تزال تنزف. والحق أنهم ضربوا فيه بكل سلاح وبغير تورع، واشتد ذلك منهم إبان حكم الوفد وبعد خروجه. ووصل الأمر فى بداية حكم الوفد إلى حد أنهم داعبوا الجانب السياسى للخلافة، وهى القضية ذاتها التى تثور اليوم. ثم إن إسراع الوفد بتأييد الأحرار مما يحتمل معه تراجع الملك عنهم فيفوز الأحرار تجاه الملك بغير عائد يعود على الوفد. والراجح أن مصلحة الوفد كانت فى تصاعد الصراع بين الملك والأحرار، ليضعف كل من المتصارعين صاحبه، وليضعف احتمال رأب الصدع بينهما. على أنه كانت للوفد إشارات يبدو منها أن بابه تجاه الأحرار ليس محكم الإيصاد. وأن ثمة أملا لديه فى تقارب يتم منهم إليه، على أساس احترام الدستور والعودة للحياة النيابية. ومع كل الاحتمالات لم يكن للوفد صالح فى أن يفسر موقف الأحرار على أنه استشهاد لهم على أيدى الاستبداد دفاعا عن الحريات، فضلا عن كون ذلك فى نظر الوفد غير صحيح، ويجب أن تكون الحصيلة لصالحه لا لصالحهم.

ومن جهة ثانية، لم يرد الوفد أن يدخل معركة «الإسلام وأصول الحكم» على المستوى الفكرى الدينى لها، وكان ثابت العزم فى عدم التورط فى صراع له بالدين وجه اتصال، حذرا فى تفادى موقف يثير بينه وبين خصومه أيا من قضايا الدين، أو يستخدم فيه الدين ضده أو يحول إلى هذا الميدان. والوفد مؤسسة سياسية ذات أهداف سياسية محددة، فهو يلتقط من أى مسألة جانبها السياسى وحده، ويفرز

خيوط السياسة بدقة ليجدل منها موقفا سياسيا خالصا. وكان فى ذلك حريصا على ألا يكون بينه وبين جماهيره رباط غير رباط السياسة. وبهذا التقط الوفد من مسألة «الإسلام وأصول الحكم» جانب الدفاع عن الحريات، حرية الفكر والنشر، وركز على ناحية الحقوق الدستورية فى هذه المسألة. وإذا كان الشيخ على عبدالرازق قد دعا إلى تمييز الدين عن قضايا السياسة، فقد كان مسلك الوفد العملى يصدر عن الالتزام بهذا الذى دعا إليه الشيخ، ومراعاة للجانبين سالفى الذكر يمكن تتبع موقف الوفد.

فقد عرفت صحف الوفد أولا - قبل محاكمة الشيخ - بعض هجوم على الكتاب وما أثار من مسائل دينية يجب ألا تمس، وبلغ الهجوم أحيانا قليلة إلى حد وصف الكتاب بأنه طعن على الإسلام والصحابة(٧١). ومن ذلك هجوم «البلاغ» على الأحرار لأنهم يحاولون إساءة سمعة الحكومة المصرية فى العالم الإسلامى إفسادا لأمل الملك فى الخلافة، قائلين إن الدستور المصرى يبيح الردة وإن القوانين تجيز الربا وتعاطى المسكرات(٧٢)، مع نشر هجوم الشيخ الدجوى على علي عبدالرازق لأنه يزيد الأمة انقساما «ويوجب تطلع بعض الناس إلى تغيير الأنظمة والخروج على المألوف المعروف»(٧٣).

وأثارت هذه النغمة بعضا من الوفديين والعاطفين عليه من المثقفين. ومن هؤلاء مثلا عزيز ميرهم، الذى نشرت له «كوكب الشرق» رسالة يعنف فيها رئيس تحرير الصحيفة أحمد حافظ عوض على نقده للشيخ على عبدالرازق، وقال ميرهم إن الخصومة السياسية لا تسوغ انتقاد القول البرىء، فكتاب الشيخ صادر عن اقتناع وشجاعة، والشيخ برغم الخصومة خير من بعض أنصار الوفد الذين تركوا حزبهم تحت ضغط «الاتحاديين». ونبه ميرهم إلى أن القضية ليست فى خطإ الشيخ أو صوابه، ولكن فى حرية الرأى التى يجب ألا تمتهن باسم النظام ولا باسم الدين. ثم نبه إلى وجه آخر للمسألة قائلا: «هذه سبع سنوات لم أنفك فى بحرها من مناضلة رجال الدين المسيحى مناضلة شاقة فيما يدعونه على الفكر من سلطان، وفيما يدعونه لأنفسهم فى أموال الشعب من ولاية أسرفوا فيها كل الإسراف. وكان يقوينى فى جهادى هذا ما أراه فى الدين الإسلامى الحنيف من حرية وسماحة». ثم نبه إلى خطورة محاكمة الشيخ أمام «جهة دينيه رسمية أشبه بالمجلس الإكليريكى. . والذى يدخل الريب فى القلب من تدخل الرجال الرسميين للدين ما نراه عادة من

الجمود إزاء مسائل أشد خطرا على الأمة والدين من هذا الكتاب أو من الاعتداء على الدستور . . » ثم عاد يقول: إن كل اعتداء على الحرية باطل.

ورد أحمد حافظ عوض فى العدد ذاته على ميرهم، قال: إن علماء الأزهر هم المختصون بمناقشة الكتاب دون علماء القانون والاجتماع، وإن للحرية حدا إن جاوزته كانت شرا على نفسها، فإذا كان الشيخ مخطئا فللعلماء مناقشته، وإذا كان شجاعا فى الخروج على الإجماع فإن الوتر الدينى حساس، وانتقد إظهار الكتاب فى وقت التهيؤ لعقد المؤتمر الإسلامى واختيار الأصلح للخلافة. وفى اليوم التالى نشرت الصحيفة مقالا يتهم الأحرار بالإلحاد. على أن ميرهم لم يسكت، إنما عاد يعلن أولا خشيته من الحديث فى أمر قد يقال فيه إن غير مسلم ينصر مسلما على مسلمين «وفى هذا الأمر من غضاضة لا تطيقه النفس الأبية». ولكنه لا يتكلم فى مسألة الدين، إنما فى مسألة حرية الفكر والنشر يدافع عنهما فى شخص الشيخ. ثم أشار إلى الموقف السياسى العام، وإلى أن «أقلية» استحلت وقف الدستور تتحالف مع «أقلية ثانيه، فنمت هذه الأخيرة لتهدد الأولى وتسير بالبلاد القهقرى، فصارت الأقلية المهددة (الأحرار) تخشى على الدستور». وقال إذا كان كتاب الشيخ شرا، فهل يبيح ذلك ارتكاب شر منه بالضغط على الفكر؟ ثم عاد ينبه إلى خطورة أن تعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ، فهذا عدوان على الحريات، وهو نظام لم يرزأ به الإسلام من قبل: «اللهم أنت المسئول أن تحفظ المسلمين من نظام يئن منه المسيحيون!»(٧٤).

أثرت هذه المساجلة فى التنبيه إلى «قضية الحريات» فى موضوع الشيخ، وخطورة تشكيل الهيئات الرسمية الدينية لمحاكمة الناس على أفكارهم. وكان شيوع أمر إزماع محاكمة الشيخ، هو ما عدل سريعا بنقاد الشيخ من الوفديين عن النقد، لأن المحاكمة نقلت كتاب الشيخ من ميدان الدين وجدله، إلى ميدان الحريات والحقوق الدستورية، أى الميدان السياسى. وقد أفسحت «كوكب الشرق» ذاتها لوجهات النظر العاطفة على الشيخ المدافعة عنه. كتب حسين عامر المحامى: إنه لا فائدة من الاستقلال السياسى إلا أن يكون وسيلة للاستقلال العلمى والاقتصادى. وهاجم تشكيل مجلس رسمى يحجر على الفكر والقول، وهما أول أركان النهضة. ثم قال: إن الكتاب نفيس وقد جاء وقته المناسب(٧٥). وكتب

محمد كامل الحمامصى : إنه ليس غريبا أن يحتدم الجدل حول كتاب يبدو كأنه مذهب فى الدين، ولكن الغريب أن يقدم مؤلفه لمحاكمة دينية رسمية، وحتى لو كان الكتاب بدعة وضلالة فلا يجوز أن يحرق مؤلفه(٧٦) . ثم هاجم أحد علماء الأزهر (أحمد على المعذوب) الشيخ محمد شاكر الذى يستعدى الحكومة على مؤلف الكتاب قائلا : إنه يدعو إلى قلب نظام الحكم. وكثرت الكتابات فى هذا الخط(٧٧) .

فلما أصدرت هيئة كبار العلماء حكمها ضد المؤلف، اجتمع عدد من كبار رجال الصحافة والفكر وأعدوا عريضة للملك تهيب به ألا يستباح الدستور «فى أقدس ما كفل وصان وهى حرية الفكر»، ونددت بمحاكمة هيئة تصطبغ بالصبغة الدينية لعالم بسبب فكره. وكان ممن وقع العريضة أحمد حافظ عوض (كوكب الشرق الوفدية)، وعباس العقاد (البلاغ الوفدية)، ومحمد صبرى أبو علم من رجال الوفد، ومحمود عزمى (السياسة) ومنصور فهمى. وكذلك أحمد شفيق وصالح جودت المحامى، من أعضاء الرابطة الشرقية. وقد ترتب على تقديم العريضة أن استقال من الرابطة الشيخان محمد بخيت ويوسف الدجوى احتجاجا. ثم كتب أحمد حافظ عوض يقول إن الهيئة التى حاكمته قد أنزلته منزلة المصلح الإسلامى، وأيا كان الرأى فى حكمها ورأيها فقد أخطأت فى تصرفها(٧٨) . وأشار إلى وجوب أن تتآزر الأحزاب دفاعا عن الدستور. وكتب حسن نافع الوفدى يهنئ على عبدالرازق «بما استهدفتم له من بسالة وبطولة . . وسلاما على الدستور فى سجنه»(٧٩) . وكتب العقاد ينبه إلى أن الخلاف بين الشرق والغرب خلاف مصالح وليس خلافا دينيا، وأن المسألة وطنية فى الأساس وليست مسألة دينية، وأن الدين اتخذ أحيانا شعارا للمصالح، ولكنه بيقين ليس هو الدافع أو المحرك فى هذا الشأن(٨٠) .

ولم ينس الوفد فى هذا الموقف أن يغمز الأحرار الدستوريين ، منبها إياهم إلى أنه كان من الممكن استغلال الكتاب فى توريط مؤلفه والأحرار وكشف عدم ولائهم للقصر، إذ الكتاب ينتقد الخلافة «من الوجهة الملكية المحضة»، وإذ يبدو منه مقت للملكية يبلغ من الحدة مبلغ السعى لهدم فكرة الخلافة. وكان من الممكن أن يستغل الكتاب فى ذلك كما كان ينتظر أن يفعل الأحرار لو كان الشيخ على عبدالرازق وفديا. ولكن القضية تتعلق بحرية الرأى التى يقف الوفد فيها موقفا مبدئيا(٨١) .

وكانت مثل هذه الإشارات مما يساهم فى تصعيد الصراع بين الأحرار والملك، ويشير إلى الأحرار بالتهمة التى رفعوها هم ضد الوفد منذ شهور قليلة، وهى تهمة عدم الولاء للملك.

والذى يلاحظ، كما سبقت الإشارة إليه، أن الكتاب يقف على محورين: الخلافة وما يمسها من تراث يرتبط بالفكر الدينى، والملك وما يمسه من مبادئ الشرعية الدستورية. وكان الملك يريد أن يستتر وراء الدين تقوية لحكمة الدنيوى، ويثير موضوع الخلافة ضد الأحرار وغيرهم على أساس كونه دينيا. وكان الوفد على العكس يترك هذا المجال برمته ويكشف الجانب الدنيوى فى دعوى الخلافة من خلال المواقف العملية المحددة (تشكيل اللجان أو إجراء المحاكمة)، كما يكشف الجانب الدنيوى فى كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذى يستتر وراء الدين كذلك، وهو موقف المعارضة للملك، ويحاول أن يورط الأحرار أو يضبطهم فى موقف الخروج على العرش، وليحاول نقل المسألة كلها من مجال الدين إلى ميدان السياسة ومبادئ الدستور، وإلى مواقف القوى المختلفة إزاء هذه القضايا، ويقف ضدهم (تهمة الخروج على العرش) بأن يرسل الشيخ على عبدالرازق إلى صحيفة الكوكب يقول إنه لا شأن له بالسياسة وهو بعيد عن ميدانها، وكتابه يتعلق بالناحية العلمية وحدها، «أى الجانب الدينى والأبحاث المتصلة به»[٨٢]. ولكنهم فى مواجهة دعاوى الملك ورجاله ضدهم يثيرون فى صحيفتهم الأمر من الناحية الدستورية والسياسية. وإذا كان الشيخ على عبدالرازق قد قصد الفصل بين الدين والدولة «السياسية»، فقد شهر الأحرار سلاح السياسة لرفع بردة الدين عن كاهل الملك، واستمسكوا بالجدل الدينى لتغطية ما يريد الوفد كشفه من أهدافهم السياسية.

ائتلاف الوفد والأحرار:

عظم الصدع بين الملك والأحرار منذ إخراجهم من الوزارة. ولكن استمر هجوم الوفد عليهم حينا، هجوما يتخذ شكل الزجر الشديد جذبا لهم لا طردا، حتى يأتوا إليه ضعفاء، وقد وضح شيء من ذلك فيما سبقت الإشارة إليه. وكان استقبال الوفديين لإخراج عبدالعزيز فهمى بعبارات مثل «أساء دخولا وأساء خروجا. .

وهكذا يفعل السفهاء» . وإن الأحرار ماتوا كفارا بالدستور إذ أخرجوا من الوزارة بعد انتهاكه[٨٣] . واضطر هذا الموقف الأحرار إلى الزعم بأن الوفد يتقرب من الاتحاديين . ولكن الوفد استمر فى تركيز الهجوم على الاتحاديين ووزرائهم، ولم يبد فى الأفق أن ثمة تقاربا من هذا النوع، وكانت الوزارة تعد قانونا جديدا للانتخاب يحاصر فرص الكسب على الوفديين[٨٤] . ولم يخل الأمر من اشتباكات بين الوفديين والشرطة تسيل فيها الدماء على باب النادى السعدى، كما حدث عندما حاولت الحكومة تنفيذ منع احتفال الوفد بعيد الجهاد فى ١٣ من نوفمبر .

على أنه من وجهة ثانية، كان ثمة إدراك بما يتهدد الوفد والدستور والحريات نتيجة استفحال نفوذ السراى . ومنذ يولية عام ١٩٢٥ بدأ الوفد برغم هجومه على الأحرار يرفع شعار «عند الخطر تلتئم الصفوف»، ويصحب هذا الشعار بالهجوم على الأحرار مع «مواربة» الباب للائتلاف معهم . فمن أراد من الوفديين أن يلتمس عذرا للأحرار قال إنهم «آلات مغلولة»، ثم طالب بالتضامن والعودة إلى روح أواخر عام ١٩١٨، أى قبل انشقاق الأحرار عن الوفد . وتكرر رفع هذا الشعار فى مواجهة قانون تشديد العقوبات على الجرائم الصحفية وجرائم الرأى، واستمر أياما متتالية حتى صار أشبه بالباب الثابت فى الصحف . وكان «للسياسة» مقال طالبت فيه بتنفيذ أحكام الدستور رحب به الوفديون[٨٥] . واستمر هذا الوضع هجوما وجذبا بعد خروج الأحرار من وزارة زيور الملكية .

وجاءت نقطة التحول فى خطاب عبدالعزيز فهمى فى ٣٠ من أكتوبر، الذى أعلن فيه خطأه فى الاشتراك فى الحكم مع زيور، ودعا لوجوب التمسك بالدستور[٨٦] . فكف الوفد عن الهجوم عليهم . ثم جاء اقتراح أمين الرافعى بعقد البرلمان المحلول فى موعد انعقاده الدستورى فى أواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا . وجرت التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطنى لهذا الأمر، وانعقد البرلمان فعلا فى فندق الكونتننتال فى ٢١ من نوفمبر معلنا عدم الثقة بالحكومة . فكان ذلك لطمة شديدة وجهت للملك، وكان اللورد لويد المندوب السامى الجديد قد حضر إلى مصر، وتدخل للحد من نفوذ الملك المتزايد تسكينا للأوضاع التى أفسدها شبق الملك للانفراد بالسلطة، فأخرج حسن نشأت من الديوان الملكى بعد ذهاب لويد للسراى يومى ٨، ٩ من ديسمبر[٨٧] . ثم حدث

الائتلاف بين الوفد والأحرار والحزب الوطنى، إنقاذا للدستور كما ذكر سعد زغلول بالحفل الذى أقامه للمؤتلفين فى ١١ من ديسمبر. واستمر الائتلاف حتى اضطرت وزارة زيور للاستقالة مع إجراء الانتخابات فى مايو عام ١٩٢٦. وانتصر المؤتلفون فى الانتخابات وشكل عدلى يكن الوزارة ورأس سعد مجلس النواب. وكل ذلك يتم حصرا لسلطة الملك وتقليصا لها، وبحسبان أن الائتلاف «خير الوسائل التى تستطيع أمة مهددة بالميول الاستبدادية فى الداخل والاعتداء الاستعمارى من الخارج أن تحفظ بها النظام النيابى. [٨٧]».

عودة الملك للخلافة:

عندما ظهر أن نفوذ الملك يتقلص بهجوم الوفد عليه ومعاداة الأحرار له، وحذر الإنجليز من سياسته الطائشة التى قلبت الأحرار ضده وهدمت التوازن القائم، عندما ظهر ذلك بدأ الملك يركز من جديد على مسألة الخلافة ومؤتمرها ليكسب بها ما يعوض ضعفه. ولكن هذا الضعف نفسه كان من أهم أسباب فشله فى هذه المسألة أيضا. لأن أعداء الاستبداد المجرد من الغطاء المعنوى لن يقبلوا استبدادا مستترا بهذا الغطاء. وقد جاء الهجوم على مسعى الملك فى ميدان السياسة من الوفد والأحرار، وفى ميدان الدين من بعض رجال الأزهر وجماعة الشيخ أبى العزائم والجماعات الإسلامية خارج مصر.

ففى ٣ من فبراير عام ١٩٢٦، عقدت «الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى» اجتماعًا قررت فيه عقد مؤتمر الخلافة فى ١٣ من مايو، واصطحب تحديد الموعد ببيان برنامج عمل المؤتمر، وهو النظر فى مسألة الخلافة ومن يصح أن تسند إليه، وأهاب بالشعوب التى تغار على دينها أن تختار ممثليها لحضوره[٨٨]. وصرح شيخ الأزهر بأن المؤتمر دينى لا دخل للسياسة فيه، وأنه سيبحث فى مدى وجوب الخلافة ثم فيمن يكون خليفة، وكذلك اتجه حديث الشيخين محمد بخيت وحسين والى تحديداً لمهمة المؤتمر[٨٩]. وكان ثلاثتهم أنشط العناصر فى هذه الدعوة.

اصطحبت الدعوة بحملة تعبئة كبيرة للمؤتمر، تنبه إلى تأثير الخلافة فى الحياة

للمسلمين ومنزلتها منذ كانت أيام الصحابة، وإلى ما يلحق كرامة المسلمين من الإهانة بإلغائها وما يكسبون من شباب من إحيائها[٩٠]. وكان الملك حريصًا على أن يعقد المؤتمر قبل انتخابات مجلس النواب، حتى يواجه انتصار أعدائه المتوقع بقوة المؤتمر الإسلامى العام وأمله فى الخلافة[٩١]. وكشف مع هذه الحملة أيضًا عما يُعَدُّ مذهبًا سياسيًا متكاملا يصاغ به نظام الحكم إن استقرت الخلافة لملك مصر. وهو مذهب يناقض أساس دستور عام ١٩٢٣. كتب مراسل الديلى نيوز لصحيفته[٩٢]، يقول إن الملك طامح إلى الخلافة، وإن كبار رجال الدين هم موظفون لا يشك فى علاقتهم بتعديلها تعديلا جوهريًا طبقًا للآراء العصرية الحديثة، وهو أن تكون الخلافة مع هيئة نيابية تقوم بوظيفتها بواسطة مجلس دائم يمثل العالم الإسلامى، ويكون الخليفة هو رئيس المجلس. فرد الشيخ محمد فراج المنياوى (رئيس جمعية تضامن العلماء والداعية النشيط للمؤتمر منذ عام ١٩٢٥ وسكرتير شيخ الأزهر) يقول: «ما وضع الخلافة فى هيئة نيابية تعمل بواسطة مجلس دائم تحت رياسة خليفة صورى لا يملك من معنى الخلافة إلا اسمها، فهو نظام أوربى غريب على الإسلام تؤيده الحكومات الجمهورية أو الشعوب الصالحة للحكم الجمهورى، وينكره التاريخ الإسلامى من عهد خلافة الخلفاء الراشدين إلى عهد الدولة العثمانية، ولأنه نظام أقرب شبها بالنظام الأوربى الذى أعطته الكنيسة الكاثوليكية أو التعاليم المسيحية إلى البابا..». ثم حدد تصوره عن النظام السياسى للخلافة بقوله: «يجب أن يملك الخليفة جميع حقوقه الشرعية بوصفه نائبًا عن صاحب الشريعة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، ويجب أن يكون مقيدًا بالشورى فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، فيستشير العالم الإسلامى بواسطة مجلس عرش الخلافة[٩٣].

فالنظام المقترح باسم الدين هو حكم الفرد الواحد مع وجود مجلس استشارى من العالم الإسلامى. وهو ذات النظر الذى أوضحه الشيخ محمد بخيت فى كتابه.

وفى مواجهة هذا الاتجاه، كانت الحساسيات السياسية بين الوفد والأحرار قد زالت بالائتلاف. فتكاتفوا فى طعن حركة الملك ودعواه. واستنكروا جميعًا عقد المؤتمر منبهين إلى حرج موقف مصر إذا اختير ملكها خليفة للمسلمين. وإذا كانت

الخلافة دينية مدنية تؤيدها القوة والسلطة، فهل ستكون مصر مسئولة عن مسائل الدفاع عن الأمم الأخرى؟ وهل تصبح الخلافة فى مصر كقناة السويس فيها مصدراً آخر لطمع الدول الكبرى فيها واستمساك الإنجليز بها؟ وهل فى ذلك ما يؤلب الدول المسيحية على مصر؟ ثم ما أثر الخلافة فى الحقوق الدستورية التى ظفرت بها الأمة؟ وإذا كان الدين يخلى الخليفة من التبعة، فكيف يكون حاكمًا بغير تبعة ولا مسئولية؟! وذكرت «البلاغ» أنه إذا كانت الخلافة تثير كل هذه المسائل، فكيف ينص رجال الأزهر على أن من حقهم وحدهم الفصل فيها جميعًا، هم ومن يدعونهم من «شعوب الأمم الأجنبية»[٩٤]؟!

ومن جهة أخرى، إذا كانت مسألة الخلافة سياسية وليست شرعية فقط، فالواجب أن يترك علماء الدين هذا الأمر لرجال السياسة. واختيار ملك خليفة يثير مشكلات يتعذر معها على الخليفة أن يقوم بواجباته الشرعية، ويتعرض معها الدستور للخطر وعلاقات مصر الخارجية للاضطراب. وإذا لم يختر ملك مصر خليفة، فإن ذلك يمس كرامة الدولة المصرية. وترشيح الملك للخلافة لا يكفى فيه موقف رجال الدين، إنما يقتضى موافقة مصلحة مصر طبقًا للمادة ٤٧ من الدستور. وقالت السياسة: «ربما كانت مصلحة مصر السياسية ومصلحة ملكها ألا تثار مناقشة برلمانية فى مثل هذا الموضوع. . ». وذكرت أن قيام العلماء بالدعوة لهذا المؤتمر واختيار الخليفة معناه «قيام سلطة إلى جانب الحكومة قد ترى غير رأى الحكومة. . »، ووجود السلطتين يثير الفوضى والتضارب. كما سوَّغت «السياسة» دعوتها إلى المؤتمر فى عام ١٩٢٤ بأن الحكم وقتها كان فى يد حكومة نيابية، أما الآن فإن الظروف قد تغيرت[٩٥]. وقد ذكرت الديلى نيوز أن حركة عنيفة تقوم فى مصر خوفًا من احتمال أن تسند الخلافة للملك فؤاد[٩٦].

رجال الدين والخلافة:

انبعث الهجوم على مسعى الملك أيضًا، من داخل الأزهر ومن بين رجال الدين. وقد عرف أن أربعين من علماء الأزهر وقعوا عريضة ذكروا فيها أن مصر لا تصلح

فى الوقت الحاضر داراً للخلافة(٩٧)، وهى لا تزال محتلة بدولة أجنبية. والحكم فيها لا يزال بأيدى غير أبنائها، وحكومتها أباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا(٩٨). واهتم الملك بهذه الدعوة لقيامها فى الأزهر، ودار التحقيق فى سرية مع الموقعين على العريضة. ثم عملت الحكومة على اصطناع عريضة مضادة دارت تضغط على الشيوخ المذكورين للتوقيع عليها(٩٩). ويذكر الدكتور محمد محمد حسين أن تكتم الحكومة لخبر هذه العريضة كما يدل التكذيب الرسمى الذى نشر فى الصحف عنها، كان حرصا من الحكومةعلى ألا يذيع الأمر فيشجع الآخرين على المعارضة، ولكن هذا التكتم لم يغن شيئًا عن اتساع نطاق هذه المعارضة(١٠٠).

وقد كان الشيخ محمد ماضى أبو العزائم، شيخًا للطريقة العزائمية وشخصية دينية معروفة، وصاحب قلم يدور فى كثير من الصحف عن مسائل الدين والأخلاق. وكان يتميز طول حياته بحس سياسى واضح واهتمام بقضايا السياسة كبير، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الأمة والاستقلال والجلاء عن وادى النيل(١٠١). وهو من الجيل الذى تفتح مع الثلث الأخير من القرن الماضى ومع الاحتلال البريطانى، وله «دعاء الغوث» وهو يدل على ذوق سياسى طريف: «اللهم باسمك العظيم الأعظم، وبجاه المصطفى صلى الله عليه وسلم، وباسم أسمائك الحسنى ما علمنا منها وما لم نعلم، أن تعجل بالانتقام ممن ظلم، وأن توقع الظالمين فى الظالمين والكافرين فى الكافرين، وأن يخرج المسلمون من بينهم سالمين غانمين يارب العالمين». وهو يعكس فى منطقه نفسية نهايات القرن الماضى فى مصر، عندما لم يكن المصريون استشعروا قوتهم الذاتية بعد، فانحصر رجاء المظلوم لا فى أن يقوى نفسه، ولكن فى أن يفلت من القهر بتضارب الأقوياء. وهو نظر تكمن فيه فكرة الاستفادة من صراعات القوى الكبرى.

وما أن ألغيت الخلافة فى سنة ١٩٢٤، حتى بادر الشيخ بالحديث فى هذا الأمر، فقال إن الحكومة الوطنية القائمة منشغلة فى طلب الاستقلال التام، ولا ينبغى صرفها عن هذا المطلب لأمر آخر، ولا أن يسمح باستغلال العدو الفرصة ليقهر النواب الجدد. ثم طالب بأن تذهب بعثة إلى أنقرة تستكشف الحقائق، وأعلن عن مؤتمر إسلامى يعقد بمنزله يوم ٢٠ من مارس عام ١٩٢٤(١٠٢).

كانت وجهة نظر أبى العزائم أن مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الأجنبى بها. وأنه يجب العمل على إبقاء الخلافة فى تركيا وتقويتها، فإذا لم يمكن إبقاؤها هناك، وجب انتخاب خليفة من دولة إسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ الأجنبى. وأنه يجب إبعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر. وهو يرى أن عبدالمجيد لا يزال خليفة حتى يختار غيره. وكان هذا أيضًا رأى جماعة الخلافة بالهند بزعامة محمد وشوكت على، فالتقى أبو العزائم معهما فى العمل، وصاغ هذا الموقف دعوتهم بطابع معاد للإنجليز(١٠٣).

وكان الأمير خالد حفيد عبد القادر الجزائرى مقيما بالإسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبى العزائم(١٠٤). وقد كتب يقول إنه يود بقاء البيعة لعبد المجيد جمعا لشتات المسلمين ولما يتصف به من مكارم الأخلاق، فإذا كانت إرادة تركيا قد نفذت بخلعه، وإذا كان كثير من الملوك طامعين فى الخلافة برغم كونهم واقعين تحت السيطرة الأجنبية، وإذا كانت فكرة عقد المؤتمر تحتاج إلى وقت طويل ولا يؤمن نجاحها، فيجب المسارعة فى حسم مسألة الخلافة ببيعة الملك الإسلامى الوحيد الجامع لشروط الخلافة وهو الملك أمان الله ملك الأفغان. واطردت كتاباته مؤيدًا فكرته هذه، وقال إن الأجانب يسيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمالى إفريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولا يبقى إلا أفغانستان(١٠٥).

انعقد مؤتمر أبى العزائم فى موعده، وأسفر عن تشكيلات أوضحت نوعًا من علاقاته السياسية، وعن قرارات أوضحت أهدافه. أما التشكيلات، فأهمها انتخاب لجنة تنفيذية تدعو لمؤتمر إسلامى عام انتخب أبو العزائم رئيسًا لها وعلى فهمى كامل نائبًا للرئيس، وهو شقيق مصطفى كامل وأحد أقطاب الحزب الوطنى، مع ترشيح الأمير عمر طوسون لرياسة اللجنة العامة. والمعروف أن كان للأمير عمر طوسون فى هذه الفترة علاقة بالحزب الوطنى. أما عن أهداف المؤتمر، فهى تكوين مؤتمر إسلامى عام، وتكوين لجان فرعية فى أنحاء البلاد المصرية للدعوة للمؤتمر. وقد اجتمعت اللجنة للتحضير له فى ٢٣ من مارس، وقررت تأليف اللجان والاتصال بالهيئات الإسلامية فى الخارج وعقد الاجتماعات الدورية. وتقرر أنه بعد أن تتم اللجنة العليا عملها بدعوة المؤتمر، فإنها «لا تحل ولا تنتهى مهمتها بانتهاء العمل، بل تستمر فى وادى النيل باسم جماعة الخلافة الإسلامية..». ثم وضع

قانون للجماعة يتضمن مبادئ كثيرة منها الطاعة التامة للخليفة والدفاع عن النظام الشورى ونشر الفضائل . . إلخ، مع مجادلة غير المسلمين بالتى هى أحسن واحترام حرية الأديان. كما نص قانون الجماعة على شروط عضويتها وواجبات الرئيس الذى لا يتغير مدة حياته إلا إذا استقال أو أقالته الأغلبية. ونص على المستويات التنظيمية للجماعة، وهى الجمعية العمومية التى تتكون بالانتخاب وتجتمع دوريا، واللجنة التحضيرية واللجنة العمومية ولجنة السكرتارية وأمانة الصندوق. واللجان الفرعية التى تؤلف فى المدن والقرى، ولكل منها رئيس ووكيل وسكرتير وأمين صندوق، وأن يكون للجماعة صحف . . إلخ(١٠٦).

وعلى الفور، نشطت الجماعة سنة ١٩٢٤ فى تكوين اللجان مبتدئة بأحياء القاهرة(١٠٧). وحرص أبو العزائم على أن يبتعد عن إثارة حذر الوفد منه، وأكد أنه لولا انشغال الحكومة بشئون التحرير لكانت هى الأولى بالدعوة للمؤتمر. فلما سئل عن رأيه فى الحالة الحاضرة قال مؤيدا الحكومة: «بصفتى مصريًا أرانى والحمد لله فى مجتمع كنت أتمنى أن أعيش فيه منذ أكثر من أربعين سنة»(١٠٨). ثم طالب الأزهر بأن يكون لجنة فرعية تنضم إليه بدل أن يشكل هيئة أخرى لدعوة المؤتمر(١٠٩).

والحاصل أنه بعد ظهور «الهيئة العلمية . . »، بدأ لدى كثير من أقسام الرأى العام، التركيز على هذه الحركة الرسمية بحسبانها الأصل الذى ينضم إليه غيره(١١٠). ووجه أبو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين إلى حركته بوصفها حركة مناوئة لمساعى فؤاد(١١١). وبالنسبة للوفد، فقد أثار حذره أن جماعة أبى العزائم أوجدت تنظيما ذا مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من أعضائه فضلا عن التبرعات، وهو يكون على اتصال بالحزب الوطنى وبالأمير عمر طوسون المناوئين للوفد، ويعلن أن من مبادئه الطاعة التامة للخليفة وألا يكون الخليفة مصريا مما يوزع ولاء المصريين. وقالت كوكب الشرق، إن هذه الدعوة تشيع البلبلة وتثير الشبهة. ونشرت البلاغ للشيخ المنياوى أن الحركة العزائمية أصبحت عرضة لتلاعب الأحزاب فى مناوأه العرش والحكومة الحاضرة، وأن الشيخ يكثر من التردد على نوادى بعض الأحزاب، وأن خالد الحسينى رئيس لجنة الإسكندرية يخدم أغراضًا أجنبية، على علم من أبى العزائم(١١٢).

وبعد سقوط حكومة الوفد وتولى زيور الحكم، ومع اشتداد رغبة الملك فى

الخلافة، زاد تعرض الإدارة للجان العزائمية، وكانت صحافة الملك تستعدى عليها السلطة. وجرى القبض على بعض أعضاء اللجان فى الأقاليم ومصادرة محاضر الجلسات ومجلة «المدينة المنورة»، مع تفتيش دار أبى العزائم ومنعه من السفر للحج(١١٣). على أن عمر طوسون وقف من البداية مع الجامعة يدعمها ويدافع عن دعوتها(١١٤).

وإذا كانت الحركة لم تفض إلى شيء ذى بال، إلا اشتراكها فى المؤتمر الإسلامى الذى انعقد بمكة فى ٩ من يونية عام ١٩٢٦ وصرفه الملك ابن سعود عن النظر فى مسألة الخلافة أصلا، فإن الحركة قد ساهمت فى إضعاف حركة الملك، إذ كانت حركة مناوئة له تولدت داخل فكرة الخلافة، وقد عارضته بشدة وأفسدت عليه بعض سعيه وأفسدت عليه دعوى أن رجال الدين يناصرونه.

ويضاف إلى المساهمة فى إضعاف حركة الملك، مواقف الدول الإسلامية وشعوبها التى عارضت الملك فؤاد. واجتمعت المعارضة على فؤاد من اتجاهات ثلاثة: اتجاه ملوك الدول الإسلامية الطامعين فى الخلافة كالملك حسين الهاشمى الذى تأثرت بموقفه الهيئات الدينية الرسمية فى شرقى الأردن والعراق، وكملك الأفغان، وكذلك الملوك غير الطامعين فيها ولكنهم يعارضون إسناد الخلافة لأحد ما كالملك ابن سعود بالحجاز وإمام اليمن، واتجاه البلاد الواقعة تحت الاستعمار غير البريطانى كالهيئات الرسمية التى تأثرت بموقف الاستعمار الفرنسى، واتجاه الشعوب الإسلامية وهيئاتها غير الرسمية المتصلة بالحركة الوطنية والتى عارضت قيام الخلافة وإسنادها لملك يخضع للإنجليز، كلجنة العلماء ولجنة الخلافة المركزية بالهند وبعض هيئات سوريا. أما فارس (إيران)، فقد استمسكت بكونها بلداً شيعيا لا شأن لها بالأمر. وأما تركيا، فقد ألغت الخلافة ولا يعقل أن تلغى الخلافة من عندها وتؤيدها فى بلد آخر.

مؤتمر الخلافة:

حوصرت دعوة الخلافة على المستويات المختلفة، سياسيّا ودينيّا، داخليّا وخارجيّا، وظهر خلال الأشهر الثلاثة بين تحديد موعد المؤتمر وانعقاده، أن الأمر

تحيطه عوامل الفشل، وأدى هذا برجال الملك إلى أن يفكروا فى التراجع الهادئ. فتنصلوا أولا من أن ثمة رغبة لفؤاد فى الخلافة[115]، ثم أعادوا صياغة برنامج المؤتمر على نحو يجنبهم الهجوم. ذكرت «الاتحاد» أن التراجع عن عقد المؤتمر مستحيل بعد أن اقترب موعده، وإزاء ذلك فلا مانع من أن يقتصر على دراسة مسألة الخلافة، وأن يكون بمثابة تمهيد لاجتماع آخر يعقد فى موعد آخر وفى بلاد غير مصر لاختيار الخليفة[116]. واجتمع مجلس إدارة المؤتمر برياسة شيخ الأزهر فى ٢٥من إبريل لوضع لائحة المؤتمر وتحديد برنامجه، وحصر البرنامج فى ست مواد ليس فيها اختيار الخليفة، وهى: بحث حقيقة الخلافة وشروط الخليفة، ومدى وجوب الخلافة، وبم تنعقد، وهل يمكن إيجاد الخلافة المستجمعة للشروط، وإذا لم يمكن فما الحل، وإذا أمكن فما يجب أن يتخذ لنصب الخليفة. وقد أدى هذا التراجع إلى احتدام الخلاف داخل مجلس الإدارة، إذ عارض الشيخ محمد شاكر بحدة عدول المجلس عن البند ١٤ من بيان عام ١٩٢٤ الخاص باختيار الخليفة[117].

انعقد المؤتمر فى ١٢ من مايو برياسة شيخ الأزهر، وحضره نحو ٢٥ مندوبا، منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومحام شرعى من عكا ومفتى بولندا واثنان من جاوه وواحد من الهند وواحد من الترنسفال. وحضره من مصر ستة أعضاء أربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين وعشرين عضوا بمجلس عام ١٩٢٤. وكان انعقاده بشارع نور الظلام فى حراسة جمع من طلبة الأزهر ورجال الشرطة لئلا يدخل المؤتمر إلا ذوو البطاقات. وفرضت السرية على أعماله. وما أن انتهت مراسيم الافتتاح وخطبة شيخ الأزهر الذى دعا لعودة الخلافة تجميعًا للمسلمين، حتى ظهرت الخلافات على الفور بين المجتمعين. فاستنكر بعض الأعضاء سرية الجلسات ومنع الصحفيين من شهوده. وزاد هذا الاستنكار لما لوحظ من أن مندوب صحيفة «المقطم» ذات الميول الإنجليزية يحضر وحده الجلسات، ويتكرر اتصال سكرتير المؤتمر الشيخ والى به. ثم اختلفوا حول طريقة اختيار وكيل المؤتمر إذ رأى البعض وجوب انتخابه اكتفاء بتعيين الرئيس. ثم ثار كثيرون لما لاحظوه من أن كلماتهم لا تدون كاملة بمضابط الجلسات، وتبودلت فى هذا الشأن أقوال عنيفة. وطالب الأعضاء العرب أن يرسل المؤتمر احتجاجا على مذابح الفرنسيين فى دمشق

فعارضهم الأعضاء المصريون. يحكى الشيخ الظواهرى: «كان انعقادا مشوها مبتورا. . »، وأن شيخ الأزهر لما خشى على مقام مصر من لهجة الوفود دعم الوفد المصرى بأعضاء جدد من ذوى السياسة والكياسة منهم الظواهرى وأحمد تيمور ووحيد الأيوبى(١١٨).

أما عن أعمال المؤتمر(١١٩)، فقد كون بجلسته الثانية لجنتين، تبحث كل منهما مواد ثلاثة من مواد البرنامج الست، وأعدت كل منها تقريرا. فأكدت اللجنة الأولى تعريف الخلافة بأنها رئاسة للدين والدنيا لا تنفصلان، وأن شروط الخليفة هى البلوغ والعقل والحرية والذكورة وسلامة السمع والبصر والنطق، مع القدرة على إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وحماية بيعة المسلمين، وأن يكون ذا رأى وبصر بتدبير مصالح المسلمين، وذكرت أن شرط القرشية (أى أن يكون الخليفة من قريش) فيه قولان، أحدهما أنها لا تشترط. وقال الشيخ محمد بخيت وحتى لو اشترط فإنه يتعذر توافرها الآن مع استيفاء الشروط الأخرى. وذكرت أن الخلافة تنعقد باستخلاف الإمام السابق أو بيعة أهل الحل والعقد أو بالتغلب والقهر من مسلم تتحقق فيه الشروط. وذكر مندوب الهند أن الخلافة خلافة أقوام لا خلافة فرد وطالب بإرجاء البت فى المسألة.

أما اللجنة الثانية، فقد انتهى بحثها إلى ما ينفى قيام المؤتمر، إذ ذكرت أن مركز الخلافة «لا يمكن البت فيه الآن». وذكرت ما مفاده استحالة قيام الخلافة بعد نشوء الحكومات الوطنية، وأنه لو فرض وتوافر الاستقلال للشعوب الإسلامية وعدم تبعية حكوماتهم لغيرهم، فإن «أهم الشروط فى الخليفة أن يكون له من النفوذ ما يستطيع معه تنفيذ أحكامه وأوامره وأن يدافع عن بيضة الإسلام وحوزة المسلمين طبق أحكام الدين، هل من الممكن الآن قيام الخلافة الإسلامية على هذا النحو؟ . . ». وذكرت أن الخلافة قامت فى صدر الإسلام لما كان للمسلمين من وحدة الكلمة، «أما وقد تنافر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالك وأمما متفرقة بعضها عن بعض فى حكوماتها وإداراتها وسياستها، وكثير من بنيها تملكه نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعًا للآخر. . ». ثم قالت: «إذا فرض وأقيم خليفة عام للمسلمين فلا يكون له النفوذ الشرعى المطلوب، ولا تكون الخلافة التى يتصف بها خلافة شرعية بمعناها الحقيقى، بل تصبح وهمية ليس لها من النفوذ قليل

ولا كثير . . » . وبهذا كان مفاد رأى اللجنة أنه بعد نشأة القوميات فى العالم الإسلامى لم تعد ثمة إمكانية لقيام الخلافة ، وأن ما يقام متخذا اسم الخلافة فى هذه الظروف هو أمر ليس له من حقيقتها شيء . وهو حكم من اللجنة عجيب بانتهاء دورها التاريخى ما دامت القوميات قد ظهرت .

انتهى المؤتمر بالجلسة الرابعة ، إذ لوحظ أن الأمر بلغ مبلغ الخلاف بين المجتمعين ، فقام وحيد الأيوبى يقترح «حل المؤتمر العام على أن يضرب المجلس أجل انعقاده بعد» . فووفق على رأيه بالإجماع ، ويبدو أن كان هذا هو الإجماع الوحيد الذى انعقد فى المؤتمر . وقام الشيخ الظواهرى يبرر ذلك تجنبًا للفشل الصريح بقوله : إن المؤتمر غير قادر بتشكيله الضيق هذا على إجراء البيعة ، وإنه ينبغى تفادى الخلاف . ثم غلبه على أمره واقع فشل المؤتمر ، فقال ناعيا : «أرى من العسير على وعلى إخوانى والأسف يملأ قلبى والحزن الشديد يشملنى أن نعلن أننا اجتمعنا لنقول إن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة ، ولنقول إن المسلمين أصبحوا متفرقين فى الأرض طوائف يستحيل اجتماعها . . وإذا كنا لسنا أهلا لأن نبت فى مسألة الخلافة ، فكيف نكون أهلاً لأن نبت فى أن المسلمين قد فقدوا كل حول وقوة؟! . . »(١٢٠) .

وهكذا وصل المؤتمر إلى نقيض ما كان يسعى إليه ، وبدلا من أن يسجل وجوب الخلافة سجل بعمله العكس . وكان نص القرار الختامى للمؤتمر محاولة لحفظ الشكل وأن الخلافة ممكنة ، ويحيل فى ذلك إلى اجتماع ينعقد فى مكان غير مصر لم يحصل ، وإلى زمان لم يحل بعد ذلك ، لأنه كان مضى من قبل حسبما صرحت اللجنة الثانية من لجان المؤتمر . وأبلغت قرارات مؤتمر القاهرة لمؤتمر مكة الذى أسقط فكرة الخلافة كلها من برنامجه . وكانت العقدة كلها أن من دعا للخلافة من الملوك ، إنما دعا إليها بوصفها نظاما للحكم يدعم به سلطته الفردية ، وليست تجميعا للمسلمين ضد الاستعمار . ولو كان المؤتمر نظر للخلافة من هذه الزاوية الأخيرة لما أعياه النصح بتلمس شكل ما لتجميع الدول أو الشعوب فى شكل تنظيمى ما كعصبة للأمم أو جامعة للدول ، ولكن كان خليقا به حينئذ أن يفقد وظيفته «الملكية» .

المراجـــع

(١) The Caliphate, Sir Thomas Arnold pp. 89, 98.
(٢، ٣، ٤) د. محمد محمد حسين. الاتجاهات الوطنية فى الأدب المصرى الحديث. الجزء الثانى ص٢١ ـ٢٧.
(٥) صحيفة الأهرام، مقالات من ٤ ـ ٢٠ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٦) صحيفة النظام ٦، ٩ من مارس عام ١٩٢٤، صحيفة البلاغ مقالات بأعداد النصف الأول من مارس عام ١٩٢٤ .
(٧) الأهرام ٦ من مارس عام ١٩٢٤ والأعداد التالية.
(٨) صحيفة السياسة ٥ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٩) الأهرام ٦ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٠) الأهرام، النظام ١٠ من مارس عام ١٩٢٤ والأعداد التالية.
(١١) نشر علماء التخصص بالأزهر بيانا هاجموا فيه نداءات «الخونة المارقين» الذين ينادون ببيعة الملك حسين بن على صنيعة الانجليز (د. محمد محمد حسين المرجع السابق ص ٣٧ـ٣٩).
(١٢) الأهرام ٧ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٣) السياسة ٧ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٤) السياسة ١٠، ١٣، ١٧، ١٨ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٥) الأهرام ١٠ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٦) صحيفة مصر ٧ من إبريل عام ١٩٢٤ .
(١٧) الأهرام ٢١ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٨) البلاغ أعداد كثيرة مارس عام ١٩٢٤ .
(١٩) د. محمد محمد حسين، المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤، د. محمد حسين هيكل، مذكرات فى السياسة المصرية. الجزء الأول ص ٢٣١ .
(٢٠) د. محمد محمد حسين، المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ .
(٢١) السياسة، وغيرها من الصحف ٢١ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٢٢) السياسة، الأهرام ٢٧ من مارس عام ١٩٢٤، مجلة المؤتمر الإسلامى العام للخلافة بمصر، العدد الأول. أكتوبر عام ١٩٢٤ .
(٢٣) د. محمد محمد حسين. المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤. أحمد شفيق حوليات السياسة المصرية، الحولية الأولى ص ١١٩، الحولية الثانية ص ١٠٦ .
(٢٤) السياسة والأزهر، من مذكرات شيخ الإسلام الظواهرى ص ٢٠٩، ٢١٠ .

(٢٥) صحيفة الحساب ٢٨ من نوفمبر عام ١٩٢٤ . نقلا عن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبدالرازق دراسة ووثائق . محمد عمارة ص ٨ .
(٢٦) السياسة ٢٢ من فبراير عام ١٩٢٦ .
(٢٧) الأهرام ٢١ من مارس عام ١٩٢٤ مقال محمد قنديل الرحمانى .
(٢٨) النظام ١٢ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٢٩) الأهرام ١٩ من مارس عام ١٩٢٤ . بقلم أحمد الصاوى محمد .
(٣٠) السياسة ٢٦ من يناير ، ٢٣ فبراير ١٩٢٦ .
(٣١) البلاغ ٣، ١٤ ، ١٥ من إبريل عام ١٩٢٤ . مقالات للشيخ محمد شاكر .
(٣٢) البلاغ ١٧ ، ٢١ ، ٢٥ من إبريل عام ١٩٢٤ .
(٣٣، ٣٤) البلاغ ١٤ ، ٢١ من إبريل ، ١٣ من يونية عام ١٩٢٤ .
(٣٥) السياسة ١٣ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٣٦) النظام ١٦ ، ١٩ من مارس عام ١٩٢٤ ، البلاغ ١٠ من مايو عام ١٩٢٤ .
(٣٧) السياسة ٢١ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٣٨) النظام ١٣ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٣٩) الأهرام ٢٢ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٤٠) البلاغ ١٧ من ديسمبر عام ١٩٢٥ .
(٤١) مجلة الكاتب . ثورة ١٩ والسلطة السياسية . طارق البشرى . أكتوبر عام ١٩٦٧ .
(٤٢) البلاغ ١٤ من ديسمبر عام ١٩٢٥ .
(٤٣) . محمد محمد حسين . المرجع السابق ص ٤٠ ـ ٤٤ .
(٤٤) البلاغ ١٤ من ديسمبر عام ١٩٢٥ .
(٤٥) البلاغ ١٦ من ديسمبر عام ١٩٢٥ .
(٤٦) البلاغ ١٧ من ديسمبر عام ١٩٢٥ .
(٤٧) البلاغ ١٤ ، ١٦ من ديسمبر عام ١٩٢٥ .
(٤٨) السياسة ٢٣ من فبراير عام ١٩٢٦ .
(٤٩) البلاغ ١٦ من ديسمبر عام ١٩٢٥ .
(٥٠) مجلة المؤتمر الإسلامى . . العدد الرابع . يناير عام ١٩٢٥ .
(٥١) عبد الرحمن الرافعى . فى أعقاب الثورة . الجزء الأول ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
(٥٢) عبد الرحمن الرافعى . المرجع السابق ص ٢٣١ .
(٥٣) د . محمد حسين هيكل . المرجع السابق ص ٢٢٣ .
(٥٤) د . محمد حسين هيكل . المرجع السابق ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ ، ٢٦٠ .
(٥٥) البلاغ أول أكتوبر عام ١٩٢٥ .
(٥٦) السياسة ٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ من مارس عام ١٩٢٤ .
(٥٧) «الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق» دراسة ووثائق . محمد عمارة . بيروت .
(٥٨) The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies, Elie Kedouri, PP. 194.
(٥٩) محمد عمارة . المرجع السابق ص ٤٣ ـ ٤٥ .

(٦٠) على عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم. الطبعة الثانية. ص ١٦، ١٧، ٣٣.
(٦١) على عبد الرازق. المرجع السابق ص ١٦-١٩، ٢٨، ٣٣.
(٦٢) على عبد الرازق. المرجع السابق ص ١٢، ٢٢-٢٥، ٢٨، ٣١-٣٣.
(٦٣) على عبد الرازق. المرجع السابق ص ٤٦، ٤٧، ٦٤.
(٦٤) على عبد الرازق. المرجع السابق ص ٣٥.
(٦٥) مجلة المؤتمر الإسلامى. العدد الثامن عام ١٩٢٥.
(٦٦) مثلا مقالات الشيخ يوسف الدجوى، البلاغ ١٨ من أكتوبر عام ١٩٢٥.
(٦٧) محمد بخيت. حقيقة الإسلام وأصول الحكم ص ٣٣-٣٥.
(٦٨) محمد بخيت، المرجع السابق ص ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٩٢، ١٠٧.
(٦٩) صحيفة الاتحاد ١٥ من إبريل عام ١٩٢٦.
(٧٠) محمد عمارة. المرجع السابق وما أشار إليه من مقالات عن «السياسة».
(٧١) صحيفة كوكب الشرق. مقالات رئيس تحريرها أحمد حافظ عوض، أوائل يولية عام ١٩٢٥.
(٧٢) البلاغ. الأول من أكتوبر عام ١٩٢٥.
(٧٣) البلاغ. ٨ من أكتوبر عام ١٩٢٥.
(٧٤) نشر هذا المقال فى الصفحة الأولى من عدد ٨ من يولية عام ١٩٢٥، وكان رد رئيس التحرير فى الصفحات الداخلية أيضًا. كوكب الشرق ٩، ١٠ من يولية عام ١٩٢٥.
(٧٥) كوكب الشرق ١٣ يولية عام ١٩٢٥.
(٧٦) كوكب الشرق ١١ يولية عام ١٩٢٥.
(٧٧) كوكب الشرق ١٥، ٢٥ يولية عام ١٩٢٥.
(٧٨) أحمد شفيق. أعمالى بعد مذكراتى ص ١٨٢، ١٨٣.
(٧٩) كوكب الشرق ١٧ من أغسطس عام ١٩٢٥.
(٨٠) البلاغ ١٦ من نوفمبر عام ١٩٢٥.
(٨١) كوكب الشرق ٢٢، ٢٥ من يولية عام ١٩٢٥.
(٨٢) كوكب الشرق ٢٧ من يولية عام ١٩٢٥.
(٨٣) كوكب الشرق ٧، ٨ من سبتمبر عام ١٩٢٥.
(٨٤) البلاغ ٤، ٩ من أكتوبر عام ١٩٢٥.
(٨٥) كوكب الشرق ١١، ١٥، ١٦، ٢٩ من يولية، ١٧ من أغسطس عام ١٩٢٥.
(٨٦) عبد الرحمن الرافعى. المرجع السابق ص ١٣١.
(٨٧) البلاغ ١٣ من ديسمبر عام ١٩٢٥.
(٨٨) مجلة المؤتمر الإسلامى. العدد التاسع عام ١٩٢٦. الاتحاد ١٣ من فبراير عام ١٩٢٦.
(٨٩) حديث مع مراسل كوكب الشرق ٢٤ من فبراير عام ١٩٢٦.
(٩٠) الاتحاد ١٠، ١٧ من مارس عام ١٩٢٦.
(٩١) السياسة ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٦.
(٩٢) نقلا عن الأهرام ٣٠ من مارس عام ١٩٢٦.
(٩٣) الاتحاد ٥ من إبريل عام ١٩٢٦، الأهرام ٢٥ من إبريل عام ١٩٢٦.

(٩٤) البلاغ ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٦ .
(٩٥) السياسة ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٦ .
(٩٦) نقلا عن الاتحاد ٣٠ من مارس عام ١٩٢٦ .
(٩٧) كوكب الشرق ١٧ من يناير عام ١٩٢٦ .
(٩٨) كوكب الشرق ١٧ من يناير عام ١٩٢٦ .
(٩٩) السياسة ٢١ من يناير عام ١٩٢٦ .
(١٠٠) د. محمد محمد حسين المرجع السابق ص ٤٠ـ٤٤ .
(١٠١) تراجع مقالاته فى «النظام» الأشهر الثلاثة الأولى من عام ١٩٢٤ ، لا سيما ١٤ من فبراير ، ١٧ من مارس. وله كتابات سابقة فى اللواء والأهرام وغيرهما.
(١٠٢) النظام ١٣ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٠٣ ، ١٠٤) عبد المنعم محمد شقرف. الإمام محمد ماضى أبو العزائم ص ٢١٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ . وقد ذكر المؤلف أن خالد الحسينى مجاهد فلسطينى ، والواضح من كتاباته بالصحف غير ذلك.
(١٠٥) الأهرام ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٠٦) كتيب «قانون جماعة الخلافة الإسلامية بوادى النيل» ١٩٢٤ .
(١٠٧) النظام ٢٧ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٠٨) النظام ٢٨ من مارس عام ١٩٢٤ .
(١٠٩) مصر ١٧ من إبريل عام ١٩٢٤ .
(١١٠) النظام ٣٠ من مارس عام ١٩٢٤ ، البلاغ ٢ ، ١٤ من إبريل ، ١٥ من مايو عام ١٩٢٤ .
(١١١) مصر ٣٠ من إبريل ، ٧ من مايو عام ١٩٢٤ .
(١١٢) كوكب الشرق ٢٥ من يولية عام ١٩٢٥ ، البلاغ ١٣ من يونية عام ١٩٢٤ .
(١١٣) الاتحاد ٢١ من فبراير عام ١٩٢٦ ، عبد المنعم شقرف. المرجع السابق ص ٢١٩ .
(١١٤) الأهرام ١٦ من إبريل عام ١٩٢٤ ، النظام ٢٢ من إبريل عام ١٩٢٤ ، عبد المنعم شقرف ص ٢٢٨ ، ٢٣٦ .
(١١٥) الاتحاد ٣٠ من يناير ، ٢٨ من فبراير عام ١٩٢٦ .
(١١٦) الاتحاد ١٨ من مارس عام ١٩٢٦ .
(١١٧) الأهرام ٢٧ من إبريل ، ٧ ، ١٢ من مايو عام ١٩٢٦ .
(١١٨) السياسة والأزهر ـ المرجع السابق ٢١٥ .
(١١٩) الاتحاد ، الأهرام الأعداد ١٣ ـ ٢٢ من مايو عام ١٩٢٦ .
(١٢٠) الاتحاد ٢٢ من مايو عام ١٩٢٦ .

الأزهــــر
بين القصر والحركة الديمقراطية

الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية

(١)

عندما وضعت لجنة الثلاثين مشروع الدستور الذى عرف فيما بعد بدستور عام ١٩٢٣، لم تضمنه حكمًا يتعلق بسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية للمسلمين أو لغير المسلمين. ولا تكشف محاضر اللجنة عن أن أمرًا كهذا أثير أمامها. وكان هذا مما يفيد أن اللجنة لا ترى أن يكون للملك سلطات استثنائية على معاهد الدين ورجاله، وأن تكون هذه المعاهد شأنها شأن المؤسسات الأخرى خاضعة للوزارة المسئولة أمام البرلمان، ولا يمارس الملك عليها سلطانًا إلا بواسطة الوزراء حسبما نص الدستور صراحة. ولكن مشروع لجنة الثلاثين تعرض لتعديلات كثيرة أجرتها عليه وزارتا توفيق نسيم ويحيى إبراهيم سنة ١٩٢٣، إفساحا لسلطات الملك. وقام صراع حول هذه التعديلات بين أنصار الملك وقوى الحركة الديمقراطية. وأسفر الصراع عن حذف بعض هذه التعديلات وبقاء البعض(١). وكان من بين ما استقر بالدستور من تعديلات الملك، حكم يحيل إلى قانون يصدر فيما بعد ينظم «الطريقة التى يباشر بها الملك سلطته. . فيما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدينيين والأوقاف التى تديرها وزارة الأوقاف، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد». ثم أعقبت هذا القول بعبارة: «وإذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقًا للقواعد والعادات المعمول بها الآن». (المادة ١٥٣). واستخلص الملك بهذا النص اعترافًا دستوريًا بأن له سلطة خاصة بالنسبة لمسائل الأديان، وإقرارًا دستوريًا ببقاء الوضع الراهن حتى يصدر قانون جديد ينظم هذه السلطة. وسجلت اللجنة الاستشارية التشريعية التى أدخلت هذا الحكم على الدستور لصالح الملك، سجلت الهدف منه بقولها إن للملك على المعاهد الدينية الإسلامية «اختصاصات خاصة به

يباشرها بشخصه» كالتعيين فى الوظائف الدينية الكبرى ومنح الألقاب وميزات الشرف لكبار رجال الدين، وإن له فى إدارة الأوقاف «حقوقًا منحت له طبقًا لمبادئ الشريعة نفسها». وإن له بالنسبة للأديان الأخرى اختصاصات معلومة «وقد عُدَّتْ كل هذه الاختصاصات دائمًا حقوقًا شخصية للملك». وهى حقوق ذات «صفة دينية» يتعين استبعادها من النظام العام الذى وضعه الدستور لمباشرة الملك سلطته عن طريق الوزراء(٢).

من هذا يظهر مدى اهتمام الملك باستبقاء سيطرته الشخصية المنفردة على المؤسسات الدينية، لتكون ركيزة معنوية تدعم حكمه. وهو بهذا الاهتمام إنما يستصحب تقاليد حكم أسرته العلوية وما سبقها من نظم طرأت فى القرون الوسطى، من عَدِّ المؤسسة العسكرية مع المؤسسة الدينية ركيزتى الحكم الفردى المطلق. يذكر الشيخ الظواهرى أن تعيين الرؤساء الدينيين واختيار شيوخ الأزهر هو امتياز اختص به الملوك والسلاطين من العهد القديم. ومنذ عهد محمد على «وجد ارتباط مبارك بين الأزهر وهذه الأسرة العلوية». ثم يشير إلى أن تبعية الأزهر للملك كانت موضع نقاش بين أعضاء لجنة الدستور، إذ طرأ لبعض أعضائها أن حقوق الملك هذه «تنتقل من نفسها وبطبيعة الحكم النيابى.. إلى الحكومة من جهة التنفيذ وإلى البرلمان من جهة التشريع وجهة الإشراف.. ولكن الأزهر كما قدمنا له صلة روحية قديمة بالملك»(٣).

أما «القواعد والعادات المعمول بها» التى استبقاها الدستور، فقد كان أهمها بالنسبة للمسلمين قانون تنظيم الأزهر الذى صدر عام ١٩١٠ (رقم ١١). إذ يُعَدُّ الأزهر لا معهدا للتعليم والبحث فحسب، ولا معهدا لنشر علوم الشريعة وتخريج من يعملون بالوظائف الشرعية فقط، ولكنه مؤسسة ذات أهداف عقائدية تتخطى الأهداف المعروفة لمعاهد التعليم، إلى تخريج من يرشدون الأمة إلى «طريق السعادة». ويُعَدُّ شيخ الأزهر لا مديراً لجامعة فقط، ولكنه إمام أكبر للمسلمين. ثم يعرج إلى الجانب التنظيمى فيجعل تعيين شيخ الأزهر منوطا بالخديو وبأمر منه. وتعيين شيوخ المعاهد وأعضاء مجالس إدارتها وأعضاء هيئة كبار العلماء، كل ذلك يكون بقرار من الخديو. ثم يتعرض لميزانية الأزهر إذ يعدها شيخ الجامع ويعرضها

على الخديو مباشرة لتصدر بأمر منه. وإذا كان هذا التنظيم ينسجم مع التنظيم العام للسلطات فى الدولة سنة ١٩١٠، فإن استبقاءه بعد ثورة سنة ١٩١٩ وفى ظل العمل بدستور سنة ١٩٢٣، يُعَدُّ وضعًا واضح الشذوذ، إذ تختص واحدة من المؤسسات العامة بنظام للسلطات فريد. ومن المعروف أن أى مؤسسة أو هيئة تتحصل من الناحية التنظيمية فى هدف أو وظيفة تقوم بها ورجال يقومون بنشاطها، وموارد لتمويلها. وإن انفراد الملك باختيار الرجال وإصدار الميزانية، ليعنى سيطرة منفردة على هذه المؤسسة. ويكفل له ذلك سيطرة منفردة على نشاطها وطريقة تحقيق أهدافها. ويزيده تمكنا من ذلك ما احتفظ به من القواعد والعادات المعمول بها بالنسبة للأوقاف، بوصفها مصدراً للتمويل المطلوب. والسلطة على الرجال والمال تعنى سيطرة على الهدف والوظيفة. لذلك فإن اختلاف نظام السلطات بالنسبة للأزهر والهيئات الدينية، مع النظام العام للسلطات الذى رسمه الدستور، لابد أن يفضى إلى اختلاف فى نشاطهما. إذ يحاول كل من الأطراف المتصارعة أن يمسك بماديات المؤسسة مالا ورجالا ليسيطر على معنوياتها هدفًا ووظيفة.

لم يكن غريبًا إذن، أن يحرص حكام مصر، ملوكا وسلاطين وولاة على أن تكون لهم علاقات شخصية مباشرة ووثيقة بكبار رجال الأزهر. ويضرب الشيخ الظواهرى أمثلة لذلك بما أثبته من قيام علاقات الإخلاص الشديد من جانبه ومن جانب شيخ الأزهر الشيخ أبو الفضل الجيزاوى وغيره بالخديو عباس ثم بالسلطان حسين ثم بفؤاد سلطانا وملكا. ويذكر عن الملك فؤاد أنه كان «حريصًا على أن يعرف كل شىء عن الأزهر والمعاهد الدينية، فقد كان جلالته يَعُدُّ هذه الناحية من الأمور المصرية الناحية الخاصة به يديرها جلالته بدون وساطة أحد من وزرائه»(٤). وكان طبيعيًا أيضًا أن يكون الأزهر ملاذ فؤاد وأداته عندما طمع فى الخلافة الإسلامية، وأن يحاول الاستعانة بكبار رجاله فيما شجر بينه وبين القوى الديمقراطية والوفد من صراعات. والذى يظهر من تتبع الصراعات السياسية التى شهدتها مصر منذ تزعزعت السلطة المطلقة للملوك والحكام، خاصة بعد عام ١٩١٩، أن من أهم ما كان يهتم به الملك دعمًا لنفوذه فى مواجهة الحركة الوطنية الديمقراطية، هو سلطته على الأزهر وهيئات الدين. لا يعادل اهتمامه بذلك إلا

اهتمامه بالجيش. وقد دافعت السراى دفاع المستميت عن هاتين الركيزتين حتى انتهى النظام الملكى فى مصر. وإن فحص هذه الصراعات بالنسبة للأزهر هو ما يكون مادة هذه الدراسة.

بدايات المشكلة:

إذا كان الملك نجح فى أن يضمن دستور سنة ١٩٢٣ ما يثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية، فقد كان جهد القوى الديمقراطية أن تستخلص هذه المؤسسات منه وأن تحوطها بسلطان النظام النيابى. واتخذ الصراع فى هذا الأمر - شأنه فى ذلك شأن غيره من قضايا السياسة - الشكل السلمى المشروع فى نطاق صيغة الحكم والسلطة التى قننها الدستور وعبر القنوات التى رسمها. وقد جاءت صيغة المادة ١٥٣ ذات طرفين، فهى تعترف للملك بسلطانه على المعاهد الدينية وتبقى الوضع الراهن، ولكنها من طرف ثان تقر إمكان صدور قانون يغير هذا الوضع الراهن ويحد من سلطة الملك.

وما يتعين ملاحظته من البداية أنه إذا كان الأزهر هو مجال الصراع بين طرفى الاستبداد والديمقراطية، وإذا كان الصراع صراعا منظماً محكوم الصيغة محدد الإطار، فإن الصراع لابد له من أن يتخذ صيغا قانونية وتنظيمية وفنية، تتعلق بالنواحى الدستورية والنواحى المالية والنواحى التعليمية، ولابد له من أن يتخذ شكل اختلاف فى مناهج تطوير هذه المؤسسة وفى أساليب حل مشكلاتها، وإن متابعة مراحل هذا الصراع وأشكاله تقتضى الإشارة إلى وضع الأزهر فى هذا الوقت وما كان يعتمل فيه من مشكلات وأزمات.

لقد بدأت مشكلة الأزهر مع بداية القرن التاسع عشر، ونمت المشكلة مع تطور مصر منذ ذلك الحين. كان الأزهر (والجوامع التى على نمطه كالجامع الأحمدى بطنطا) مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد. وكان سابغًا بردة الدين على السلطة، وسند الولاية بما يحوطها من توقير وبما تحيطه هى من احترام وقداسة. وكان هو المدرسة الوحيدة لتخريج رجال الدين والعلم، ينقلون علمه إلى الناس ويبتغون من فضل الله ورزقه فى أنحاء البلاد. وكان له من الأوقاف ما يكفل ريعها له التمويل المطلوب، وكان مع ذلك

مجال التجمع الشعبى من طالبى العلم القاصدين إليه من مختلف الأنحاء. فجمع بين وظيفتين متناقضتين: دعم السلطة وتجميع التمرد الشعبى من الرأى العام المثقف على هذه السلطة ذاتها. وحفظ له ذلك كله وظيفة اجتماعية لا تنازعه فيها مؤسسة أخرى بالنسبة للحكام وبالنسبة للرعية. كل من الطرفين المتناقضين يجد فيه بغيته فى نطاق المستوى الفكرى والحضارى العام السائد وقتها.

ثم جاء نظام محمد على بما عرف من السعى لبناء الجيش الحديث وإنشاء المدارس الحديثة، وإدخال قدر من الترشيد على نظم الحياة الاجتماعية. والحداثة هنا تعنى الأخذ فى ذلك كله بما أثمرته الحضارة الأوربية من علم طبيعى وتنظيم إدارى. ولم يكن الأزهر بوصفه مؤسسة للتعليم بقادر على أن يسهم فى تحقيق هذه الغايات، بمراعاة علومه التقليدية وأساليب تنظيمه ومناهج دراسته. كان الدين والعلم مترادفين ومتطابقين، والأزهر قوام عليهما. ثم انقسم «العلم» إلى علوم للدين وعلوم للدنيا، وتميز الأزهر فى النوع الأول وحده، ونشأت خارج الأزهر مدارس تدرس علوم الدنيا. ومن يومها وبالتدريج عبر القرن التاسع عشر نشأ الازدواج فى نظم التعليم فى مصر، كما نشأ فى غيرها من نظم الفكر وتنظيمات المجتمع. وكان احتياج المجتمع إلى غير النمط الأزهرى من طلبة العلم وخريجى المعاهد، هو أول من نازع سلطان الأزهر بوصفه مؤسسة وحيدة للتعليم فى مصر. إذ توزعت وظيفته الاجتماعية من حيث كونها شاملة ومن حيث كونه قواما وحده عليها. واقترن بهذا الوضع أن استصفى محمد على ما للأزهر وما لرئاسته من أوقاف يكفل ريعها له تميزه المالى.

على أن آثار هذا الوضع الجديد لم تنكشف سريعًا. ولم يلحظ وقتها إلا انصياع الأزهر مع القبضة القوية لىحاكم. أما من جهة مزاحمة المدارس الحديثة له، فقد ظهرت فى البداية مجـ ـ جديدا ينفتح أمام الأزهريين، تستمد من طلبته بعض طلبتها، وتستمد من خريجيه معلمى اللغة العربية والمصححين. فأفسحت أمامه المسالك لم تضيقها(٥). ولم يكن الأزهر ذو المئات من السنين والتراث والعراقة، وذو الشيوخ الأجلاء من الأعلام فيوض البحار من العلماء، وذو الحظوة عند الولاة والنفوذ عند الجماهير، وذو الحاضر ذى الشمول وذى الشموخ والشرقاوى والشيخ الأمير، وثورة القاهرة على الفرنسيين، ما كان له أن يخشى على رجاله من نفر من

أصحاب الصنائع والحرف تخرجهم المدارس الحديثة. وما كان ليخشى على نفسه قط. وليس العلم إلا ما يعلمه هو. فلما أنهت اللائحة السعيدية فى عام ١٨٥٨ الاحتكار الزراعى الذى أنشأه محمد على، استرد الأزهر سيطرته على الأوقاف المرصودة عليه وزادت هذه الأوقاف وقتها(٦). كما استخلص سعيد باشا الوالى من السلطان العثمانى حق تعيين قضاة مصر، بعد أن كان يعينهم قاضى القضاة الذى يختاره الباب العالى، وأنشأ سعيد بعضًا من «مجالس الأقاليم» يعين لكل منها قاضيًا شافعيًا وآخر حنفيا، وأفسح هذا أمام الأزهر أيضًا.

وجاءت الهزة الثانية للأزهر (بعد محمد على) على عهد إسماعيل. وبرغم أن إسماعيل أفسح المجال أمام الأزهريين بتعميم مجالس الأقاليم فى مختلف المديريات وتعيين المفتين فيها، والتعيين منهم فى المدارس الابتدائية معلمين للغة، وبرغم ذلك فقد نما نظام المدارس الحديثة إلى حد تطلبت فيه هذه المدارس من معلمى اللغة مستوى من المعرفة وأسلوبًا فى التعليم يختلف عن معرفة الأزهريين وطرائقهم. وهنا نشأت دار العلوم فى عام ١٨٧٢ مدرسة لتخريج مدرسى اللغة لمدارس الحكومة. وفى الوقت نفسه، بدأت نذر تحول النظام القانونى فى مصر إلى الأخذ من النظم الأوربية، وأنشئت المحاكم المختلطة فى عام ١٨٧٥، وظهرت الحاجة لإصلاح النظام القضائى، فأنشئت مدرسة الحقوق بدرب الجماميز وترجمت القوانين الفرنسية - وبدأ تعيين بعض القضاة من المدنيين غير الأزهريين ومن خريجى البعثات. ووظيفة الأزهر التقليدية ذات شعب ثلاث، اللغة والشريعة والوعظ. وقد شاهدت السبعينيات تهديدًا جديًا لهذه الوظيفة فى شعبتيها الأوليين. ولم يبق للأزهر اختصاص غير مزاحم فى هذين المجالين إلا القضاء الشرعى الذى انحصر فى مسائل الأحوال الشخصية (الزواج والنفقة والإرث..) والوقف. فضلا عن الوعظ الدينى.

وبعيد الاحتلال البريطانى مباشرة، تم وضع مجموعات القوانين الجديدة، التى تغطى مجال المعاملات المدنية كلها ونظام العقوبات، وذلك أخذا من التقنينات الفرنسية. وتم إنشاء الهيكل القضائى للمحاكم الحديثة، مما فصل عن الأزهر أهم جانب من جوانب وظيفته الاجتماعية. ومع نهايات القرن التاسع عشر، وضح الصدع أمام المبصرين وغير المبصرين جميعًا. مؤسستان للتعليم تقومان فى مواجهة

إحداهما للأخرى، من جهة ما تحتاج إليه من معلمين ومن جهة ما تخرجه من طلبة وما تؤديه من وظيفة. ومؤسستان للقضاء إحداهما في مواجهة الأخرى، وتستقلان من جهة نوع الخريجين الذى تطلبه والقوانين التى تطبقها ومجال العمل الذى تنشط فيه. وتم صدع مماثل فى المؤسسات الاجتماعية والمؤسسات الفكرية وفى البناء الأخلاقى والسلوكى للأفراد.

أمام هذه المشكلة قامت دعوة محمد عبده، يحاول رتق هذا الفتق الذى يتسع. ويدعو لتفتيح الفكر الإسلامى ليستوعب الحاجات المدنية للمجتمع، وليمكن للفكر الإسلامى أن يقدم الأساس الأخلاقى والمعنوى لهذه الحياة المتطورة. وكانت وسيلته إلى ذلك، الدعوة لتطوير الأزهر وتفتيح مناهج التعليم فيه وفتح باب الاجتهاد حسب المصطلح الشرعى التقليدى. ولا يتسع المجال هنا لتفصيل هذه المسألة. ولكن يكفى القول إن دعوة الأستاذ الإمام لم تصادف من داخل الأزهر جوابا شافيا. وكادت أبواب الجامع العتيد أن توصد من دونها. ووجدت دعوة الإمام أهم استجابة لها خارج الأزهر، بين تلامذة مدنيين أو تلامذة أزهريين ساروا بدعوة الإمام بعيداً عن الأزهر عبر المؤسسات الجديدة، كسعد زغلول وأصحاب الجريدة وتلامذتهم. وترتب على ذلك أن زاد الفتق اتساعًا. وما دام عز الانسجام بين النمطين المتقابلين، فلم يعد ممكنا إلا أن يكون نمو أحدهما على حساب الآخر. وفى عام ١٩٠٧ انفصلت وظيفة القضاء الشرعى عن الأزهر. وانفصلت من جذورها تقريبًا إذ أنشئت مدرسة القضاء الشرعى على عهد سعد زغلول وزير المعارف، وأنشئت المدرسة لا معهدا عاليا فحسب يدخله من أكمل المرحلة الثانوية بالأزهر، ولكن كقسم عال وقسم ثانوى مدتهما معًا تسع سنوات، ويختار الطلبة لها وهم صغار السن فيخضعون للدراسة المنظمة والرقابة الدقيقة من هذا الوقت المبكر(٧). وكانت دار العلوم تابعة لوزارة المعارف، وتبعت مدرسة القضاء هذه الوزارة أيضًا، ثم ألحقت فى عام ١٩١٦ بوزارة الحقانية. وما لبث أن أنشئ قسم تجهيزى يغذى دار العلوم بالطلبة ويغنيها عن طلبة الأزهر. فسد الطريق أمام الأزهريين هنا أيضًا من هذه السن المبكرة.

هذا مثل للضيق الذى انحصر فيه الأزهر عشية ثورة عام ١٩١٩.

وقد زاد هذا الحصر احتقانا أن صاحبته زيادة متتابعة النمو فى عدد طلبة الأزهر.

وبينما أخذت المنافذ منه تضيق، كانت الروافد إليه تتسع. بلغ عدد طلبته فى أوائل القرن التاسع عشر نحو ١٥٠٠ طالب، وبلغ فى عام ١٨٧٥ أكثر من عشرة آلاف طالب، وهبط إلى ثمانية آلاف فى عام ١٨٩٢، ثم استرد العدد السابق فى بداية القرن العشرين، ثم بلغ نحو ١٥ ألفا فى عام ١٩١٨. وتراوح عدده بعد ذلك إلى عام ١٩٤٥ بين عشرة آلاف وثلاثة عشر ألفًا[٨]. وقد تكاتفت أسباب عدة لتحقيق هذه الزيادة، منها الزيادة العامة فى السكان مع نمو الرغبة فى التعليم، ثم ما سجله «هيوارث دن» عن رغبة الفلاحين أن يخلصهم الالتحاق بالأزهر من الطلب للتجنيد الذى توسع فيه سعيد باشا[٩]، ثم ما جرى مع بداية هذا القرن من إنشاء معاهد دينية ببعض عواصم الأقاليم مما يسر لكثير من أهل الريف طلب العلم فى مكان قريب.

وإذا كان الأزهر القديم لا يخرج أكثر كثيراً من ستة علماء فى السنة، لا تضيق بهم أروقة التدريس فيه، ولا يطمحون هم إلى غير التدريس فيه. فقد صار خريجو الأزهر والمعاهد الدينية الملحقة به يبلغون المئات فى السنة الواحدة، يمتد نظرهم إلى ما وراء الأزهر بحثًا عن وظائف التعليم بالمدارس الأولية والوظائف الكتابية والفنية فى المعاهد الدينية والمحاكم الشرعية وغيرها. ومن هنا قام النزاع بين الأزهر ومدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى، لأن طلبة الأزهر كما يقول عبد المتعال الصعيدى «وجدوا أن الوظائف التى تناسبهم فى الحكومة قد استأثر بها خريجو دار العلوم. . (إذ) بَعُدَ الفرق بين ثقافتها وثقافة أهل الأزهر - وقد زاد الطين بلة أن الحكومة. . عمدت إلى إنشاء مدرسة القضاء الشرعى لأنها كانت تقصد فيما تقصد من النظام الحديث فى الأزهر أن تخرج قضاة صالحين للمحاكم الشرعية. . فزاد إنشاؤها من شكوى خريجى النظام الحديث فى المعاهد الدينية وطلابه (أى خريجى الأزهر بعد تنظيمه بالقانون ١١ لسنة ١٩١٠)، حتى أقلقوا الحكومة بشكواهم وأقلقوا أولياء الأمور فى الأزهر والمعاهد الدينية. .»[١٠].

ثورة ١٩١٩:

مهما قال المجددون عن موقف الأزهر الرافض المتعض من دعوتهم، فقد كان صحن الجامع وأروقته من أهم ساحات الثورة فى عام ١٩١٩. ألقى

الأزهريون بأنفسهم فى خضمها من صبيحة اليوم الأول لها فى ٩ من مارس. وعرفت مظاهرات الألوف من طلاب الأزهر، وعرفت اجتماعات المساء اليومية تلقى الخطب الوطنية فيها من فوق المنبر العتيق. وعرف احتضان الجامع لوحدة طوائف الأمة، حتى ساهم فى تشييد الجامعة الوطنية من القبط والمسلمين، وعرف القساوسة طريقهم إلى منبره. وعرف المصريون فيه أساتذة مثل الشيخ محمد عبداللطيف دراز والشيخ محمود أبو العيون، يحتضنون مبدأ الجامعة الوطنية، ويدعون للجامعة المصرية ويحمسون الناس للثورة، وسمعوا صيحة الشيخ دراز ضد دعاة «التعقل» والاعتدال مع المحتل «عقل الثورة هو جنون الثائرين»(١١). وكل ذلك معروف مشتهر. يذكر الأستاذ عبدالله عنان: «لم ينس بعد أبناء الجيل الحاضر ذلك الدور العظيم الذى قام به الأزهر فى الثورة الوطنية الكبرى.. وقد أثار موقف الأزهر ثائرة المحتلين، فحاولوا القضاء على تلك الحركة بالقوة الغاشمة وأمروا بمنع الاجتماعات بالأزهر واحتل الجنود الإنجليز مشارفه ورابطت أمام أبوابه، بل ذهبوا فى ذلك إلى محاولة غلق الأزهر وطلبوا من شيخه (أبو الفضل الجيزاوى) أن يقوم بغلقه فرفض واحتج بأنه مسجد تقام فيه الشعائر الدينية، ولبث الجامع الشهير مفتوحا كعهده، ولبثت المظاهرات تنظم من حوله وفى داخله بشتى الوسائل والمحاولات التى لم تجد فيها حراب الإنجليز ورصاصهم»(١٢).

والمهم بالنسبة لهذه الدراسة، أن الملك برغم اطمئنانه لسيطرته على كثير من كبار رجال الأزهر لا شك استشعر الخطر من هذه القومة الأزهرية، وهى ليست انتفاضة عابرة ولا فتنة أو تمردا يهيج ثم يهدأ برغم بقاء أسباب الهياج، ولكنها كانت قومة تساهم فى ثورة وطنية ضد الاحتلال الذى يساند الملك، وثورة ديمقراطية تستهدف مباشرة سلطة الملك ذاته كحكم فردى. لذلك عرفت السنوات الثلاث التالية بعضا من القوانين والإجراءات، أراد الملك من تقريرها أن يمسك بما يكاد ينفلت من الأعنة. وكان ذلك بالأسلوب التقليدى المزدوج: إحكام السيطرة بالرهبة والتخويف مع تحقيق بعض المطالب الاقتصادية المهنية. وإذا كان نظام سنة ١٩١٠ قد قصد فيما قصد أن يحقق عزل الأزهر عن الحياة السياسية، بما قرره من منع الطلبة من الاشتراك فى أى مظاهرة أو اجتماع أو الاتصال بالصحف لمدها بأى ملاحظات

أو أخبار، ومنع المدرسين والموظفين من ذلك أيضا (المادتان ٦٨، ٧٣ من القانون ١١ سنة ١٩١٠)، فقد زاد الملك على ذلك أن أصدر فى ١٧ من أكتوبر عام ١٩٢٠ قانونا عن الأحكام التأديبية فى الأزهر والمعاهد، أورد فى صدره ديباجة تحدد الهدف منه: «نظرا لأن اشتغال طلبة العلم والمدرسين والموظفين بما يصرفهم عن التعليم والتعلم وتأدية واجباتهم مما يؤدى إلى عدم قيام المعاهد بما هو مطلوب منها للعالم الإسلامى، ونظرا لأن كثيرين ممن لا يشعرون بالواجب عليهم قد اندسوا بين طلبة المعاهد واتخذوا احترام هذه الأمكنة الدينية وعدم إباحة التعرض لها ذريعة لإلقاء بذور المشاغبات وبث الآراء الفاسدة فى الأذهان مما قد ينجم عنه الإخلال بالأمن..»، لذلك قرر أن يفصل أو يقطع راتب كل مدرس أو موظف يستعمل الجوامع أو المساجد فى إلقاء الخطب أو المحاضرات أو توزيع المنشورات مما يلهى طلبة العلم أو يخل بالنظام العام. وقرر عقوبة الطرد لكل طالب يشتغل بأمر من هذا «أو تكون له أى علاقة سياسية بأحد الأحزاب أو الجمعيات السياسية». كما أجاز دخول رجال الأمن الجوامع والمساجد لإخراج من يلقى خطبا سياسية أو يوزع المنشورات (قانون ٣٩).

ومن جهة مقابلة، وضع نظام جديد للتخصص بالأزهر صدر فى ٢٦ من أغسطس سنة ١٩٢٣، يتضمن إنشاء تخصص للغة العربية بالأزهر ينافس دار العلوم (القانون ٣٣). وصاحبه نظام جديد لمدرسة القضاء الشرعى (القانون ٣٤) جعلت به المدرسة قسما من «الجامعة الأزهرية الكبرى». وبرغم أنه أبقى لها صلة بوزارة المعارف (كانت ردت إليها من وزارة الحقانية) من ناحية تعيين ناظرها وتحديد ميزانيتها، فقد وضعت هذه المدرسة تحت إشراف شيخ الأزهر وشكل لها مجلس إدارة برياسته وفيه مفتى الديار المصرية، وبهذا ربطت المدرسة بالأزهر من جهة الإدارة كما ربطت به أيضا من جهة الأساتذة والطلبة، إذ ألغى القسم الأول منها (يعادل مرحلة الدراسة الثانوية) الذى كان يمد قسمها العالى بالطلبة، وذلك لتستمد طلبتها من الأزهر، فتحولت المدرسة بذلك إلى معهد للدراسات العليا لخريجى الأزهر. وإذ كان المتبع أن يعين الخريجون بالوظائف الكتابية بالمحاكم الشرعية ثم يرقون إلى مناصب القضاء الشرعى، فقد بدأ فى عام ١٩٢١، إنصافا لخريجى الأزهر على حساب خريجى المدرسة، أن يعين أعداد متساوية من خريجى كل من

الأزهر والمدرسة فى تلك الوظائف، ثم تجرى الترقية إلى وظائف القضاء من بين خريجى الأزهر تمييزا لهم على زملائهم(١٣).

ومما يتعين ملاحظته أن هذين القانونين الخاصين بالأزهر - قد صدرا ضمن عدد كبير من القوانين قبيل إعلان دستور سنة ١٩٢٣ والعمل به، دعما للهيكل التشريعى المواتى لسلطة الملك والمناوئ لقوى الحركة الديمقراطية الجديدة التى فتح لها الدستور بعض أبواب الدولة. ومن هذه القوانين قانون منع الاجتماعات والمظاهرات وقانون الأحكام العرفية. ويتضح مغزى قانونى الأزهر فى هذا السياق، وقد سبقت الإشارة إلى التعديل الذى أدخله الملك على مشروع لجنة الثلاثين والذى صدر به الدستور فعلا مقررا استمرار سلطة الملك على المعاهد الدينية.

حكومة الوفد:

مع نفاذ الدستور، أقبلت حكومة الوفد، حزب الحركة الوطنية الديمقراطية، وتولت الحكم برئاسة سعد زغلول فى يناير عام ١٩٢٤. واكتسح مصر بكل فئاتها فأل حسن بأن إصلاحا ونهضة يقبلان على المجتمع ويتناولان بنشاط مطرد كل شئون الحياة: تهذيب برامج التعليم وتشجيع إقامة المصانع ونشر ألوية العدالة وتحقيق مطالب الفئات مهضومة الحقوق.. ورأى الأزهريون أنهم «وقد كانوا ركنا بل أهم ركن فى الثورة الأخيرة التى تجنى البلاد ثمارها الآن رقيا وتقدما، أنهم جديرون من ولاة الأمور بنظرة عطف وإشفاق على حالتهم المادية والمعنوية..». ويضيف أحمد شفيق أن الأزهر منذ بدأ يظاهر المسألة الوطنية «أصبح معرضا للتأثيرات السياسية ومستعدا للعمل بما يوجهه إليه المغرضون ممن لهم منفعة فى إثارته بعلمائه وطلابه فيتعكر جو البلاد بمطالبهم واحتجاجاتهم كلما بدت حاجة إلى هذه الإثارة. ولا غرابة أن يكون ذلك كذلك إن نحن تأملنا أن الأزهريين يودون أن يروا أنفسهم متمتعين بكل ما يشهدون من أسباب فى الطبقة الراقية.. وما كل ذلك إلا نتيجة تضييق نظام العيش المدنى الحديث على هؤلاء الذين انتسبوا إلى العلوم والأعمال الدينية التى أخذ ظلها يتقلص فى أكثر أنحاء الشرق».

وإنه لا مناص من الإصلاح ليدخل الأزهر فى صنف المدارس العليا التى تؤهل خريجيها للمناصب الكبيرة(١٤).

ويظهر من هذا الحديث أن للأزهريين - كما تقدمت الإشارة إليه - مشكلة حقة تتعلق بتضييق وسائل العيش أمامهم. وأن سبب المشكلة هو تخطى الحياة المدنية الحديثة لمناهج الأزهر ووسائله، فعلاجها فى الإصلاح. ولكن من جهة أخرى أصبح وجود هذه المشكلة مما يمكن «المغرضين» من إثارة الأزهر فى معرض التيارات السياسية المتصارعة، لتعكر جو البلاد بهذه الإثارة. فثمة ثلاثة جوانب مترابطة: الجانب المهنى أو المطالب الاقتصادية للأزهريين، ومسألة الإصلاح بوصفه تجديدا فكريا، والسياق السياسى لإثارة أى مطلب. ومن الحق المشروع لأى فئة أن تطرح مطالبها الاقتصادية وأن تدافع عنها. ويمكن أن يتصور ما كان الأزهرى يعانيه من الشعور بالظلم والانحصار، إذ تضيق أمامه سبل العمل والرزق، ويعظم التباين بينه وبين من يَعُدُّهم على الأكثر أقرانا وأندادا يعملون فى المعارف والقضاء الشرعى، ويلحظ أن مؤسسات الدولة كلها تقريبا تكاد تكون موصدة الأبواب دون الأزهريين، ولا يكاد أزهرى واحد يلحظ فى مراكزها العليا خارج الأزهر والمعاهد الدينية، ولا يستثنى من ذلك منذ خواتيم القرن الماضى إلا الشيخ محمد عبده عندما تولى منصب القضاء فى محكمة الاستئناف الأهلية، وإلا الشيخ مصطفى عبدالرازق بعد ذلك، بما يقرب من نصف القرن، إذ كان أستاذا بكلية الآداب ثم وزيرا للأوقاف فى عام ١٩٣٨. وكلا الشيخين كان مرتبطا بالحياة المدنية الحديثة فكرا ومعايشة بماقد يزيد على ارتباطه بالبيئة الأزهرية.

وكانت مطالب الأزهريين طامحة إلى المساواة مع الفئات الأخرى فى أعباء المجتمع ورغد العيش. وكان يمكن أن تندمج هذه المطالب فى قضايا التقدم والتنوير، لو ارتبطت بالحركة الديمقراطية السياسية، ولكن انعزال حركة الأزهريين بمطالبهم الاقتصادية عن قضية النهضة الفكرية وعن السياق السياسى الديمقراطى الملائم، هذا الانعزال قد أحدث تعقيدات جمة وأربك الحركة الأزهرية كما أربك كل من أخذ منها بطرف.

ظهرت مطالب الأزهريين عندما ذهب منهم وفد إلى سعد زغلول، كغيره من

وفود الفئات المختلفة، يطلبون إصلاح حالهم والحصول على حقهم فى الوظائف. وتحددت مطالبهم فى أن يكون لحامل شهادة الأولية الأزهرية حق التدريس بالمدارس الأولية، ولحامل ثانوية الأزهر دخول دار العلوم مع إلغاء تجهيزية دار العلوم، ولحامل العالية دخول قسم التخصص بالأزهر أو مدرسة القضاء الشرعى. وأن يوظفوا أئمة وخطباء ووعاظا ومرشدين بوزارة الأوقاف وكتبة بالمحاكم الشرعية، وأن يخفف الكشف الطبى عنهم لا سيما بالنسبة للإبصار. وطالبوا بما يلائم ذلك من تدريس للعلوم الحديثة بالأزهر(١٥).

وظهر من هذا أن مطلب «الإصلاح» الذى ظهر فى القرن التاسع عشر، وبلوره الأستاذ الإمام دعوةً لتجديد الفكر الدينى وفتح باب الاجتهاد ورأب الصدع الفكرى والنفسى فى المجتمع، هذا المطلب قد بدأ يتحول فى صميمه ليصير محض علاج لأزمة فئة فى المجتمع، أدركت ما ضرب عليها من انحصار اجتماعى واقتصادى من جراء محافظة الأزهر على سلفيته من ناحية العلوم وطرق التدريس. أى بدأ يتحول من هدف اجتماعى عام إلى وسيلة لتحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما، ومن مطلب نهضة فكرية وبعث لوظيفة الأزهر الاجتماعية، إلى مطلب مهنى لإيجاد مجالات للعمل أمام الخريجين والتمشى بركب المجتمع السائر.

ويتلخص موقف سعد زغلول من مطالب الأزهريين فى أمرين: أولهما، ما يذكره الشيخ عبدالمتعال الصعيدى من «أن سعد زغلول باشا كان من تلاميذ الشيخ محمد عبده، فكان رأيه فى إصلاح الأزهر من رأى أستاذه، وقد رأى أولئك الطلاب أن الأمر قد التبس عليهم فى الإصلاح فرأوه مطلب وظائف لا مطلب نهوض». وثانيهما، أن سعدا لاحظ أن الطلبة وحدهم هم من تقدموا بمطالبهم فاستحسن وجوب اتفاق شيوخ الأزهر معهم. ثم ذكر الطلبة بأن الأزهر والمعاهد الدينية تابعة للملك وليس لمجلس الوزراء عليها سلطان، وأنه من الأحسن أن يتجهوا فى مطالبهم إلى الملك لأنه هو من يملك التغيير فى هذا الأمر(١٦).

ومن هذا الموقف، تظهر وجهة نظر سعد زغلول وحكومة الوفد أول ما طرح عليهم وهم فى الحكم موضوع الأزهريين. فقد نظروا إلى هذه المسألة لا على أساس كونها مطلب فئة كغيرها من المطالب الاقتصادية للفئات الأخرى، ولكنهم

نظروا إليه من زاويتين: الزاوية الفكرية المتعلقة بتجديد الفكر وإصلاح الأزهر وصولا إلى هذا الهدف، والزاوية الدستورية المتعلقة بالأزهر بوصفه هيئة فى إطار الصراع بين سلطة الملك وسلطة الوزارة البرلمانية. ولعل رغبة سعد أن يشترك الشيوخ مع الطلاب فى مطالبهم، مبعثها تقديره أن بعضا من كبار شيوخ الأزهر على وثيق من العلاقات بالملك، فهو يرغب فى أن يضغط الطلبة داخل الأزهر لينجذب فريق من الشيوخ إليهم، ليتحرك الأزهر من داخله ببواعث الإصلاح والتجديد، حتى ينهزم الملك فى صحن الجامع. كما أنه حاول أن يستغل مطالب الطلبة فى أن يوجههم إلى الملك ليتفجر الصراع حول تبعية الأزهر لأى من الملك والوزارة البرلمانية، وليثور مطلب الإصلاح على أيدى الأزهريين فى مواجهة الملك.

وسيظهر فى سياق هذه الدراسة أن هاتين الزاويتين كانتا دائما محور النشاط الوفدى بالنظر إلى الأزهر.

وتنبغى الإشارة إلى أن الوفد لم يكن حزبا دينيا، ولا كان من مقاصده أو مناهجه استخدام الدين فى النشاط السياسى. إنما كان مؤسسة سياسية بحكم تكوينه وأهدافه وأسلوب عمله. وهو فى محاولة عزل الأزهر عن سلطة الملك وجذبه إلى الوزارة البرلمانية إنما كان يقصد لا أن يستعمل الدين فى النشاط السياسى، ولكن أن يفسد على الملك محاولة استعماله والاستناد إليه فى دعم حكمه الفردى. كما كان يقصد من جذب الهيئات الدينية إلى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية أن تتمكن الوزارة والبرلمان من التأثير فى الأزهر لبعث حركة التجديد الفكرى فيه بوصفها حركة إنهاض فكرى واجتماعى.

والحاصل أنه لما قدم الأزهريون مطالبهم، كونت الوزارة لجنة منها لدراستها، ولم تكد اللجنة تتم عملها فى أغسطس عام ١٩٢٤ حتى كان سعد على عزم السفر إلى لندن للمفاوضة فى المسألة الوطنية، وكان من مشاغل هذا الأمر ما يسوغ إرجاء النظر فى تقرير الأزهر حتى يعود[١٧]. ثم عاد الرجل فى أكتوبر بمفاوضات فاشلة مع ماكدونالد رئيس الوزارة البريطانية.

فحمد له الوطنيون شدته وصلابته مع المفاوض البريطانى، وبدأ الملك وخصوم

الوفد هجوما يتزايد شدة للعصف بالوزارة الوفدية. وواجه سعد هجوم خصومه بهجوم مثله عازما على جعل أداة الحكم «زغلولية لحما ودما» بإقصاء الموالين لخصومه وإحلال وفديين محلهم. وقوبل مسلكه من الملك و«الأحرار» بسعار شديد. وهنا يظهر حسن نشأت رجل الملك ووكيل وزارة الأوقاف ومؤلف لجان الخلافة وحلقة الوصل بين الملك ومن يصانعه من رجال الأزهر، إذ عينه الملك رئيسا بالنيابة للديوان الملكى. وقدم سعد استقالته لأن «أيديا خفية» (كما كان يطلق على الملك ورجاله) تثير الدسائس، وهتفت الجماهير «سعد أو الثورة» فتراجع الملك واسترد سعد استقالته.

فى هذه الظروف، وفى تلك الأيام ذاتها، راجت الشائعات بأن قرارات لجنة إصلاح الأزهر لا ترضى الأزهريين، وأن الحكومة تسوف فى نشرها، وأن سعدا يرفض نظر مطالب الأزهريين. وهاجت النفوس وظهر من رجال الأزهر من يشرع القلم دفاعا عن حقوقهم. وكان من هؤلاء الشيخ دراز الذى عرفته منابر عام ١٩١٩ من أخلص الداعين للثورة، ولم يعرف فى تاريخه السياسى إلا بالميل للحزب الوطنى، والشيخ أبو العيون وغيرهم ممن على شاكلتهم. وساند هؤلاء رجال الحزب الوطنى وأفسحت صحيفة «الأخبار» أنهرا لمطالب الأزهريين وللهجوم على الوفد. ومما نشر مقالات ثلاث كتبها الشيخ سليمان نوار بعنوان «الأزهر يتفجع» شملت الأوليان هجوما قاسيا على سعد، وشملت الأخيرة نقدا مستترا للسراى وتدخل حسن نشأت فى شئون الأزهر(١٨). وساهم الأحرار الدستوريون فى هذه الحركة التى توجه ضد الوفد، ولكنهم كانوا على قدر من الحذر تجاه حركة يقوم بها الأزهر وللملك فيها ضلع(١٩). وأعلن الأزهريون الإضراب عن تلقى دروسهم حتى تجاب مطالبهم. وتركزت مطالبهم فى نشر تقرير اللجنة الوزارية، وشمل الإضراب الأزهر والمعاهد الدينية فى الإسكندرية وطنطا وأسيوط، وعقدوا الاجتماعات المتتابعة وألفوا المظاهرات.

وبرغم أن هذه الحركة الأزهرية كان لها أسبابها من صميم مشكلات الأزهر، وساهم فيها من كان باعثهم رفع الغبن عن الأزهريين، برغم ذلك فقد استغل الملك وأعوانه هذه الحركة لصالحه، بإثارتها أصلا بنشر الشائعات، وبتصعيدها بعد ذلك

بالاجتماعات ثم الإضراب ثم التظاهر، وفى النهاية بقيادتها نحو الأهداف السياسية المطلوبة فى وضوح.

ونشط حسن نشأت فى هذا الأمر كنشاطه فى تكوين لجان الخلافة. وعرف أن خصوم الوفد السياسيين يستغلون الأمر[٢٠]، وأن «أيديا خفية» تحرك الطلبة وأن حسن نشأت يوجه رجاله من الطلبة إلى المزيد من التصعيد كلما بدأت الحركة تهدأ[٢١]. وعزت الصحف الإنجليزية الأمر لأسباب سياسية وأن المعارضة تثيره لتضع العراقيل أمام وزارة الوفد[٢٢].

فى ٣١ من أكتوبر قرر جمع من الطلبة الإضراب عن الدروس ثلاثة أيام مع الإبراق للملك ورئيس الوزراء بمطالبهم. ثم ذهب فريق منهم إلى سعد فحاول تهدئتهم ناصحا إياهم بالعودة للدراسة كشرط لأن تنظر الوزارة فى مطالبهم. ولم تخف عنه غرابة أن يقرروا الإضراب قبل أن يقابلوه. وفى اليوم الثالث للإضراب قرروا استمراره. فلما حاول الشيخ مصطفى القاياتى تهدئتهم أنزلوه من المنصة، وشاركهم طلاب معهدى طنطا وأسيوط. ثم قابل شيخ الأزهر وزير الداخلية وأصدر بيانا ينصح الطلبة بالتزام مظاهر الرزانة. وقابل وفد من الطلبة أيضا وزير الداخلية وأقنعهم الوزير بإنهاء الإضراب، ولكن ما لبثوا أن نقضوا وعدهم واستمروا فيه بتأثير المحرضين من رجال حسن نشأت فيما قيل. وكانت الحركة كلما بدأت تهدأ استثيرت من جديد. وظهر ذلك فى صدور بيانات من الطلبة بوقف الإضراب ثم تكذب أو يعدل عنها.

وفى ٣ من نوفمبر تصاعدت الحركة إلى مستوى سياسى واضح، إذ خرج نحو ثلاثة آلاف طالب من الأزهر متظاهرين، طائفين بالوزارات ورياسة الوزارة، ثم قاصدين قصر عابدين وهم يهتفون «يحيا الملك، يحيا الأزهر، يحيا الملك نصير الأزهر، لا رئيس إلا الملك (طعنا فى سعد) تحيا المطالب الأزهرية». وكتب الشيخ محمود الغمراوى يطالب «برفع الوساطة بين جلالة مولانا الملك وبين فضيلة شيخ الأزهر، كما لا وساطة بين صاحب الجلالة وبين رئيس الوزراء، إذ لا يليق فى عهد جلالتكم الميمون أن يكون كبير رجال الدين دون كبير رجال الدنيا..»[٢٣]. فظهر هذا المطلب مطلبا سياسيا صرفا يؤيد سلطة الملك على الأزهر. ثم اجتمع نحو

عشرة آلاف طالب بالأزهر مقررين مواصلة الإضراب بسبب أن الحكومة لم تنشر قرارات اللجنة الوزارية.

كان موقف الوزارة الوفدية، أن الإضراب والتظاهر وإن كانا أسلوبا سائغا ضد الحكومات المناوئة للحركة الوطنية، فهو «منكر لا يليق»، ولا يتفق مع روح الدستور إذا استخدم ضد حكومة وطنية شرعية فى نيابتها[٢٤]. فأصدرت بيانا يهاجم مظاهرات الطلبة ويعلن أن الحكومة لن تبحث فى مطالبهم إذا لم يعودوا إلى دروسهم خلال ٤٨ ساعة، وأنها ستطبق عليهم العقوبات المحددة بقانونى سنة ١٩١٠ وسنة ١٩٢٠، وأنها قررت منع المظاهرات طبقا للقانون ١٤ لسنة ١٩٢٣. فأصدر بعض شيوخ الأزهر بيانا أنهوه بقولهم: «نحن نحكم حضرة صاحب الجلالة مولانا الملك والأمة بأسرها بيننا وبين وزارة الداخلية..». وعقد اجتماع بالأزهر قرر استمرار الإضراب، و«استقبال جلالة الملك الدستورى العادل ورجاءهم جلالته فى استصدار مرسوم ملكى كريم بإجابة مطالبهم..». فرابطت قوة من الشرطة حول الأزهر لمنع التظاهر. وذهب وفد من الطلبة يستقبل الملك عند مجيئه من مصيفه بالإسكندرية فى ٥ من نوفمبر، وهم يهتفون بسقوط سعد زغلول وبألا رئيس إلا الملك.

وأصرت الحكومة على موقف التشدد مع المتظاهرين، وألجأت مجلس إدارة الأزهر أن يصدر قرارا يعاقب من يشترك فى الإضراب «بقطع مرتباتهم من الخبز ثلاثة شهور»، مع إحالة المحرضين إلى مجالس التأديب، وأن تحقق وزارة الأوقاف مع من اشترك من موظفيها ومن الشيوخ فى التحريض على الإضراب. وكان اشتراك هؤلاء يشير إلى حسن نشأت الذى كان وكيلا لهذه الوزارة. ثم صدرت قرارات مماثلة من قسم التخصص بالأزهر. وقد هاجم الحزب الوطنى تشدد الوزارة ضد الطلبة، بما كتبه أمين الرافعى وقتها[٢٥]. وبعد توقيع هذه الجزاءات، بدأ الطلبة ينتظمون فى دروسهم من ١٠ من نوفمبر. وانعقد مجلس التأديب فى ١٢ من نوفمبر مقررا فصل عدد من طلبة المعاهد وحرمان عدد آخر من الامتحان وقطع رواتب الخبز عن عدد آخر[٢٦]. وكادت العاصفة أن تهدأ لوزارة الوفد، لولا أن عاجلتها حادثة مقتل السردار، فاستقالت.

حكـومة المـلك:

لم توات الظروف حكومة الوفد لأن تسجل كسبا يعتد به بالنسبة للأزهر. فهى لم تضع فى التنفيذ مفهوما عن إصلاح الأزهر نهوضا لا إصلاح وظائف. وهى لم تنجح نجاحا حاسما فى أن تصوغ مسألة الإصلاح الصياغة التى ترتضيها بوصفه تجديدا وفتحا لباب الاجتهاد، فالتبست هذه المسألة الفكرية بمطالب الإصلاح الوظيفى حسبما وضع خصومها المسألة دعما لروح المحافظة. وهى لم تحقق كسبا ذا شأن بالنسبة لزعزعة سلطة الملك على الأزهر.

وبرغم ما حققته حكومة الوفد من نجاح كبير باستخلاصها من الملك لصالح الوزارة البرلمانية، سلطة تعيين كبار الموظفين وتعيين نسبة الخمسين فى مجلس الشيوخ والاعتراف بحقها فى الموافقة على تعيين موظفى القصر الملكى، برغم ذلك كله بقى وضع الأزهر على حاله بغير تحد جدى لسلطان الملك عليه، وفاجأتها حركة المظاهرات بوصفها حركة مناهضة لها، وحركة ذات طابع شعبى تشمل بعضا من ثوار سنة ١٩١٩، فكان ذلك مما يُعَدُّ تحديا للوفد فى عقر داره وفى مجال قوته الأساسية. وقد أمكن لوزارة الوفد بما لها من تأييد جماهيرى واسع أن تحاصر هذه الحركة وأن تعزلها عن جماهير الرأى العام، مع رجاء امتصاصها مما لم يمتد بها الزمن لتحقيقه. والواضح أن مدة حكم الوفد كانت قصيرة تكاثرت عليه فيها المشكلات، من المسألة الوطنية إلى الصراعات حول السلطة مع الملك إلى الصراعات مع الأحزاب الأخرى إلى المشكلات الاقتصادية للفئات المختلفة إلى تفاصيل مشكلات الإدارة اليومية، وأحاطت به المؤامرات فلم يتسع أمامه المجال لأن يهتم بالمسألة الأزهرية بما يحلها أو بالأقل يقيمها على أساس ووضع سليمين.

ومن الناحية المقابلة، بدا للملك أنه كسب من الوفد نقاطا فى صراعهما. فقد بقيت سلطته على الأزهر لم تنازع كما نوزعت على غيره. ثم كانت هتافات الأزهريين بألا رئيس إلا الملك، مما يندر أن يسمعه الجالس على العرش من جماهير فى الشارع لا سيما بعد عام ١٩١٩، واسترد الملك بهذه الحركة بعض ما فقد فى الأزهر ذاته فى وهج عام ١٩١٩. ثم كان من أهم ما كسب أنه نجح فى أن توضع المسألة الأزهرية بالوضع الملائم لمصالحه، بوصفها فى الجوهر مشكلة مهنية ومطالب

اقتصادية. لقد قاوم الخديويون والحكام من قبل نزعة الإصلاح على طريقة الأستاذ الإمام، من حيث كونها تدعو لفتح باب الاجتهاد وتجديد مناهج التفكير، قاوموها لأنها بهذا الوضع تهدد النسق الفكرى الذى يستخدمونه سنادا لحكم الفرد المطلق ولدوام الوضع الاجتماعى الراهن. فإذا أفرغ مطلب الإصلاح من هذا المحتوى، ليصير تعديلا لبعض برامج الدراسة بما يلائم زيادة الطلب على خريجى الأزهر فى الوظائف، وليصير مطلبا للعمالة الأوسع، فقد وضع الإصلاح بهذا على طريقة تستبقى الفكر المحافظ، ووضع «الإصلاح» بين يدى الحاكم، يحوطه سيف المعز وذهبه. وأمكن قياس مدى السيطرة على الأزهر بحساب الزيادة والنقص فى فرص العمل المتاح للخريجين وحساب الرواتب، وبإثارة التنافس بين خريجى الأزهر وخريجى المدارس الموازية له.

لذلك كان من أول وأهم ما شغل وزارة زيور التى خلفت الوفد، أن تستمر حركة الأزهر لصالح الملك. ونشط بعض من قاموا بحركة الأزهر فى مساعدة الصحف المعادية للوفد والهجوم على سعد وإعلان الثقة بوزارة زيور. وإذا كان أهم مطلب أضربوا له هو المطالبة بنشر تقرير اللجنة الوزارية، فلا يلحظ أنهم أعادوا هذا الطلب على زيور. وقد قصد وفد منهم فى ٧ من يناير برياسة الشيخ أبى العيون إلى قصر الملك يعلنون ولاءهم أمام كبير الأمناء ويشكرون حسن نشأت على ما بذل لهم من جهد. ثم قصدوا إلى إسماعيل صدقى وزير الداخلية والرئيس الفعلى للوزارة وأسموه «وزير الأزهر» فوعدهم خيرا، واستثمر وجودهم سياسيا بقوله: «لا وطن بلا دين ولا أمة بدون عقيدة». فلما ألفت الوزارة لجنة لإصلاح الأزهر برئاسة صدقى وعضوية وزيرى المعارف والأوقاف، طلب إليها الأزهريون ألا تجعل تقرير اللجنة الوفدية السابقة هو أساس عملها، فوافقتهم الوزارة برغم معارضة الأحرار الدستوريين. ثم عفا الملك عمن عاقبتهم وزارة الوفد من المحرضين على الإضراب(٢٧).

زاد الطلبة فى مطالبهم وهم يرون إقبال دنيا الملك عليهم. فطلبوا جعل الأزهر جامعة تضم جميع المعاهد الدينية، وتضم دار العلوم والقضاء الشرعى، مع خفض سنوات التخصص إلى عامين وجعل الامتحان على دورين، والمساواة بين خريجى

الأزهر وغيرهم من الخريجين. وطالبوا أن يختصوا فى وزارة الأوقاف بوظائف مفتشى المساجد ومساعديهم والتدريس والإمامة والخطابة والوعظ والوظائف الكتابية، وفى المعاهد الدينية بوظائف التدريس والفتوى والوظائف الكتابية، وفى وزارة الحقانية بوظائف المحاكم الشرعية كلها دون اقتصار على علماء المذهب الحنفى إلا فى القضاء. وكشفوا عن وضع خاص بالأزهريين من حيث كون غالبيتهم من أصول ريفية فقيرة يصيبهم كثير من أمراض الطفولة والصبا مما تجعل الكشف الطبى المتبع عند تعيين الموظفين عبئا حقيقيا عليهم، ومن حيث انتشار أمراض العيون وما اعتاده الريفيون من إلحاق المكفوف من أبنائهم بالكتاتيب والأزهر ضمانا لعمل يستطيعه المكفوف. ولهذا تضمنت طلباتهم مطلبا صيغ بطريقتهم الخاصة: «يلغى الكشف الطبى بالكيفية المعروفة المنافية لكرامة العلماء ويكتفى بالكشف على الأمراض المعدية» مع حفظ حق المكفوفين فى الوظائف الملائمة. على أنهم تمادوا فى الطلب حتى رغبوا أن يكون لحامل شهادة العالمية خصم نصف أجرة المواصلات العامة. ثم كان مما طلبوه تعيين واعظ لكل منطقة يبلغ سكانها عشرين ألفا، مع جعل التعليم الدينى أساسا فى مدارس الحكومة. ويلحظ أن هذين المطلبين دينيان عقائديان قد يصلحان أساسا لنشاط جمعيات ثقافية أو بالأكثر لنشاط حزبى، فيكونان على المستوى الملائم لأهميتهما العقائدية، ولكنهما وضعا فى سياق مطالب اقتصادية نثرية، فظهر منهما جانب السعى وراء الرزق وحده[٢٨].

استجابت اللجنة الوزارية للأزهريين فى بعض من أهم مطالبهم، وهو ضم مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم والمدارس الأولية للمعلمين لما سمى «الجامعة الأزهرية الكبرى». على أن يبقى لوزارة المعارف الإشراف على مدارس المعلمين حتى تضمن تخرجهم طبقا لمناهجها. كما رأت تشكيل مجلس إدارة جديد لدار العلوم ومدارس المعلمين برياسة شيخ الأزهر وفيه المفتى ومدير المعاهد من الأزهر، وأفسحت لحاملى العالمية فى وظائف وزارة الأوقاف، وأقرت للمكفوفين بحق الانتساب والحصول على الشهادات. وأجرت بعض التعديل فى المناهج بإضافة بعض المواد الحديثة مع قصر مدة التخصص على ثلاث سنوات[٢٩].

ثم أصدر الملك أمرا ملكيا بضم المدارس الأولية للمعلمين ودار العلوم والقضاء الشرعى إلى الجامعة الأزهرية الكبرى «الأمر ٣٠ لسنة ١٩٢٥» ومرسوما ملكيا فى ١١ من مارس بتشكيل مجلس إدارة جديد لهذه المدارس. وكان مجلس الوزراء فى ٤ من فبراير قد قرر تعديل درجات مدرسى الأزهر ورفع المرتبات بضعة جنيهات.

وفى الوقت نفسه، عملت الحكومة على أن تحكم قبضتها على الأزهر والمعاهد، ونقلت السلطة والنفوذ داخل هذه الهيئات نقلا فعليا من مجالس إدارتها التى لها حق الفصل فى التعيينات والتنقلات والترقيات منذ عام ١٩١٠ إلى وظائف إدارية كالمدير العام الذى أنشئت وظيفته فى عام ١٩٢٠ وعين له أحد الشيوخ من رجال حسن نشأت، والسكرتير العام والمفتش العام للعلوم الحديثة، وكلهم موالون لحزب الاتحاد الذى أنشأه الملك، واستقل هؤلاء بتصريف الأعمال من دون المجلس الأعلى للأزهر ومجالس الإدارات، فصار زمام الأزهر فى يد الإدارة لا العلماء، وعرفت حوادث اضطهاد الشيوخ ذوى الرأى المستقل مثل الشيخ دراز الذى نقل إلى أسيوط. ثم وضع نظام من مقتضاه أن يتخصص كل معهد دينى بطلاب الجهة التى يكون فيها، وعرف أن الدافع السياسى لهذا النظام إحكام مراقبة الطلبة. ونقل كثير ممن كانوا زعماء للحركة الطلابية، من معاهدهم[٣٠].

وبرغم استجابة الحكومة لكثير من مطالب الأزهريين، وجد منهم من لم يرض عن ذلك، فأصدروا بيانا يعلنون فيه عدم كفاية قرارات الحكومة لإنصافهم، وطافت وفودهم على الوزارات تدافع عن مطالبهم. واستهجن طلبة دار العلوم قرارات الحكومة وتظاهروا معلنين استنكارهم لها، مما أدى إلى حصار الشرطة للمدرسة وفصل ٥٠٠ طالب، ثم اضطرت الحكومة لإعادتهم خشية أن يتفرقوا فى البلاد يعلنون السخط عليها ويؤيدون الوفد[٣١].

ومن جهة ثانية، فإن تحقيق المطالب الاقتصادية لفئة ما، ليس من الحتم أن يضمن الولاء السياسى لهذه الفئة، ما دام هذا الولاء يتعارض مع الموقف السياسى الغالب للرأى العام. وإذا كان الملك قصد من تحقيق هذا المطلب رشوة هذه الفئة لتسانده

ضد الحركة الوطنية الديمقراطية، فإن كثيرا من طلبة الأزهر نظر إلى الأمر بوصفه استخلاصا لحق لهم لا يؤدى إلى ارتباطهم السياسى بحكومة زيور، ففصلوا بين تحقيق مطالبهم الاقتصادية وبين اتجاههم الوطنى الديمقراطى المستمد من تأييدهم السابق لثورة ١٩١٩. لذلك لم تلبث التجمعات المعارضة لحكومة زيور أن ظهرت فى أوساط الأزهريين، لا سيما بعد أن وضح لهم أن الحكومة تستهدف من الإسراع فى إجابة مطالبهم، كسب تأييدهم السياسى فى معركة انتخابات مجلس النواب التى أجرتها حكمة زيور بعد حل المجلس الوفدى، واستفزهم أن تحول الحكومة مطالبهم المشروعة إلى رشوة سياسية. فسارت وفود من طلبة الأزهر إلى بيت الأمة تعلن تأييدها لسعد، وصدرت منهم البيانات المؤيدة للوفد. وتكونت لجان الطلبة فى الأزهر ومعاهد طنطا والإسكندرية وأسيوط تنشر بيانات فى الصحف تعلن الثقة بالوفد وتذيل بقوائم طويلة من أسماء الطلبة دلالة على تحدى الوزارة، وأدى ذلك إلى فصل أعداد منهم(٣٢). وفى ٨ من يناير عام ١٩٢٥ تكون مؤتمر عام من مندوبى المعاهد حضره مندوبون عن الأزهر والمعاهد الدينية ومدرسة القضاء الشرعى، اتفقوا فيه على خوض الانتخابات فى صف الوفد، وتوجهوا إلى بيت الأمة ليخطب فيهم سعد. وفى ١٥ من يناير ذهبت وفود من طلبة المعاهد الدينية إلى سعد إظهارا للثقة به. ولجأت حكومة زيور إلى فصل أعداد من هؤلاء ونقل بعض القضاة الشرعيين ومدرسى المعاهد جزاء على تأييدهم الوفد لا سيما فى أثناء المعركة الانتخابية(٣٣).

وفى أثناء الانتخابات، شكلت «لجنة الأزهر الوفدية» برياسة الشيخ محمد محمود بدير وتضم طلبة أزهريين يدعون لانتخاب أحمد ماهر مرشح الوفد فى دائرة الدرب الأحمر التى تشمل الأزهر، ويقنعون الأزهريين بأن مساندة المرشح الوفدى تكفل عطف مجلس النواب على مطالب الأزهريين. وتعرض أعضاء هذه اللجنة لإجراءات الوقف عن الدراسة والتهديد بالفصل. وكانت النتيجة التى أسعدت الوفد كثيرا أن مرشحه فى هذه الدائرة قد فاز فى الانتخابات على مرشح الحكومة، وسارت وفود من الأزهريين تهنئ سعدا بهذا الأمر(٣٤).

الائتلاف الديمقراطى:

بعد أن تحقق الائتلاف بين الوفد والأحرار الدستوريين فى مواجهة الملك وضد وزارة زيور، وسقطت هذه الوزارة، وتكون مجلس النواب برئاسة سعد زغلول وتكونت الوزارة من الوفديين والأحرار برئاسة عدلى يكن، وبعد أن ظهر فى تجربة حكم زيور عداء الملك للنظام النيابى، وذلك بما ظهر منه فى مسألة الخلافة الإسلامية وفى حرصه على تبعية الأزهر له - بعد كل ذلك وجد الحزبان المؤتلفان أن من أهم ما يجب على الائتلاف أن يحققه هو الارتفاع بالدين عن أن يكون سلاحا فى يد الملك، وإبعاد الهيئات الدينية عن سلطته المباشرة. وتحددت خطواتهم فى هذا الشأن فيما يلى:

أولا: إسباغ سيطرة البرلمان ووزارته على المؤسسات الدينية عن طريق مراقبة ميزانيتها.

ثانيا: الإحاطة بالأزهر بالأسلوب القديم، باستعادة المدارس الموازية له الآخذة من اختصاصه ووظيفته، وهى مدرستا دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين الأولية، وذلك حصرا لنشاط الأزهر وتحقيقا لنوع من النفوذ الفكرى يكفل فى المستقبل تنشيط حركة الإصلاح والتجديد كما يرونها.

ثالثا: السعى لإشراك الوزارة البرلمانية مع الملك فى اختيار شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد والمذاهب وكبار رجال الدين، وضم المؤسسات الدينية إلى مجال نفوذ الوزارة البرلمانية ونشاطها.

وكانت هذه الخطوة الأخيرة هى الهدف الأصلى والنهائى. وهى إن تحققت أغنت عن وسيلة إنشاء المدارس الموازية، ولكنها أصعب بقدر ما هى أحسم. لذلك نشط المؤتلفون فى المجالات الثلاثة معا، حرصا على كسب البعض إن لم يستطيعوا كسب الكل، ورتبوا الأولوية حسب الأيسر.

والملاحظ أن هذه الخطوات التنظيمية لم تكن بمعزل عن جانب الإصلاح الفكرى الذى تتطلبه، إنما هى شرط لإمكان تحقيق هذا الإصلاح. وإذا كانت سيطرة الملك على الميزانية واختيار الرجال قد ساعد على ما عَدُّوه جمودا فى وظيفة الأزهر

ورفضا للتجديد، فليكن نقل السيطرة على الأمرين مما يمكن من تنشيط حركة التجديد الفكرى داخل الأزهر، وتحريك المؤسسة إلى أهداف الإصلاح المطلوب.

وكان الوفد ثابت العزم والرأى على موقفه من مسألة الإصلاح، بحسبان أن الوفد يقوم على مبدإ الجامعة الوطنية وعلى الديمقراطية، وبحسبان عدائه لسلطات الحكم الفردى التى تجاهد لتنفى وظيفته التاريخية وتنفى وجوده السياسى كله. وكان الأحرار الدستوريون لا يزالون مثخنى الجراح من غدر الملك بهم وهدمه للتحالف معهم فى أول عهد زيور، ومن المعركة التى خاضوها ضد سعيه إقامة الخلافة الإسلامية فى مصر، ومن ضربه لهم باسم الدين فى مسألة الشيخ على عبدالرازق. كما كان مثقفو الأحرار يحملون بعضا من تراث الفكر الليبرالى العلمانى اختلط لديهم مع الدعوة لتجديد الفكر مما تشربوه مع مفتتح القرن العشرين على يد محمد عبده ولطفى السيد. وقد سبقت إشارة إلى أنهم برغم عدائهم للوفد سنة ١٩٢٤ لم يستحسنوا تظاهر طلبة الأزهر وإضرابهم ضد الوفد، لأن هذه الحركة تُعَدُّ سابقة للتجمع الدينى الذى يستهدف أغراضا سياسية لن يستفيد منها فى نظرهم إلا الملك. فلما تولى زيور الحكم كرهوا الاستجابة لمطلب الأزهريين إهدار أعمال اللجنة الوفدية التى بحثت شئون الأزهر ولم يحبذوا تكوين لجنة جديدة(٣٥). لكل ذلك يلحظ أن ائتلاف الأحرار والوفد فى سنوات ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، لم يصادف نجاحا فى مسألة سياسية مثل ما صادف فى هذه المسألة الأزهرية على التحديد.

أدوات الصراع (١):

حرص واضعو الدستور على أن يضمنوه حكما صريحا عن ميزانية وزارة الأوقاف وحسابها الختامى ووجوب أن يجرى عليها ما يجرى على ميزانية الدولة من عرضها على البرلمان لمناقشتها وتقريرها (المادة ١٤٥). ونتج هذا الحرص عن أن الأوقاف الخيرية التى تديرها وزارة الأوقاف، كانت خاضعة أصلا لنظارة وإدارة ولى الأمر (الوالى أو الخديو أو الملك) بموجب حجج الوقف أو قواعد الشريعة. ثم انتقلت الإدارة إلى ديوان الأوقاف فى سنة ١٨٩٥ الذى حلت محله بعد ذلك بسنين

وزارة الأوقاف. وكان السند الشرعى لهذا الانتقال أن ولى الأمر قد «وكل» الديوان ثم الوزارة عنه فى الإدارة. وبالنسبة للأوقاف الأهلية، فإن الوزارة تديرها عن طريق قرار من المحكمة الشرعية أو توكيل من «ولى الأمر» إن كان هو الناظر أصلا. لذلك خشى واضعو الدستور أن يترتب على هذا الأصل القانونى أن يسحب الملك توكيله بالإدارة فيسترد سلطته على إدارة كل هذه الأموال أو يخرج ميزانية الأوقاف من رقابة البرلمان، فوضعوا هذا الحكم. وتناقشوا كثيرا فى لجنة الثلاثين حول ما إذا كانت رقابة البرلمان تشمل الأوقاف الخيرية والأهلية معا كما اقترح الشيخ محمد بخيت وعبدالعزيز فهمى، أم تنحصر فى النوع الأول، حتى لا يترتب على الضمانة التى توفرها هذه الرقابة تشجيع التوسع فى نظام الأوقاف الأهلية برغم مضاره الاقتصادية كما ذكر عبداللطيف المكباتى. وانتهوا إلى شمول الرقابة كل ما تشرف عليه وزارة الأوقاف من أموال(٣٦).

ووجه أهمية هذا الأمر، أن ميزانية الأزهر والمعاهد الدينية كانت تستمد إيراداتها من ميزانية الدولة فى جزء (وهذا لا شبهة فى خضوعها لرقابة البرلمان)، ومن إيرادات الأوقاف فى جزء آخر. وكانت ثمة أوقاف مرصودة على الأزهر والمعاهد مشمولة بنظر كبار رجال هذه الجهات. والأهمية الثانية لهذا الأمر، أن خروج ميزانية الأوقاف من إشراف البرلمان ووزارته من شأنه أن يوقعها تحت سيطرة الملك وحده، وهذا يمكنه من طاقة تمويلية كبيرة يوجهها إلى تحقيق أغراضه بغير رقيب.

لذلك ما أن عرضت الميزانية على أول برلمان وفدى فى عام ١٩٢٤، حتى ظهر أن حسن نشأت وكيل وزارة الأوقاف قد قدم الميزانية على أساس أنها تتضمن أنواعا ثلاثة من الأوقاف: الخيرى، والأهلى، وأوقاف الحرمين الشريفين. وأراد أن يفلت بالنوعين الأخيرين من رقابة البرلمان، فقدم الميزانية عنهما أرقاما إجمالية لا تصلح أساسا لنقاش أو مراقبة. وراجعه مجلس النواب، وأصدر قرارا باختصاص البرلمان بنظر ميزانية الأنواع الثلاثة، وطلب إلى الوزارة تقديم تفاصيل الميزانية. ودافع وزير الأوقاف الوفدى عن وجهة نظر المجلس ضد موظفى وزارته، قائلا: إن ميزانية هذه الأنواع الثلاثة كانت تناقش فى الجمعية التشريعية سنة ١٩١٤، وإن القوانين القائمة توجب مناقشتها، وإن بهذه الأوقاف حصصا لخيرات مما لا نزاع فى سلطة البرلمان عليه، كما يستحق منها للوزارة عشر الإيراد مقابل الإدارة مما يستحيل رقابته إلا

برقابة الميزانية كلها. ثم أصدر مجلس الشيوخ قرارا مماثلا برغم ما بذله حسن نشأت من جهد كبير لإثبات خطإ قرار مجلس النواب، وبرغم ما أثاره من أن الرقابة على الأوقاف الأهلية تكشف أسرارا عائلية يجب أن تستر. واكتفى البرلمان بمجلسيه بهذا القرار الذى يؤكد حقه فى الرقابة الشاملة، وأوصى الحكومة أن تراعى ذلك فى الميزانية القادمة[٣٧].

لم يسلم حسن نشأت بهذه النتيجة، واستصدر فى ٢ من سبتمبر عام ١٩٢٤ فتوى بشأن مسألة مدّ سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية، وذلك بمناسبة نظر أساس أن الأوقاف الأهلية كل منها وحدة قانونية منفصلة فلا يجوز أن تجمعها ميزانية واحدة، وأن أموالها ليست من الأموال العامة، وأن إدارتها خاضعة لرقابة القضاء الشرعى فلا يجوز أن يزاحمه البرلمان. وعرضت هذه الفتوى على برلمان الائتلاف سنة ١٩٢٦ فتمسك المجلسان بقرارهما السابق ورأيا فى هذه الفتوى مساسا بكرامة البرلمان، وطلبا عرض ميزانية الأوقاف الأهلية وأوقاف الحرمين عليهما، وعرضت الميزانية فعلا[٣٨].

ثم حاول أعضاء مجلس النواب فى الدورة البرلمانية ذاتها، أن يمد سلطان المجلس على الأزهر والمعاهد الدينية، وذلك بمناسبة نظر ميزانيتها. وكانت المعاهد الدينية قد امتنعت فى البداية عن تقديم ميزانيتها للبرلمان (٢٠٠ ألف جنيه تقريبا)، فهدد مجلس النواب برفض اعتماد المبالغ المخصصة لها من ميزانية الدولة، فقدمت إليه ميزانية المعاهد «كبيان محض لا كحق»[٣٩]. وقيل إنها مستثناة من رقابة البرلمان بنص الدستور، وإنها تقدم كبيانات تعرض على المجلس ليعرف كيفية صرف المبالغ المخصصة للمعاهد. فردت اللجنة البرلمانية على هذا القول معترفة بأنه إن لم يكن للبرلمان سلطة على ميزانية المعاهد، فإن سلطته قائمة بالنسبة للمبالغ التى تعطيها الدولة ووزارة الأوقاف إلى هذه المعاهد، وأن للبرلمان أن يخفض هذه المبالغ أو يحذفها تماما، ولوحت بهذه السلطة مهددة. وانتهز عبدالسلام فهمى جمعة النائب الوفدى، هذه المناسبة ليفسر حكم الدستور المتعلق بسلطة الملك على المعاهد، يفسره بما يجرده من معناه، فقال إن سلطة الملك فى هذا الأمر لا يجوز استعمالها إلا بواسطة الوزارة شأن غيرها من سلطات الملك حسب المبدإ العام فى الدستور (المادة ٤٨)، وإن سلطة البرلمان فى مراقبة ميزانية المعاهد سلطة مطلقة. وأيده فى قوله هذا

مصطفى الشوربجى من الحزب الوطنى وعلى أيوب الوفدى، أيداه طالبين ألا يوافق البرلمان على الاعتمادات الخاصة بالأزهر إلا إذا ناقش الميزانية، وقالا: «لا اعتماد بغير مناقشة» وأيدهم أحمد عبدالغفار من الأحرار الدستوريين وغيره. ولكن وزير الأوقاف عارض هذا الموقف.

هنا تدخل سعد زغلول ليحول دون ما عَدَّه تطرفا من شباب حزبه وغيرهم، وما عَدَّه موقفا سابقا لأوانه. وقال سعد إن الفهم السليم والمجرد للدستور يؤيد القول بأن الأزهر مستثنى من رقابة البرلمان حتى يصدر قانون بشأنه ينظم سلطة الملك عليه. والقانون لم يصدر بعد. فسلطة البرلمان ليست مباشرة على الأزهر، وليس له حق الرقابة عليه أو نظر ميزانيته. كل ما له سلطة غير مباشرة تتحصل فى أن يلغى اعتمادا ماليا مطلوبا أو يخفضه أو يزيده، وذلك حتى يصدر القانون المبتغى. ووجه كلامه إلى النواب قائلا إنه لا تجوز مخالفة الدستور «لأن الدستور هو حامينا وليس لنا ملجأ سواه للمحافظة على حقوقنا». ونبههم بهذا القول إلى أنه لا تجوز مخالفة الدستور فيما يفيدهم، لأن ذلك يفتح الذرائع للخصوم أن يخالفوه فيما يضرهم. فقوبل قوله بالتصفيق وتنازل عبدالسلام جمعة عن اقتراحه[٤٠]. وكسب البرلمان مطالعة ميزانية الأزهر والمعاهدة والرقابة غير المباشرة عليها بالتحكم فى الاعتمادات المالية. ومارس هذه السلطة فعلا إذ ألغى الاعتماد المخصص لوظيفة سكرتير عام الأزهر، فألغيت الوظيفة[٤١]، وكان يشغلها أحد رجال حسن نشأت.

وفى الدورة التالية (سنة ١٩٢٧) عرض مجلس النواب لهذا الأمر نفسه وقرر أحقيته الدستورية المطلقة فى تعديل أى من القوانين السارية عند نظره للميزانية، كما له أن يعدل كما يشاء من بنود الميزانية حذفا أو خفضا أو زيادة[٤٢]. وفى هذه الدورة ذاتها، نجح برلمان الائتلاف فى أن يصدر قانونا يقيد سلطات الملك على الأزهر كما سيجىء فيما بعد، وضمن هذا القانون (رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧) حكما يمكن البرلمان من الإشراف على ميزانية الأزهر والمعاهد ورقابتها مثلما يفعل بميزانية الدولة وعرضت عليه الميزانية فعلا، فلاحظ أن للأزهر والمعاهد أوقافا غير محصورة ولا ترد إيراداتها فى ميزانية المعاهد، ويديرها موظفون كشيخ الأزهر ومشايخ الأروقة، فطالب بحصر هذه الأوقاف وتوحيد إدارتها ودمج إيراداتها بالميزانية، وفرض الرقابة الفعلية على ما يدفعه نظار الأوقاف من مستحقات الأزهر والمعاهد فى

أوقافهم ومراقبة هذا الأمر. ورأى وجوب ضبط حسابات الإنفاق التى تجرى بغير رقابة، والتى تتعدد فيها جهات «الصرف فى الجرايات» من الشيوخ، وقال مجلس النواب: «إن هذه الحالة لا يجوز السكوت عليها ولا يمكن استمرارها، وإن الوضع الحالى للميزانية غير مفهوم ولا مقبول»(٤٣).

أدوات الصراع (٢):

استغل برلمان الائتلاف الناحية الدستورية لإلغاء قرارات الملك التى أصدرها سنة ١٩٢٥ بإلحاق مدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى ومدارس المعلمين بالجامعة الأزهرية وبتشكيل مجالس إدارة جديدة لهذه الجهات. فأعلن مجلس النواب فى ٣١ من يناير عام ١٩٢٧ بأن الأمر الملكى لسنة ١٩٢٥ ومرسوم ١١ من مارس عام ١٩٢٥ كليهما باطل بطلانا تاما من الوجهة الدستورية، وسوغ ذلك بأن هذه المدارس أنشئت بقوانين خاصة غير قانون الأزهر، فهى لا تخضع لسلطة الملك على المعاهد الدينية، وبأن دار العلوم التى أنشئت فى عام ١٨٧٢، ومدارس المعلمين فى عام ١٩١٠ تخرج معلمى التعليم العام، فيجب أن تبقى خاضعة لوزارة المعارف. وأعلن أن فى نية وزارة المعارف إعادة القسم التجهيزى لدار العلوم. ولما بدأ المجلس يناقش هذا الأمر، طلب الشيخ مصطفى القاياتى تأجيل المناقشة، فعارضه كثير من النواب، وطلب أحمد عبدالغفار وجوب الإسراع فى نظرها، وأعلن صبرى أبوعلم أن فى قرارات الملك هذه افتئاتا على السلطة التشريعية، إذ إن سلطة الملك لا تشمل نقل مدرسة من وزارة المعارف إلى المعاهد الدينية. وأيده يوسف الجندى والنقراشى الوفديان وإبراهيم الهلباوى من الأحرار الدستوريين الذى قال: إن الجامعة الأزهرية برغم فضلها المعروف «يظهر أنها كسائر الكائنات قد لحقتها الشيخوخة». ودعا إلى تقدم المعاهد بسرعة التقدم فى انتشار «السيارات السريعة والطيارات العجيبة». وأيده حافظ رمضان من الحزب الوطنى.

وبهذا، ساهم كل من الوفد والأحرار الدستوريين والحزب الوطنى فى اتخاذ هذا القرار. ولم يعارضه إلا قلة من مثل حسن صبرى الذى دافع عن قرارات الملك

فقوبل بضجة كبيرة، ومصطفى القاياتى الذى أعلن تحفظه تجاه فكرة إعادة القسم التجهيزى بدار العلوم، لما يخشاه من أن يؤدى إلى الاستغناء عن طلبة الأزهر ومنعهم من الالتحاق بالدار. وقد عاد وزير المعارف على الشمسى وأعلن فى الأسبوع التالى (٨ من فبراير) أن الوزارة أعادت تجهيزية دار العلوم، ولكن فى نيتها أن تغذيها من طلبة الأزهر بامتحان للقبول، وفى نيتها أيضا السماح لمن يحمل ثانوية الأزهر أن يدخل دار العلوم أو القضاء الشرعى بعد أن يؤدى امتحان التخرج من هذه التجهيزية.

وانتقل بحث قرارات الملك إلى مجلس الشيوخ فى ٧ من فبراير، وكانت مظاهرات الأزهريين تشتد احتجاجا على قرار مجلس النواب. فتصدى رئيس مجلس الشيوخ للأمر قائلا: إنه من الوجهة الدستورية يمكن لمجلس الشيوخ ألا يبحث هذا الموضوع، لأن قرار مجلس النواب كاف وحده لإبطال قرارات الملك، كما يمكن أن يتصدى مجلس الشيوخ لبحثها ليصدرَ هو الآخر قرارا إيجابيا بإبطالها «ولا يختلف اثنان من ذوى العقول فى أن المرسوم باطل بطلانا جوهريا». ثم رجح الأخذ بالحل الثانى لأنه «يجمل بنا أن نأخذ نصيبنا من المسئولية مع المجلس الآخر»، وحتى يفهم طلبة الأزهر أن مجلس الشيوخ يشارك مجلس النواب فى قراره. ثم هاجم لجوء الطلبة إلى الإضراب وحمل بشدة على شيوخ الأزهر يومها الذين يستغلون الطلبة لمآربهم الشخصية. ووافقه على رأيه كل من تكلم يومها، ومنهم محمد محمود خليل ومحمد صفوت، كما ذكر الشيخ محمد عز العرب أن مراسيم الملك معارضة للدستور الذى أقسم أعضاء البرلمان يمين الاحترام له، وأن الأزهريين يطالبون أعضاء البرلمان بالحنث فى القسم. وقرر المجلس بالإجماع بطلان هذه المراسيم واستنكار «الحركة الرجعية» التى يقوم بها الأزهريون.

بعد ذلك خطا البرلمان خطوة جديدة فى إحكام إحاطته بالأزهر. لقد حقق قراره السابق العودة إلى فصل تلك المدارس عن الأزهر. وكان الجديد هو إنشاء قسم تجهيزى واحد يغذى مدرستى دار العلوم والقضاء من دون الأزهر. فاقترحت لجنة المعارف بمجلس النواب إلغاء نظام التخصص الذى وضع سنة ١٩٢٣ وحرم القضاء الشرعى من القسم الأولى لها لصالح الأزهر، وإنشاء تجهيزية دار العلوم وتعديل

مناهجها لتغذى دار العلوم والقضاء الشرعى من خريجيها[٤٤]. وبرغم بيان وزير المعارف فى ٨ من فبراير الذى أوجد نوعًا من الصلة بين طلبة الأزهر وهذه المدارس عن طريق امتحان أشبه بالمعادلة، فقد أشيع أن المدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف هى وحدها التى ستغذى بخريجيها تجهيزية دار العلوم بعد امتحانهم فى القرآن الكريم. ومن ثم ينتقل حاملو الابتدائية إلى تجهيزية دار العلوم الذين ينقلون إلى دار العلوم أو القضاء الشرعى، ثم يعينون بعد تخريجهم مدرسين وقضاة. ويصير الأزهر بطلبته منفصلا تمامًا عن كل هذا الهيكل. وعورض الاقتراح من هذه الناحية لأنه يسد أمام الأزهر أهم المنافذ ويسلب طلبة المعاهد أهم مجالات العمل، ولا يكون لأى من مستويات الدراسة فى المعاهد الدينية أن ينتقل إلى أى من مستويات هذا الهيكل. لذلك انتقد الاقتراح من رجال الأزهر جميعًا حتى من كان منهم وفدى الهوى. وظهر النقد فى صحف الوفد نفسها. كتب الشيخ محمد عرفة: «إذا تم لقضى على الأزهر والمعاهد الدينية»[٤٥].

تابع مجلس النواب نظر هذا المشروع ووافق عليه، وأرسله إلى مجلس الشيوخ فبدأ نظره على عجل. ووقف الشيخ حسن عبد القادر يعارض بشدة حرمان طلبة الأزهر من وظائف القضاء الشرعى، وقال إن إعادة التجهيزية التى تصب فى دار العلوم والقضاء الشرعى والتى تتغذى هى من المدارس الابتدائية، هذا التسلسل يعنى أنه «بذلك يكون الأزهر قد قضى عليه». . وانفعل بحدة فقال: «ابتلينا فى هذه الأيام بفلاسفة مدعين يريدون أن يصارعوا الأزهر، ويفهمون أن الفلسفة هى الإلحاد وأن كل ملحد وكل خارج على الدين فى نظرهم فيلسوف. . القانون المطروح يمس الأزهر ورجاله مسا عظيمًا. . لا يصح أن يهدم الأزهر على أيدينا». فقام محمد محمود وزير المالية يطلب التأنى فى الموافقة على القانون، وطالب بعدم حرمان طلبة الأزهر من دخول المدرستين. وأيد الشيخ عز العرب الشيخ عبد القادر فى موقفه معارضًا أن يؤخذ طلبة التجهيزية من المدارس الابتدائية. هنا وقف على الشمسى وكذب ما يشاع، وجزم بأن تجهيزية دار العلوم ستغذى من الأزهر نفسه، فاستقبل بالتصفيق. واستمرت المناقشة جلستين فى هذه النقطة وحدها، ثم ووفق على المشروع بهذا التفسير بأغلبية (٨١) ضد واحد[٤٦].

واستمر الوفد دائمًا وبعض من كبار المفكرين يميلون إلى أن تكون وزارة المعارف هى المشرف الوحيد على كل مجالات التعليم، وكان تراجع الوفد وحكومة الائتلاف فى الحالة السابقة بسبب شدة الضغط الحاصل وقتها. وقد تم للوفد فى عام ١٩٣٠ نقل المدارس التابعة لوزارة الأوقاف إلى وزارة المعارف[٤٧]. وطالب طه حسين فى عام ١٩٢٨ بأن تقتصر أهداف التعليم بالأزهر على تخريج الوعاظ، وألا يلتحقوا بوظائف أخرى، وأن يكون القضاء الشرعى لطلبة كلية الحقوق وحدها، والتعليم لطلبة مدارس المعلمين وحدهم[٤٨].

(٢)

رد الأزهــريين:

كان الملك بعد سقوط وزارة زيور، مهزومًا ضعيفًا. والتاجر إذا أفلس عاد إلى دفاتره القديمة. وهذا مفاد عودة الملك في عهد الائتلاف إلى التنقيب عن الخلافة الإسلامية، وإلى فعل المزيد في توثيق علاقاته بكبار رجال الأزهر. وبدأت احتفالات توزيع المنح الملكية على أوائل الخريجين من المعاهد الدينية، تتجدد لترسخ الدعاية عن «الرعاية الملكية» في عقول الناشئة من طلبة الأزهر، وتصحبها الخطب بالثناء على مآثر العائلة الملكية على الأزهر ورجاله[٤٩]. وصحب الدعوة لمؤتمر الخلافة إثارة لعبق سلفي حول قضايا مسرفة في ضآلتها، ولكنها تثور كما لو كانت جوهر مشكلات المجتمع. صخب النقاش حول أن طلبة دار العلوم والأزهر سيلبسون الزى الأفرنجي، وأن هذا ماس بكرامة الدين ويسيء إلى دعوة الخلافة. واستدرج للإفتاء بعض كبار رجال الدين مثل الشيخ محمد شاكر الذى أفتى بأن الإسلام لا يتطلب شكلا معينًا للزى إلا ستر العورة «وحتى لو عُدَّ الصليب شارة شرف مثلا لجاز لبسه». لكن إدارة الأزهر هددت باتخاذ إجراءات التأديب ضد من يغير زيه من الطلبة. ثم تفرع الموضوع إلى حكم لبس القبعة في الإسلام، وأشرعت الأقلام فيه بين مؤيد ومعارض، حتى أصدر شيخ الأزهر والمفتى بيانًا ذكر صراحة «أن من تشبه من المسلمين بغيره في لبسه الخاص به فهو على طريقته اعتقادا أو عملا. فمن لبس القبعة ميلا إلى دينهم أو استخفافًا بدينه فهو كافر بإجماع المسلمين، ومن لبسها تشبها بهم فإن اقترن بها ما هو من شعائر دينهم كدخول كنيسة فهو كافر أيضًا، وإن لم يقترن بها ذلك فهو آثم..»[٥٠].

في هذا المناخ، بدأ يظهر ما تنويه وزارة الائتلاف وبرلمانها من تعديل أوضاع الأزهر وفصل المدارس عنه. والملاحظ أنه إذا كان للمسألة الأزهرية جوانب ثلاثة

كما سبقت الاشارة إليه، تتعلق بالتجديد الفكرى والصراع الدستورى والمصالح الذاتية للأزهريين، وإذا كانت حركة الأزهريين قد فقدت هذا الرباط بين الأطراف الثلاثة وانعزلت مصالحهم الذاتية عن الجانبين الآخرين، فإن الشيء ذاته يفعله برلمان الائتلاف ووزارته الآن بالنقيض، إذ اهتموا بالجانبين الأولين دون جانب المصالح الذاتية لرجال الأزهر. وإذا كان الملك قد استغل موقف الأزهريين فى عام ١٩٢٤، فقد استطاع الآن أيضًا أن يستغل الموقف لصالحه بسبب إغفال رجال الائتلاف لأحد جوانب المسألة الثلاثة، وهو وضع الأزهريين وقد نجح الائتلاف فى فرض ما ارتآه، ولكن كان نجاحه على حساب الأزهريين فانعزلوا عنه. وساعد هذا الموقف بطريق غير مباشر ولكنه فعال، ساعد على تأكيد مفهوم «الإصلاح» بالمعنى الاقتصادى الوظيفى، وأثارت سياسة البرلمان قلق الأزهريين على مستقبلهم. ويصعب على فئة كاملة فى المجتمع، أن تؤمن وتؤيد قيما سياسية عن التقدم والنهضة والديمقراطية والتجديد والإصلاح، إذا كانت كل هذه القيم قد صيغت أو وضعت فى التطبيق بصورة تنفى وجود هذه الفئة عينها، أو تضيق عليها إلى حد الإفناء. لذلك كان السخط والقلق بين الأزهريين مما وصل حركتهم بالقوى السياسية المناوئة للائتلاف والديمقراطية. وكان من الطبيعى أن يستغل الملك ورجاله هذا الوضع لصالحهم.

وقد عرف هذا الوقت أن بعض الشيوخ يقدمون العرائض إلى جهات يسميها أحمد شفيق «غير ذات صفة فى الموضوع»، أى السراى، يشكون فيها البرلمان إلى الملك ويذكرون أن البرلمان والحكومة يسيران فى اتجاه يعارض الدين ويخالف الشريعة، وذلك بإزماعهما تعديل نظام المعاهد الدينية. واستفز ذلك الحكومة والبرلمان وأثير فى شكل سؤال من أحد النواب وجواب عنه من رئيس الوزارة(٥١). وذلك لما يعنيه من تحد لسلطة الوزارة والبرلمان وتخط لهما. وجرى بعد ذلك فى أوائل عام ١٩٢٧ حادث بالأزهر، إذ ألقى بعض الطلبة مفرقعات مما يستعمل فى الاحتفالات، ولكنهم قصدوا بإلقائها أن تكون إنذاراً بالإضراب. ثم اجتمع جمع من الطلبة مقررين الامتناع عن الدراسة، ففصلت إدارة الأزهر أربعة منهم وحرمت آخرين من الامتحان. وأخذت حركة الاضراب تتصاعد، حتى إذا أبطل مجلس النواب مراسيم الملك عم الإضراب الأزهر والمعاهد. وتجمع الطلبة يخطبون

ويصخبون ويهاجمون البرلمان والحكومة، وأسهم نفر من شيوخ الأزهر بالتحريض على الإضراب، وصحبه تجمع الطلبة عند أبواب الأزهر وفى داخله يثيرون ويستثارون ويبرقون إلى الملك والوزراء طالبين عدول البرلمان عن قراره.

ثم تصاعد الموقف عندما عقدوا بالأزهر مؤتمراً عامّاً لهم هتفوا فيه بسقوط الدستور وسقوط البرلمان، ودعوا إلى حل البرلمان وتعطيله، وخطب فيه الشيخ أبوالعيون: «لقد جرحوا جرحا فيجب أن نقابله بجرح مثله». وسارع إليهم من رجال الوفد محمود سليمان غنام والحسينى زغلول فعجزا عن تهدئتهم. علقت صحيفة أفريكان وورلد تقول: «إن المضربين من طلبة الأزهر اتخذوا لهم شعاراً محفوفًا بالأخطار بصياحهم: ليسقط البرلمان. لتسقط الحكومة، وهو عمل بعيد عن جادة التعقل»(٥٢).

لم تقف الحكومة مكتوفة اليدين إزاء ذلك، بل قابلت حركة الأزهريين بعزم شديد. فى البداية أصدرت رئاسة الأزهر بيانًا بما صرح به رئيس الوزراء لشيخ الأزهر وشيوخ المعاهد، من أن قرار مجلس النواب لا يمس الأزهريين ولا يمنع من مراعاة مصالحهم، واتخذت الحكومة موقف الإفهام والتوضيح. فلما ثار الهتاف بسقوط البرلمان، صد كثيراً من عطف الرأى العام على الأزهريين، بحسبان ارتباط الآمال فى التقدم والنهوض بنمو النظام البرلمانى فى مصر. ووقف البرلمان يشد أزر الحكومة ويحثها على الحزم مع الأزهريين.

وقد سبقت الإشارة إلى قرار مجلس الشيوخ الذى تحدى الأزهريين ووصم حركتهم بالرجعية، وقد تضمن هذا القرار أيضًا مطالبة الحكومة بالضرب على أيدى القائمين بهذه الحركة «والموعزين بها والمشتركين فيها سرّاً أو جهراً». ووجه رئيس المجلس اتهامه إلى شيوخ المعاهد وأسماهم «المفسدين الهمجيين المحرضين على عصيان الدستور الساعين فى إثارة الفتنة». فقوبل من أعضاء المجلس بتصفيق حاد. وأثير الموضوع ذاته بمجلس النواب فى اليوم ذاته فى ٧ من فبراير، وذلك فى شكل سؤال من حامد محمود واستجواب من حسن نافع، وطالبوا الحكومة بالجواب الحازم على ما يُعَدُّ تمردًا على البرلمان الذى هو مصدرالسلطات. ولم يفت مجلس النواب أيضًا أن يشير بالاتهام إلى مشيخة الأزهر بكونها كانت راضية عن

الإضراب. أثير سؤال بالمجلس عن أن المشيخة أصدرت بيانها فى ٣ من فبراير متراخية يومين عن بدء الإضراب بغير سبب ظاهر، ودعت فى بيانها الطلبة إلى الانتظام فى الدراسة يوم ٧ من فبراير بغير سبب ظاهر يدعو إلى تراخى هذا الموعد المضروب أربعة أيام. وقيل إن ذلك يدعو «إلى الشك والتساؤل عما إذا كانت المشيخة راضية ولو بعض الرضاء عن سلوك الطلبة الأزهريين». فرد رئيس الوزراء: «. . ليس لدى الحكومة ما يسمح بالاعتقاد بأن المشيخة كانت راضية»(٥٣).

وأرسلت الحكومة قوات الشرطة ترابط عند الأزهر وتمنع دخول الطلبة المسجد فى غير أوقات الدراسة، وتفرق من يتجمهر منهم عند الأبواب. ثم قدمت عدداً من شيوخ الأزهر والمعاهد والطلبة إلى النيابة العامة التى والت التحقيق معهم بتهمة التحريض على كراهية الحكومة والبرلمان والنظام الدستورى(٥٤).

وأسهمت الصحافة فى هذا الموقف من الأزهريين. وقد سبقت الإشارة إلى أن إبطال مراسيم الملك قد ساهم فيها الوفد والأحرار والحزب الوطنى جميعًا. وقد علقت صحيفة الأهرام بأن دعوة الإضراب رجعية فيها عبث بسلطة الهيئة النيابية والتنفيذية وعدم إذعان لقراراتها، مما لا يمكن احتماله(٥٥). وكتبت السياسة: «إن الرجعيين لا يفتئون يسعون لأغراضهم من القضاء على الحكم النيابى فى البلاد. . لقد كنا نفهم أن يناقش هؤلاء الذين وقعوا العرائض من علماء الأزهر، وأن يحتجوا على تقديم مشروع قانون يرون فيه مسا بالدين وبكرامة رجاله. . أما الاحتجاج على الهيئات التشريعية لاتجاه يرمى إلى قلب نظام المعاهد الدينية الحاضر، فليس له معنى إلا محاربة الحكومة القائمة ومحاربة الدستور فى أساسه. ونحن نبرئ طلبة الأزهر وكثرة من علمائه من أن يتجه فكرهم إلى مثل هذه الغاية»(٥٦). وعزا عبد القادر حمزة فى صحيفة «البلاغ» الوفدية حوادث الإضراب إلى أن الحكومة لا تملك فى المعاهد سلطة إدارة ولا تأديب، فلم تستطع منع وقوع الفتنة، ولم يكن أمامها إلا أن تطلب من النيابة العامة التحقيق مع من وقعت منهم الجرائم. واستمد من هذا الحادث مسوّغا قويّا لحث الحكومة على أن تقدم للبرلمان مشروع قانون تنظيم سلطة الملك على الأزهر ليخضع تعيين كبار الشيوخ وليخضع الميزانية لمجلس الوزراء والبرلمان(٥٧). على أنه لم يلحظ أحد منهم وقتها أن هتاف الأزهريين بسقوط

الديمقراطية وإن كان يدين الأزهريين وقتها، فهو يحمل نوعًا من الإدانة للبرلمان من وجهة النظر الديمقراطية من حيث إنه كشف عن قصور سياسته بما عزل بعضًا من قوة ثورة عام ١٩١٩ عنه.

الأزهر يتبع الوزارة:

كان مما دعا إليه محمد عبده لإصلاح الأزهر أن يوحد التعليم فى مصر، ورأى فى دار العلوم التى جرب التدريس فيها أنها يمكن أن تحل محل الأزهر فيتم توحيد التربية فى مصر. كما دعا الشيخ لإخضاع الأزهر لهيمنة الدولة وهيئاتها الادارية فيرتبط بوزارة المعارف أو بإدارة الأوقاف(٥٨). ويظهر أن هذه الفكرة كانت موجودة لدى حكومة الائتلاف، ولكنها بقيت كامنة فى الفترة الأولى فلم تظهر على السطح فى صورتها الكاملة، إنما ظهر فى أغسطس عام ١٩٢٦ اتجاه فى البرلمان يدعو إلى التعديل فى مناصب كبار رجال الأزهر، ثم طرحت فكرة تعديل تبعية المعاهدة الدينية بنقلها من الملك إلى الوزارة.

ففى أغسطس عام ١٩٢٦ اقترح النائب أحمد عبد الغفار إلغاء وظيفة مفتى الديار المصرية، وعلل ذلك بأنه لا عمل له إلا إصدار الفتاوى غير الملزمة فى قضايا الإعدام والإفتاء للبلاد الإسلامية والمساهمة فى اختيار القضاة الشرعيين، وهذا كله لا يستأهل مرتبه البالغ ١٤٠٠ جنيه سنويا. كما اقترح بأن يكتفى شيخ الأزهر بما يتقاضاه من الأوقاف فلا يتقاضى راتبا من ميزانية الدولة. وإن ارتفاع المرتبات هنا يشبه الرشوة. وينبغى ألا يكون للحكومة فضل على رجال الأزهر «ولا نريد أن يتدخل الأزهر فى السياسة فيفسدها ولا أن تتدخل السياسة فى الأزهر فتفسده». ثم اقترح «أن يسن قانون يجعل مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء والإفتاء وظائف انتخابية ينتخب لها علماء الأزهر المدرسون به». وعارض عبد الرحمن عزام إلغاء وظيفة المفتى، كما عارض فكرة الانتخاب حتى لا يتحول الأزهر إلى ما يشبه الكهنوت، وقال إن المشكلة الوحيدة تتلخص فى سياسة فصل الأزهر تدريجيًا «عن كتلة الأمة ووضعه جانبًا لغاية مخصوصة». وعلاج هذه المشكلة ألا يكون الأزهر

هيئة منعزلة وأن يشرف البرلمان على ميزانيته. وطالب حسين هلال بضم المحاكم الشرعية إلى المحام الأهلية ضمانًا للعدالة.

ثم تدخل سعد زغلول وتمسك ببقاء وظيفة المفتى حفاظًا على حرمة التقاليد. فعدل أحمد عبد الغفار عن اقتراحه، وانتهى الجميع إلى وجوب وضع قانون للمعاهد الدينية تتقدم به الحكومة(٥٩). وبعد شهر تقريبًا، طرح موضوع الأزهر ثانية على مجلس النواب لتأليف لجنة تبحث طرق الإصلاح فيه، فعارض سعد أيضًا هذه الفكرة منبهًا المجلس إلى وجوب التزام الأسلوب الشرعى وحكم الدستور، فلا يتعرض المجلس لإصلاح الأزهر ما بقى القانون الحالى معترفًا بخضوعه لسلطة الملك وحده. وإنما يتعين تعديل هذا القانون أولا(٦٠).

وفى الدورة البرلمانية الثانية، بادر يوسف الجندى بتقديم مشروع قانون يمكن الوزارة والبرلمان من مراجعة ميزانية الأزهر وحسابه الختامى، وقال إن الحكومة تلكأت فى تقديم مشروع التنظيم الجديد لتبعية الأزهر برغم تكليف البرلمان لها بذلك فى العام الماضى، وإنه ليس مقبولا أن تبقى المعاهد الدينية بمعزل عن رقابة البرلمان «واستمرارها على هذه الصورة.. يجعل للأيدى الخفية سبيلا للعمل دائمًا» (كان الملك يشار إليه بهذه العبارة فى الأدب السياسى وقتها). وأيده عبد الرحمن عزام قائلا إن عزلة المعاهد الدينية عن البلاد «لم تكن فى يوم من الأيام فى صالح البلاد ولا فى صالح المعاهد نفسها، بل كانت سببًا فى تدهورها ومانعة من تطورها». وطلب إبراهيم الهلباوى سرعة نظر هذا المشروع، وقال إن من ينادون بعدم التدخل فى أحوال المعاهد بحجة أنهم يعملون للدين والآخرة «الله يعلم إنهم يعملون للدنيا قبل الآخرة».

هنا وقف سعد يعارض نظر هذا المشروع أيضًا، ويطلب إلى المجلس أن يتروى ما دام ثمة ارتباط بين الموضوع المطروح وبين المشروع الذى ستقدمه الحكومة، وأنه يجب الالتزام بحكم الدستور. وقال إنه بصفته رئيسًا للمجلس عليه أن يتدخل فى كل ما يمس الدستور، وقد حدد الدستور طريقًا وحيدًا لمناقشة أوضاع الأزهر هو أن يصدر قانون يعدل سلطة الملك عليه. وقال إنه لا يجب الاهتمام بالفرع قبل الأصل، مشيرًا إلى أن الأمر لا يتعلق فحسب بحكم الدستور، ولكنه يتعلق

بوجوب العلاج الجذرى لأوضاع الأزهر بنقل تبعيته إلى الوزراء. وأيد رئيس الوزراء موقف سعد، وقام من نواب الوفد بالمجلس من يعارض زعيمه.

وتصاعد النقاش، حتى حاول سعد أن يمنعه. فتصدى له أحمد ماهر قائلاً إن رئيس المجلس ليست له سلطة على المجلس، إنما هو يستمد سلطته من المجلس ذاته الذى يُعَدُّ صاحب الرأى الأعلى، وإلا أصبح لا رقابة على رئيس المجلس. وإذا اختلف عضو مع الرئيس، فالمجلس هو الفيصل والحكم. وواجه سعدا بعبارات قاسية. وقال عبد الحميد فهمى إن ادعاء رئيس المجلس بأنه الحامى للدستور يعطيه سلطة واسعة. فلما ووجه سعد بهذه المقاومة، اقترح مكرم عبيد جعل الجلسة سرية، لكن سعدا بمرونته السياسية تراجع صراحة معترفًا بحق غيره عليه وقائلا: «كلا لدى من الشجاعة ما يجعلنى أعترف بالخطإ إذا وضح لى الحق». ووافق المجلس على نظر مشروع يوسف الجندى وحوله إلى لجنة الشئون الدستورية. واستمر المجلس يلح على الحكومة أن تقدم مشروع تعديل سلطات الملك على الأزهر حتى يتمكن من مراجعةميزانيته(٦١).

كانت الحكومة تلقى ضغطًا شديدًا من الملك حتى لا تقدم المشروع، وكان البرلمان يغذها أن تسرع. ثم كان لحوادث إضراب الأزهر ما جعل الحكومة أكثر بطئًا وروية. هنا لجأ البرلمان إلى واقعة صغيرة نشرتها الصحافة الوفدية، فأبرزها وشن بها داخل المجلس هجومًا عنيفًا على كبار رجال الأزهر المناوئين له، ليعزلهم عن جمهور الرأى العام ويكسر من شوكة معارضتهم. وتلقفت الصحافة الأمر بما يليق من هجوم وعنف. نشر أن شيخ الأزهر تسلم ثلاثة آلاف جنيه فى نهاية عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٥ وأنفقها على مؤتمر الخلافة. فوجه أحد النواب سؤالا بذلك إلى وزير الأوقاف. فأكد الوزير صحة الخبر، وأن الشيخ الأكبر قد تسلم هذا المبلغ على عدة دفعات من حصص الخيرات من الأوقاف لإنفاقها فى شئون الأزهر(٦٢). ولكن مستندات الصرف أظهرت أنها أنفقت فى شئون مؤتمر الخلافة من إبريل عام ١٩٢٤ حتى مايو عام ١٩٢٦، وأنه صرف منها ١٦٤ جنيها للشيخ أبى العيون و٥٢٨ جنيها للسيد رشيد رضا، و١٧٣ جنيها لعبد الباقى سرور نعيم وهكذا. فرد النائب: «إنى أعجب كيف يطلب فضيلة شيخ الجامع مبالغ لإنفاقها فى شئون الأزهر ثم يصرفها

على الولائم وغيرها . . » . وطلب تحويل سؤاله إلى استجواب إمعانا فى إثارة الموضوع وتنبيه الرأى العام إليه(٦٣) .

تلقفت الصحف هذه المسألة وأشبعتها إثارة وحديثًا . قالت «البلاغ» : «إنها فضيحة وصمت المعاهد الدينية ورجالها بوصمة شائنة لا تقف دلالتها عند هذه الحدود ، بل تتجاوزها إلى الدلالة على أن فى المعاهد الدينية فوضى إدارية يجب أن تستأصل ، وهذه الفوضى الأخلاقية بخاصة هى التى استغلها خصوم الحكم النيابى ضد البرلمان فى عام ١٩٢٤ ثم فى هذه السنة» . وكتب عباس العقاد يقول إنها فضيحة للمعاهد ، وأن «العبرة من ذلك أن كل رقابة على الأعمال العامة غير رقابة الدستور لن تعنى شيئًا» . وعلق أحمد شفيق فى حولياته : «قامت لهذا الموضوع ضجة كبرى فى جميع الدوائر الحكومية والشعبية لتعلقه بشيخ الأزهر وهيئة كبار العلماء ، فلم يكن يتصور أن الشيخ وهيئة العلماء يتصرفون فى أموال الأوقاف بما لا يحل لهم صرفه . واستدعى هذا الحادث الأخذ والرد فى نظم الأزهر وقوانينه وحالته العلمية . . »(٦٤) . واطردت المطالبة بتبعية الأزهر للوزارة وإصلاحه إصلاحًا عصريًا(٦٥) . ونجح الوفد هنا فى أن يستغل هذا الحادث الصغير ليثير من حوله ضجة كبيرة ، وليرفعه إلى المستوى السياسى المطلوب ويستفيد منه فى تحقيق هدفه ، كما نجح به فى أن يلقى ظلال الشك حول نفر ممن حرضوا على مظاهرات الطلبة الأخيرة كالشيخ أبى العيون وممن ساهموا فى الدعوى لمؤتمر الخلافة .

فى هذه الظروف ، أعد مشروع «تنظيم سلطة الملك . . » ورئى أولاً أن يكون تعيين شيخ الأزهر بترشيح رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الأزهر واحدًا يعرض رئيس الوزراء اسمه على الملك ليعين «بأمر ملكى» ، وتحدد مدة المشيخة بخمس سنوات يعاد الانتخاب بعدها بالطريقة نفسها ، ويكون وزير الأوقاف هو المختص بجميع سلطات الملك فى الأوقاف التى تديرها وزارته(٦٦) . ثم عدل عن فكرة الانتخاب وتحديد مدة المشيخة واكتفى بحكم جوهرى حاسم هو أن يكون استعمال الملك لسلطته على الأزهر والمعابد «بواسطة رئيس مجلس الوزراء» ، وتعيين شيخ الأزهر بأمر ملكى بناء على عرض رئيس الوزراء ، وكذلك بالنسبة لجميع الأوامر الملكية التى نصت عليها القوانين ، لا تصدر إلا بناء على عرض رئيس

الوزراء. كما تقرر أن يجرى فى شأن ميزانية الأزهر ما يجرى فى شأن ميزانية الدولة من أحكام دستورية، ومن ثم تخضع لرقابة البرلمان وموافقته. وتقررت ذات هذه القواعد بالنسبة لسلطات الملك فى تعيين الرؤساء الدينيين والمسائل المتعلقة بالأديان غير الإسلامية. نظر القانون بمجلس النواب بسرعة واضحة، فووفق عليه بغير نقاش فى ٤ من مايو، ونظر بمجلس الشيوخ فى ١٠، ٢٣ من مايو فوافق عليه بالإجماع. وصدر فى ٣١ من مايو برقم ١٥ لسنة ١٩٢٧.

زفت الصحف الخبر بوصفه بشرى من البشائر: «أصبح أثر الفاطميين وقبلة الملوك والأمراء ومجد الشرق وموئل الألوف من أبناء الأمة منذ ألف سنة وديعة بين يدى البرلمان. وأصبح كل ما يجرى بين جدران الأزهر والمعاهد الدينية موضعًا للاستجواب والسؤال والمناقشة العلنية. وصار رئيس الوزراء مسئولا أمام شيوخ الأمة ونوابها عن كل ما يتعلق بشئون المعاهد. فلا يعتذر معتذر بأن أيديا خفية تعبث بمصالحها..»(٦٧) ونظر الوفد إلى هذا الإجراء بوصفه من أهم ما أنجز البرلمان فى دورته هذه (فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية وتنظيم المجلس المحلى)، وذلك على ما ذكر حمد الباسل ويوسف الجندى وغيرهما(٦٨).

ترتب على انتقال الأزهر من يد الملك إلى البرلمان ووزارته، أن بدا لكثيرين أن لم تعد ثمة حاجة إلى فصل دار العلوم والقضاء الشرعى عنه. إذ نشأت هذه المدارس بديلا موازيا له عندما لم يكن فى المستطاع ضمان حركة التجديد فيه. وطالب كثيرون بأنه ما دام قد دخل فى مجال الإصلاح، فالواجب أن يعلن وأن تفتح أبواب المدارس البديلة أمام رجال الأزهر. وكان هذا مما هدأ كثيراً من مخاوف الأزهريين(٦٩). وقد رئى أن إصلاح الأزهر يجب أن يعالج بالمرونة والتدريج وباشتراك شيوخ الأزهر أنفسهم، فلا تحسن الطفرة فى مثل هذا الأمر. وأن منطق الحكومة فى اختيار شيخ الأزهر أن يكون ممن يرضى عنه الأزهريون وأن يكون بعيداً عن السياسة والتشيع حفظًا لمقامه(٧٠). وما لبث البرلمان أن بدأ يتناول الأزهر بالإصلاح من نواحى الضبط المالى والإدارى والتوصية بوضع النظم التى تكفل ترشيد إدارته وصقلها، «فالآن وقد أصبحت المعاهد الدينية تابعة لوزير مسئول أمام البرلمان، صار من السهل وضع الإصلاح الكفيل بتحقيق الفائدة المرجوة».. من ناحية الإدارة والتعليم وتقرير مستقبل الطلبة الذين يتخرجون من هذه المعاهد وعدد

من يجب قبولهم منهم فى كل معهد، ومن ناحية الهيئات والمجالس المرجوة بالأزهر وملحقاته، ووضع الميزانية وشكلها وأبوابها. واقترح المجلس تأليف لجنة مشتركة من الحكومة والبرلمان لبحث هذه المسائل فوراً لتقرير ما يجب إزاءها فى الدورة المقبلة. كما اقترح إلحاق المعاهد الدينية برياسة مجلس الوزراء من أجل الإشراف والرقابة الفعلية على المعاهد لتنفيذ الإصلاح المطلوب(٧١).

وبدأ تفكير جدى فى ضم الأزهر والمعاهد إلى وزارة المعارف، وكانت الفكرة تتردد من قبل نقل تبعية الأزهر. إذ استغلت الوزارة أن بعضًا من طلبة معهد الزقازيق طلبوا ذلك، فأثارت الأمر فى البرلمان، واستخدمت هذا الطلب فى دعم مشروع نقل التبعية(٧٢). ثم فى نوفمبر عام ١٩٢٧ على عهد وزارة ثروت الائتلافية شكلت لجنة حكومية برلمانية برياسة إسماعيل صدقى كان هدفها بحث الوسائل لصبغ الأزهر بالصبغة العلمية العصرية، وكان من بين ما عرض عليها تحقيقًا لهذا الهدف أن ينضم الأزهر والمعاهد إلى وزارة المعارف التى تقوم على شئون التعليم كله وتسأل عن نشره وتقدمه.. واستمرت هذه الفكرة تتردد فى الصحف وتطالب بها بعض لجان طلبة الأزهر شهوراً كثيرة(٧٣).

يحكى الشيخ الظواهرى أن هذه اللجنة قد انتهت إلى إلغاء دار العلوم ومدرسة القضاء الشرعى ولكن بشرط أن يتبع الأزهر كله وزارة المعارف، مع ضمان أن يبقى لشيخه مظهره الدينى وتقدمه فى الرسميات. وذكر أنه عارض هذه الفكرة باللجنة، وقدم «مذكرة برأيى ورفعتها إلى الملك فؤاد بينت فيها اعتراضى على ضم الأزهر لوزارة المعارف..». فاستدعاه الملك ووعده بأنه سيمنع هذا الضم. وكانت النتيجة أن اللجنة لم تجتمع ثانية(٧٤). وقد كتب الدكتور محمد حسين هيكل أن هذه اللجنة التى تطلعت إليها أنظار الرجاء لإصلاح الأزهر بعد محاولات فاشلة للإصلاح دامت خمسًا وعشرين سنة، هذه اللجنة لم تقم أيضًا بعمل جدى بسبب تغير الظروف السياسية عندما استقالت وزارة ثروت وتولى مصطفى النحاس الحكم(٧٥). ويكشف هذا القول أن ما أفسد عمل اللجنة ليس ضغط الملك وحده، ولكن تغير الظروف السياسية عندما ضعف الائتلاف وبدأت الصراعات بين الأحرار والوفد بما ترتب عليها من استقالة ثروت وتولى النحاس باشا الحكم لمدة ثلاثة أشهر انتكس عليه الأحرار فى آخرها، وانهار الائتلاف وأقيل النحاس وتولى

الأحرار الوزارة وحدهم. فعطلوا الحياة النيابية واستندوا إلى سلطة الملك. وإذا كان البرلمان هو المؤسسة الرسمية التى مورس الصراع من خلالها ضد سلطة الملك على الأزهر، فلا يرجى تحقيق كسب ضد الملك فى هذا المجال بعد حل البرلمان ووقف الحياة النيابية كلها واستناد وزارة الأحرار فى الحكم إلى سلطة الملك ذاتها.

مشيخة المراغى الأولى:

لم يمض شهر ونصف الشهر على تقييد سلطة الملك على الأزهر، إلا وتوفى الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوى فى منتصف يولية عام ١٩٢٧، وكان عين فى مشيخة الأزهر منذ عام ١٩١٧ بعد وفاة الشيخ سليم البشرى، فكانت هذه أول مرة يبحث فى اختيار شيخ للجامع فى إطار الموازين السياسية التى نجمت عن ثورة سنة ١٩١٩ والتى قننها دستور سنة ١٩٢٣، والتى تأكدت قبيل وفاة الشيخ الأكبر بالقانون الأخير. وكان من الطبيعى ألا يستسلم الملك لما يَعُدُّه عدوانًا على سلطان تقليدى أمسك به ولاة مصر وحكامها المنفردون منذ قرون. ولم يجعل سن الشيخ المتقدم من وفاته مفاجأة، بل أثير من قبل أنه رغب فى الاستقالة بسبب مرضه. وأثير عند صدور القانون السؤال عمن سيخلفه. وتكاثر المتنافسون على المنصب ذى المظهر والجاه والقيمة العلمية السامية. ويومها ظهرت أصوات من يطالب بفصل الأوقاف عن المشيخة حتى «لا تكون مجالا لطمع رجال الزهد والعلم»(٧٦).

كان الملك يعد لمشيخة الأزهر الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى شيخ معهد أسيوط متخطيا به جمهرة من الشيوخ الأرسخ فى العلم أو الوظيفة. وعرف عن الملك ثقته بالظواهرى وثناؤه عليه ووعده له بالمشيخة منذ عام ١٩١٨(٧٧). وكان ممن ترشحهم مناصبهم الكبيرة الشيخ عبد الرحمن قراعة المفتى والشيخ محمد حسنين مخلوف مدير المعاهد ووكيل الأزهر السابق(٧٨). وكانت وزارة الائتلاف التى صار إليها حديثًا أمر المشاركة فى الاختيار، لا تقبل مرشحًا للملك، ولا تستحسن غيره من المحافظين الذين لا تطمئن إلى اتباعهم سياسة الإصلاح، أو الذين لا يساعدونها فى تثبيت سياسة إبعاد الأزهر عن الملك. وبالنسبة لحزبى

الائتلاف لم يجد الوفد فى صفوفه عالمًا أزهريًا كبيرًا يصلح للمشيخة. ووجد الأحرار الدستوريون الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى عرف بصلته بمحمد محمود زعيم الحزب. والمراغى إن لم يكن يشغل أحد مناصب الأزهر والمعاهد، فهو أزهرى ورئيس المحكمة العليا الشرعية وذو علم ووقار ومن تلامذة محمد عبده الداعين للإصلاح.

صار المراغى مرشح وزارة الائتلاف، والظواهرى مرشح الملك، وتجمد الموقف على هذا الوضع عشرة شهور، والمشيخة شاغرة يقف على بابها شيخان يظاهر كلا منهما واحد من الأطراف المتصارعة. وأطال المدة إلى هذا الحد وفاة سعد زغلول فى آخر أغسطس. فغطت على كل ما عداها لإعادة ترتيب الصفوف التى هزها غياب الزعيم الكبير. وقد اضطرب الائتلاف وقتها بين الأحرار وخلفاء سعد، فاستقال ثروت وشكل النحاس زعيم الوفد الجديد الوزارة الائتلافية التى لم تعمر طويلا. وشغل كل ذلك الناس عن أمر الأزهر حينا بعد حين، وتكاثرت أسماء المرشحين للمشيخة، وقلت وتنوعت واختلفت وجوه النظر وبقيت أمور الأزهر شبه معطلة. ولكن نجح النحاس فى أن يفرض على الملك الشيخ المراغى، فعين شيخًا للأزهر فى ٢٣ من مايو عام ١٩٢٨، وعين الشيخ عبد المجيد سليم من القضاء الشرعى أيضًا مفتيا للديار المصرية(٧٩). يعلق الظواهرى على ذلك: «تدخلت السياسة فى الدين وأصبحت حقوق الملك التقليدية موضع البحث والنظر»(٨٠) وتعلق صحيفة المقطم «أن الأزهر والعلم والعصر لم تعد بحاجة إلى صفاء الأولياء.. نحن فى حاجة لأمثال رفاعة رافع والشنقيطى ونديم واللقانى ومحمد عبده.. وأيضًا سعد زغلول غفر الله له، ولهم..»(٨١).

تخرج المراغى بالأزهر فى عام ١٩٠٤. وكانت حكومة السودان طلبت من محمد عبده اختيار قضاة لها، فاختار المراغى فيمن اختار. وعين قاضيًا بدنقلة ثم نقل إلى الخرطوم فى عام ١٩٠٦ ثم رقى رئيسًا لمفتشى الدروس الدينية بالأوقاف فى عام ١٩٠٧، ثم عينه سلاطين باشا قاضيًا لقضاة السودان فى عام ١٩٠٨، وبقى كذلك حتى عاد إلى مصر فى يوليه عام ١٩١٩(٨٢). ويعبر هذا الصعود السريع عن تقدير حكومة السودان لكفايته وعن ثقتها الكبيرة به، وإلا لما أمكن لشاب لم يجاوز

السابعة والعشرين من عمره (ولد فى عام ١٨٨١) رئاسة قضاة السودان كله بعد تخرجه واشتغاله بأربع سنين. ويحكى ما يؤيد هذا الظن، إذ يقرر الشيخ فى عام ١٩١٣ العودة إلى مصر لاعتلال صحته، وعلى محطة الوصول بالقاهرة «وجد رسولا من كتشنر يدعوه للذهاب إليه بعد الاستراحة، فذهب إليه وأبلغه اللورد أنه قرر وجوب بقائه بالسودان ليتم عمله الإصلاحى، ورفض كل عذر أبدى وسمح له بالعودة إلى مصر بعد الشتاء كل عام على أن يظل مرتبطًا بالسودان. فعاد المراغى وأوصى له كتشنر حكومة السودان بمنحه ما يشاء من امتيازات لا يخولها القانون لكبار الموظفين»(٨٣).

على أنه عرفت للشيخ فتوى فى موضوع الخلافة الإسلامية فى عام ١٩١٥ عارض فيه ما كانت بريطانيا توعز به من عدم شرعية خلافة العثمانيين لكونهم ليسوا من قريش، وذلك عندما دخل العثمانيون الحرب ضد الإنجليز، وعمل الإنجليز على عزل العالم الإسلامى عن الخلافة التركية والسعى لتنصيب حليفهم الحسين بن على على الخلافة بوصفه قرشيا. وكانت معارضة المراغى لهذا المنطق من الوجهة الشرعية المحضة(٨٤). وعرف أنه لما قامت ثورة سنة ١٩١٩ فى مصر استجاب لها المصريون بالسودان بالتظاهر، واستطاع المراغى أن يحول حركة المظاهرات إلى ما يبدو له أنه أكثر فائدة، وهو جمع التبرعات دعمًا لنضال المصريين(٨٥). ودل بذلك على ميله للاعتدال والملاينة ونفوره من العنف فى أى من صوره السياسية. كما دل على دهائه السياسى، إذ تحولت بفضل نصيحته حركة المصريين هناك، من مساهمة بالنفس إلى مساهمة بالمال، ومن موقف المشاركة فى الثورة إلى موقف التعاطف معها فحسب.

من كل ذلك يبدو أن المراغى كان ذا علم وعقل وسياسة، وكان على قدر من استقلال الشخصية واتخاذ المواقف المتميزة، وكان على صداقة بالانجليز يميل إلى الملاينة السياسية، ولهذا فليست علاقته بالأحرار الدستوريين ناتجة عن الصداقة الشخصية، بقدر ما هى ناتجة من اتفاق المشرب الفكرى السياسى، والاتفاق فى النظر للأمور. ولا يبدو بعيداً عن الصواب ما ذكره الظواهرى عنه ـ مع حسبان كراهته له ـ من أن صلته بالإنجليز لم تنقطع بعد عودته إلى مصر، ومن إعزاز اللورد

لويد له واعتياده استقباله زائرًا أو مدعوا، ومن أن اللورد هو من رجح كفة تعيينه شيخًا على الأزهر[٨٦]. وقيل بعد ذلك إن السير برسى لورين (خليفة لويد) كان يستنصح المراغى فى الموقف السياسى[٨٧]. ويكاد يتفق من كتبوا عنه ومن عاصروه، على أنه كان ذا نزوع إلى السياسة بالفكر والنشاط، تربطه العلاقات الحية برجال السياسة وبالحياة الحزبية. قال عنه الشيخ عبد المجيد سليم: «كان خلافنا معروفًا للخاصة والعامة من الأزهريين وغيرهم. وسببه الجوهرى هو ميله رحمه الله إلى ناحية السياسة الحزبية. وشدة نفورى من ذلك». وبرغم أن أبا الوفا المراغى ينكر تبعية الرجل الحزبية فهو يؤكد علاقته برجال الأحزاب وحظوته عند المقامات العالية[٨٨].

وعلى أى حال، فإن ما لوحظ من سرعة ترقى المراغى إلى رئاسة قضاة السودان، يلاحظ أيضًا فى سرعة ترقيته إلى رئاسة القضاء الشرعى فى مصر، وكان تمام ذلك فى أربع سنوات أيضًا، فقفز سريعًا مناصب القضاء كلها، حتى آلت إليه رئاسة المحكمة العليا الشرعية فى عام ١٩٢٣. وظل بها حتى ولى المشيخة فى عام ١٩٢٨. وعرف عنه فى اجتماعات مجلس إدارة مؤتمر الخلافة الإسلامية الذى كان يعد للمؤتمر، عرف أنه فى إبريل عام ١٩٢٦ اقترح أن يُعَدّ كل مندوب فى المؤتمر معبراً عن رأيه لا عن رأى أمته، وكان معنى هذا الاقتراح إفساد إمكان إجراء البيعة بالخلافة للملك فؤاد، فووجه بنقاش حاد[٨٩].

لم يمض وقت على تعيين المراغى، إلا وانهار الائتلاف بين الوفد والأحرار، وأقيل النحاس فى ٢٦ من يونية عام ١٩٢٨، وخلفه محمد محمود زعيم الأحرار، مؤيداً من الإنجليز (بعد أن أضجرهم تشدد النحاس). وحل الرئيس الجديد مجلس النواب والشيوخ وأعلن وقف الحياة البرلمانية ثلاث سنين، وبدأ يمارس القمع ضد الوفد والحركة الوطنية الديمقراطية عمومًا، وسميت حكومته باسم حكومة اليد الحديدية. وكان لذلك أثره المباشر فى تقوية نفوذ المراغى فى الأزهر وأوساط الحكم.

على أن قوة المراغى كانت تستمد من ظاهر حكم الأحرار. وكان وضع الأحرار ظاهره القوة وباطنه الضعف. لقد كانوا شركاء الوفد فى الحكم ثم انفردوا به وهذا

ما يظهر القوة، ولكنه يبطن الضعف بقدر ما يفقدهم المساندة السياسية الشاملة لحليفهم الوفدى، وبقدر ما يضطرهم للاستناد إلى الملك فى مواجهة عداء الوفد لهم، فيفقدون استقلالهم عن الملك. وكان البرلمان هو مؤسسة الحكم التى تواجه سلطة الملك وتحدها، وقد اضطرهم عداؤهم للوفد إلى حل هذه المؤسسة فانفسح المجال أمام الملك. وهم يوازنون نفوذ الملك عليهم بمساندة الإنجليز لهم، ولكن السند الإنجليزى خليق بألا يعطى لمن فقد قوته الذاتية، والحليف فى السياسة حليف بقوته، حليف بالقوة لا بالهوى. لذلك لم يبلغ حكم الأحرار عاما ونصف العام.

اعتمد المراغى على قوة الأحرار المضعوفة فيما شرع فيه من إصلاح الأزهر. وفى أغسطس شكلت لجنة برئاسته لبحث الإصلاح، فانتهت من مهمتها فى الشهر الثانى بتقرير جد مبتكر. يتضمن تقرير المراغى الإشارة إلى استكانة العلماء فى القرون الأخيرة إلى الراحة والتقليد وعكوفهم على كتب لا يوجد فيها روح العلم، وأنهم ابتعدوا عن الناس فجهلوا الحياة وجهلهم الناس وجهلوا طرق التفكير والبحث الحديثة وما جد فى الحياة من علوم ومذاهب وآراء. وذكر أنه صار من المحتم لحماية الدين نفسه لا الأزهر وحده اتخاذ خطوات جريئة للإصلاح، فيدرس القرآن والحديث دراسة جديدة وتهذب العقائد والعبادات مما ابتدع فيها، ويدرس الفقه بغير تعصب لمذهب ما وبفتح باب الاجتهاد فيه، ويدرس علم الأديان المقارن وتاريخ الأديان ومذاهبها مع إدخال العلوم الحديثة وطرق التأليف والتربية الحديثة.
أما من حيث البناء التنظيمى للأزهر، فقد بنى على أساس خضوع الأزهر لإشراف الوزارة الذى تم فى عام ١٩٢٧. وإنه ما دام ذلك كذلك، وما دام يشرع الآن فى الإصلاح الشامل، فلا وجه لبقاء الحصار المضروب عليه وتضييق المنافذ بوجود المدارس الموازية. وقسم الأزهر قسمين: أحدهما عام يتبع فى التدريس الأسلوب القديم لا يخدم إلا أغراض التفقه والتعلم لمن يريد، بغير تأهيل لتولى الوظائف. والقسم الآخر نظامى ذو مستويات ودرجات وامتحانات يخرج من تسند إليهم الدولة الأعمال، وقد رتب على غرار المدارس الحديثة من مراحل التعليم الابتدائى والثانوى والعالى، ويتفرع فى المرحلة العالية إلى ثلاث كليات لأصول الدين، واللغة العربية، والشريعة الإسلامية. ورئى أن يستغنى بهذه الكليات عن مدرستى دار العلوم والقضاء الشرعى[٩٠].

استقبل تقرير المراغى من أنصار الإصلاح بحماسة شديدة، وعم التفاؤل بأن دعوة محمد عبده قد وضعت فى التنفيذ. كما استقبل من المحافظين بالأزهر بالفتور والنقد، ولكن الشيخ كان من العزم بحيث لم يأبه للنقد المحافظ، وقد أقرت الوزارة اقتراحاته جميعها وساندتها وأوصت بوضع القانون الذى يحققها[٩١]. وسارع المراغى فى التنفيذ قبل أن يصدر القانون، فألغى مدرسة القضاء الشرعى إلغاء فعليا، واستولى على مكانها ومكتبتها ووزع طلبتها. وأراد أن يلغى دار العلوم بالطريقة ذاتها، فحالت وزارة المعارف دون تنفيذ إرادته حتى تثبت صلاحية خريجى الأزهر لتدريس اللغة. وأجرى بعض الإصلاحات الجزئية كإلغاء نظام الجراية (توزيع الخبز على طلبة الأزهر ومشايخه) مستبدلا به بدلا نقديا[٩٢].

على أن وزارة الأحرار ما لبث أن انكشف ضعفها الكامن، وأحاطت بها الأزمات السياسية، وانعكس ذلك تلكؤا واضحًا فى إصدار قانون المراغى. ومرت الشهور دون أن ينظره مجلس الوزراء برغم تأييده السابق لما اشتمل عليه القانون من مبادئ. وكان من المقدر أن الملك لن يوافق على نظام ينبنى على أساس ابتعاد الأزهر عن التبعية له، ولم تكن الوزارة من القوة بحيث تفرض عليه ذلك. فكان الإبطاء من جانبها بمثابة إرجاء لأزمة لابد ستثور من جراء هذا المشروع. ثم أذن حكم الأحرار بالانتهاء فى خريف عام ١٩٢٩. وكان العام الدراسى الذى رتبه المراغى طبقًا لأوضاع القانون الجديد كان على الأبواب، فألح المراغى على الوزارة أن تسرع بنظر مشروعه وتسرع فى إصداره من قبل سقوطها وقبل بدء العام الدراسى، فاجتمعت الوزارة يومين متتاليين أجازت بعدهما المشروع ورفعته إلى الملك ثم قدمت استقالتها فى ٢ من أكتوبر.

وصل مشروع الأزهر إلى الملك فى خير الأوقات المناسبة لرفضه والتخلص من المراغى نفسه. فالوزارة شبه مستقيلة، والوزارة المرتقبة وزارة انتقالية ستأتى محصورة الهدف فى إجراء الانتخابات، فليس من صلاحياتها السياسية أن تثير أزمة مع الملك حول الأزهر. والوفديون يتركز اهتمامهم فى حشد قوتهم للانتخابات المقبلة. وكان موقفهم من مشروع المراغى منذ إعداده بالغ الحذر. وكانوا لا يطمئنون إلى تنظيم الأزهر فى غيبة البرلمان بما تعده وزارة تخاصم الحركة الديمقراطية وتستند فيما تستند إليه إلى الملك[٩٣]. فلم يكن الوفديون ليساندوا

مشروع المراغى فى هذا الوقت. لذلك ما أن وصل المشروع إلى السراى حتى طلب توفيق نسيم رئيس ديوان الملك الشيخ المراغى وأبلغه رفض الملك للقانون ما لم تعد تبعية الأزهر إليه ويعدل المبدأ الذى قرر فى عام ١٩٢٧. ووجد المراغى أنه بالخيار بين ورطة عدم صدور القانون بعد أن نفذه فعلا، وبين ورطة العدول عن أهم مبادئه، فقدم استقالته إلى رئيس الوزراء قبيل سقوط وزارته، وألح عليه حتى قبلت. وعين الشيخ الظواهرى خلفا له فى ١٠ من أكتوبر عام ١٩٢٩(٩٤).

الأزهر يرتد للملك (الظواهرى):

إذا كانت مشيخة المراغى فى عام ١٩٢٨ تمثل حكم الأحرار الدستوريين (برغم أنها بدأت فى آخر حكم الائتلاف)، فإن مشيخة الظواهرى تمثل حكم إسماعيل صدقى فى عام ١٩٣٠ (برغم أنها بدأت قبله بشهور). وكلتا المشيختين بدأت مع وضع سياسى معين وانتهت بانتهائه، وكلتاهما كانت عنصراً فى الموقف السياسى عند بدايتها وعند نهايتها. والحاصل أن الوزارة الانتقالية التى رأسها عدلى يكن قد أجرت الانتخابات، فعادت وزارة الوفد فى يناير عام ١٩٣٠. وما لبثت أن أقيلت وتولى إسماعيل صدقى الوزارة، فألغى دستور عام ١٩٢٣ ووضع دستور عام ١٩٣٠ الذى دعم سلطة الملك، ومارس إجراءات القمع والبطش ضد مقاومة الوفد وجميع تيارات الحركة الديمقراطية، وائتلف الأحرار مع الوفديين ثانية فى مقاومة حكم صدقى. ودام هذا النظام حتى أواخر عام ١٩٣٤، ورأس الوزارة جل هذه المدة صدقى ثم عبد الفتاح يحيى فى السنة الأخيرة.

تم تعيين الظواهرى طبقًا لنظام عام ١٩٢٧ الذى يشرك الوزارة مع الملك فى الاختيار. ولكن الوزارة لم تمارس سلطتها فى الاختيار إنما رشحت للملك من رغب هو فيه أصلا، إذ استدعى عدلى يكن الظواهرى وأبلغه أن «جلالة الملك اختاركم لمشيخة الأزهر لما فيكم من ثقة، وأنا أنضم لجلالته أيضًا فى هذه الثقة»(٩٥). وإن مطالعة كتاب «السياسة والأزهر» يظهر مقدار ما كان عليه الشيخ من ولاء لمبدإ تبعية الأزهر لحاكم مصر الفرد، خديويا كان أو سلطانا أو ملكا، ويظهر مقدار ما كان لديه من استعداد للتعاون مع الحاكم وكسب رضائه منذ بداية

حياته العملية أيام الخديو عباس ثم السلطان حسين ثم فؤاد. وقد سبقت الإشارة إلى بعض شواهد من هذا الأمر. ويظهر الكتاب كيف صعد الشيخ سريعًا يدعمه الخديو ثم السلطان ثم الملك حتى عين شيخًا للمعهد الأحمدى بطنطا. ثم نقل شيخا لمعهد أسيوط لما غضب عليه فؤاد لوشاية ادعى بها الشيخ حسين والى أن للظواهرى علاقة بالخديو المخلوع عباس الطامع فى العودة إلى عرش مصر. ثم استرد الظواهرى باقتداره الفائق ثقة الملك وانجلت عنه الغمة، فتأكد موضوع استشارة فؤاد «فى شتى الشئون من دينية ودنيوية»[٩٦].

ويصرح الظواهرى بأنه كان معلوما «علاقتى بالسراى وبالتقارير التى أرفعها إليها..»[٩٧]. وكان ينتهز كل فرصة لإظهار ولائه للملك بإقامة الحفلات وإلقاء الخطب فى المناسبات الملكية كأعياد الميلاد والشفاء من المرض ونحوها[٩٨]. ويبدو أن طموح الشيخ كان مشهورا معروفا! حدث فى أثناء مظاهرات عام ١٩٢٤ أن أبرق طلبة معهد أسيوط للصحف: «نرجو أن يوفق مولانا الأحمدى إلى أن ينقل من معهد أسيوط إلى وظيفة سامية على غير حساب الأبرياء من أفاضل العلماء المعروفين بمواقفهم فى الحركة الوطنية»[٩٩].

وكان الظواهرى من الداعين لمؤتمر الخلافة الإسلامية، وقد نيط به تشكيل لجان الخلافة فى الصعيد بتوجيه من الملك وحسن نشأت. وفى انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٢٦ التى خاضها ائتلاف الوفد والأحرار ضد الملك، أذاع الظواهرى «نداء إلى الناخبين حضهم فيه على أن يختاروا لمجلس النواب من لهم حمية فى الذود عن حياض الدين..»، مما كان يرمى لترجيح انتخاب أنصار الملك، ومما أثار الهجوم عليه بحسبانه إقحاما للدين فى شئون السياسة وتعديا على حرية الفكر التى كفلها الدستور[١٠٠]. وتكرر هذا الموقف منه بعد توليه مشيخة الأزهر، عندما ثار الشعب على صدقى لإلغائه دستور عام ١٩٢٣، فطلب صدقى وتوفيق نسيم، طلبا إلى الظواهرى أن يصدر الأزهر بيانا يدعو للهدوء، فصدر البيان فى أغسطس عام ١٩٣٠ يساند حكومة على شعب تسيل دماؤه فى الشوارع، ويحض على طاعة أولى الأمر، «وأن العبث بالنظام العام والتحريض على القطيعة والتدمير وإحداث الفتنة والشغب من أكبر الجرائم.. إن من فضل الله علينا أن كان صاحب الأمر فينا هو حضرة صاحب الجلالة مليكنا المعظم فؤاد الأول حفظه الله وأيده بروح من

عنده. وإننا لنفخر به مليكا جليلا. . فحق على الأمة أن تتفانى فى الإخلاص لجلالته. . »[١٠١]. ودافع الشيخ عن هذا الموقف بأنه ما كان يستطيع أن يرفض طلبا لرئيس الوزراء ورئيس الديوان الملكى، وأن الدعوة للسكينة «من طبيعة أعمال شيخ الإسلام الإرشادية».

آلت للملك الوزارة على عهد صدقى، وآلت إليه مشيخة الأزهر قبلها. وفصل دستور عام ١٩٣٠ على قد الملك. فكان من الطبيعى أن يتضمن هذا الدستور ما يثبت سلطته المنفردة على الأزهر ويسد السبيل أمام أى محاولة لانتزاعها منه على نحو ما حدث فى عام ١٩٢٧. لذلك نصت المادة ١٤٢ من دستور صدقى على أن: «يباشر الملك سلطته فيما يختص بالمعاهد الدينية وبالأوقاف التى تديرها وزارة الأوقاف، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها فى البلاد طبقًا للقانون، وإذا لم توضع أحكام تشريعية فطبقًا للعادات المعمول بها الآن. على أن يكون تعيين شيخ الجامع الأزهر وغيره من الرؤساء الدينيين مسلمين وغير مسلمين منوطا بالملك وحده». ثم جاء دور الظواهرى فألغى قانون عام ١٩٢٧ معيداً للملك تبعية الأزهر، وجعل حق تعيين شيخ الجامع ووكيله وشيوخ المذاهب والمعاهد ووكلائها والوظائف الكبيرة كلها بأمر من الملك وحده. بعد هذا التعديل لم يعد ثمة ما يخشى من مشروع المراغى، فتبناه الظواهرى من حيث تقسيم مستويات التعليم وإنشاء الكليات الثلاث وإلغاء مدرسة القضاء الشرعى وتجهيزية دار العلوم. أما دار العلوم ذاتها، فقد ظلت باقية بسبب معارضة وزارة المعارف لإلغائها. وصدر كل ذلك بقانون فى ١٥ من نوفمبر عام ١٩٣٠. ثم وضع نظام جديد للتخصص فى الشريعة واللغة والوعظ فى ١٩ من مايو عام ١٩٣٣[١٠٢]. وقصر التعيين على خريجى الأزهر فى وظائف القضاء الشرعى والموظفين به، كما قصر عليهم مهنتا المحاماة الشرعية والمأذونين.

فكان مجمل ما صنع الظواهرى أن أخذ بالهيكل الخارجى لإصلاح نظام التعليم الأزهرى، مع تعديله من حيث السلطة بإعادة تبعيته للملك، ومن حيث المضمون بحصر الدراسة فى المذاهب السنية الأربعة والاكتفاء بتهذيب بعض الكتب وطرق التدريس دون إشاعة التجديد الفكرى فى المناهج والعلوم، فقصر الاطلاع على ما يؤهل الطلبة للوظائف دون ما ينمى ملكة الاجتهاد لديهم فى البحث. وحاول

الظواهرى بهذا أن يرضى الملك، وأن يرضى المحافظين بالأزهر، وأن يرضى الطلبة بإلغاء بعض المدارس الموازية. وأجهضت حركة الإصلاح بحركة صورية قصد بها جذب رجال الأزهر بالرزق دون الفكر.

وإذا كان الظواهرى قد عرف فى شبابه المبكر بأنه من مؤيدى الإصلاح بسبب الكتاب الذى نشره فى عام ١٩٠٤، داعيا فيه إلى تعديل نظم التعليم بالأزهر (العلم والعلماء ونظام التعليم). وبرغم أنه تفادى ضجة المحافظين التى أثيرت حوله وقتها بإزجاء المديح للخديوى عباس المناوئ للإصلاح ولمحمد عبده، فقد ظلت تلامس الشيخ سمعة أنه من رجال الإصلاح، يزكى ذلك منهجه الرشيد فى الشرح والتدريس. ولكنه عندما تولى المشيخة كانت دعوة الإصلاح قد صارت فضفاضة بحيث تتسع للكثير من التفسيرات المتباينة ووجهات النظر المتعارضة، وبحيث لم يعد حتما على من يدعو للإصلاح أن ينفذ بالضبط ما يدعو إليه. وكان أول ما صرح به الظواهرى بعد توليه المشيخة أن الطفرة غير مستحبة(١٠٣).

والحاصل أن عظم السخط على الشيخ الظواهرى من رجال الحركة الديمقراطية، ولم يكن ذلك فى الأساس بسبب محافظته الفكرية. إنما كان السبب الأساسى هو ارتباطه الوثيق بالملك وحكومة صدقى، فى ظرف سياسى عنفت فيه هجمة قوى الاستبداد على الجماهير، واستلبت بعض المكاسب الديمقراطية التى حققتها ثورة عام ١٩١٩ ومورست فيه أساليب القمع والبطش. والأزهريون قسم شائع بين فئات الشعب يضنيهم ما يضنيه، وتيارات الحركة الوطنية الديمقراطية تمتد بين صفوفهم. لذلك اضطر الشيخ انحيازا منه للموقف السياسى للملك أن يستخدم أساليب السلطة فى قمع الأزهريين الذين يناصرون الحركة الديمقراطية ويقاومون استعمال النفوذ الاستبدادى للملك ولصدقى.

ومن جهة أخرى، عانت مصر فى تلك الفترة من أعباء الأزمة المالية العالمية المعروفة، وحدت هذه الأزمة من قدرة الشيخ والحكومة على التوسعة على خريجى الأزهر فى مجالات التوظف ورفع المرتبات، فووجه الأزهريون بنقص فى وظائف المعاهد وضن من الحكومة فى توظيفهم وتقدير شهاداتهم. «ولم يكن عنده (الظواهرى) من قوة النفوذ فى الوزارة ما يحملها على إنصاف أهل الأزهر»(١٠٤).

وإذا كانت دعوة الإصلاح قد صرفت عن معنى النهضة والتجديد إلى معنى فرص العمل والرزق فقط، فقد عجزت الحكومة وعجز الظواهرى عن إجابة مطالب الأزهريين وعاملهم بقسوة شديدة «أسخطتهم عليه وصرفت عنه من كان يحسن الظن به. . »(١٠٥). فكان مما صنع أن فصل من الأزهر ٧٢ من شيوخه وعلمائه، كان بعضهم كما يذكر الظواهرى نفسه «مشتغلا بالسياسة وحرصوا على الاشتغال بها بالرغم من تكرر نصيحتى لهم بالابتعاد عنها. . وكان بعض هؤلاء تلامذتى الخصوصيين، وكان يعز على جدا فصلهم لولا إصرارهم هذا مع تكرار مطالبة الحكومة بفصلهم. . وكان منهم الشيخ إبراهيم اللقانى الذى ينشط فى مقاومة الحكومة فطلب صدقى فصله(١٠٦). وكان من بينهم علماء لم يكن فصلهم إلا بسبب غضب هذه الوزارة عليهم(١٠٧). ومنهم الشيخ عبد الجليل عيسى والشيخ شلتوت والشيخ محمد عبد اللطيف دراز والشيخ على سرور الزنكلونى(١٠٨).

لذلك ما أن بدا فى الأفق السياسى قرب انتهاء النظام القائم فى أواخر وزارة عبدالفتاح يحيى، حتى انفجر ما يسمى بثورة الأزهر على الظواهرى. ففى ٥ من نوفمبر عام ١٩٣٤ قدم عبد الفتاح يحيى استقالته وعين توفيق نسيم رئيسًا للوزارة فى ١٤ من نوفمبر. وبدأت المطالبة تشتد بعودة دستور سنة ١٩٢٣ وإجراء انتخابات جديدة وفقًا لأحكامه، وبدأ الأمل يتزايد فى تحقيق هذا المطلب. وبدأت الأقلام تتجه إلى الأزهر تطالب بأن يكون إلغاء دستور سنة ١٩٣٠ مما يعيد إلى الوزارة البرلمانية سلطتها على الأزهر، ومما يلغى تبعية الأزهر للملك، وبدأ كثيرون يحملون نظام صدقى مسئولية ما فى الأزهر من سخط واضطراب(١٠٩).

وفى ٨ من نوفمبر قرر قسم من طلبة الأزهر الإضراب عشرة أيام. وبدأت هذه الحركة فى قسم التخصص بالقضاء الشرعى احتجاجًا على أن إدارة الأزهر لم تصرف مكافآتهم المالية أسوة بزملائهم من طلبة النظام القديم. ثم انضم للإضراب طلبة التخصص فى كليتى أصول الدين والشريعة ثم كلية اللغة العربية. ثم تضامن معهم طلبة السنتين الثالثة والرابعة فى الكليات، ثم عم الإضراب الكليات كلها وأقسام التخصص بها، ثم انضم إليهم طلبة المعاهد بالقاهرة والإسكندرية وطنطا والزقازيق وأسيوط، ثم القسم العام من الأزهر. وظهرت مطالب جديدة تتعلق برفع مرتبات بعض الفئات. ويصعب الاقتناع بأن مطلبا محدودًا كهذا لعدد محدود

من الطلبة هم قسم التخصص بإحدى الكليات، يثير حركة من الإضراب تتسع موجاتها وتتصاعد حتى تشمل الأزهر والمعاهد الدينية فى مصر بأسرها. يصعب الاقتناع بذلك إلا فى إطار ملاحظة رصيد السخط والغضب المخزون من سنين لدى الأزهريين.

وقد واجهت المشيخة حركة الإضراب فى بدايتها بفصل بعض الطلاب فصلا مؤقتًا، فتصاعدت الحركة وانضاف إلى مطالبهم مطلب عودة المفصولين. وبدأت حركة الإضراب مستغلة تلك الحادثة المحدودة ولكن تفجرها طاقة الغضب المخزون، وبعد أن بدأت عقدت الاجتماعات لبلورة المطالب الأساسية، وظهرت الدوافع الحقيقية للإضراب عندما أصدر الطلبة بيانًا قرروا فيه استمرار الإضراب حتى يعزل الشيخ الظواهرى ويعين بدله الشيخ المراغى ويعود العلماء المفصولون، مع بعض المطالب الاقتصادية كرفع المرتبات ومنح المكافآت لطلاب التخصص الجدد وإجازة الامتحانات للدور الثانى فى مادة الرسوب وحدها. ثم ألفوا مظاهرة سار فيها نحو أربعة آلاف طالب إلى رئيس الوزارة الجديد يهتفون له، ويهتفون بسقوط شيخ الأزهر وبحياة المراغى. ثم اتجهوا إلى مبنى إدارة الأزهر واقتحموا مكتب الظواهرى فى غيبته لاعنين طالبين إقالته وكسروا الأثاث بالهراوات، ثم قدم العلماء عريضة للملك ضد شيخهم طالبين استقالته. واطردت المظاهرات والاجتماعات ومقابلة المسئولين وكتابة العرائض ونشر البيانات. وما كاد رئيس الوزارة يترك جامع عمرو بن العاص بعد صلاة الجمعة اليتيمة فى ٥ من يناير عام ١٩٣٥ حتى أحاط به الأزهريون هاتفين بسقوط الظواهرى قارئين الفاتحة «لإنقاذ الإسلام منه».

أصر الملك على بقاء الظواهرى شيخًا للأزهر، وأدركت وزارة نسيم ـ وكان الوفد يناصرها لتعمل على إعادة دستور سنة ١٩٢٣ ـ أن إصرار الملك يستهدف إبقاء الشيخ كما يستهدف استفزاز الأزهريين ودفعهم لمزيد من الاضطراب إحرجًا للوزارة وتوريطًا لها: إما فى ضرب حركة الأزهر فتعزل عن أقسام من الرأى العام، وإما السكوت على الإضطرابات فيسهل اتهامها بالعجز عن حماية الأمن العام. لذلك نصحت الوزارة الطلبة بالهدوء والعدول عن الإضراب، وأصدرت مشيخة الأزهر بيانًا بعودة الدراسة فى ١٢ من يناير. فاستجاب الطلبة لرغبة الوزراء معلنين

فى الوقت نفسه عدم اعترافهم بالمشيخة. وفى ١٠ من يناير دعا اتحاد الجامعة الأزهرية إلى مؤتمر عام أصدر بيانًا يتضمن: «لقد حاول الشيخ الظواهرى بكل ما يملك استفزاز شعور الأزهريين ليقفهم من الحكومة العاملة على إنصافهم موقف الثائر المتمرد، ومن الأمة الحريصة عليهم موقف الخصم الألد.. ولكن الشباب الأزهرى قرروا استئناف الدراسة نزولا على رغبة الحكومة مع شكرها وتأييدها، ولكنهم حددوا لاستئنافها يوم ١٥ من يناير بدلا من ١٢ من يناير الذى حددته إدارة الأزهر «إيذانا بأننا لا نعترف بوجودها فلا نحترم قراراتها». ونفذت العودة للدراسة فى اليوم الذى حددوه، ولكن الدراسة لم تنتظم تمامًا، ثم عاد الإضراب من جديد فى ٢٤ من يناير وتركز مطلبهم فى إخراج الشيخ، حتى ذهب وفد من الشيوخ إلى السراى يقدمون عريضة ذكروا فيها «اضطراب نظام الرياسة فى الأزهر.. هذا الموقف الذى لجأ إليه شيخ الأزهر الحالى بإهماله وسوء إدارته منذ ما تولى منصب المشيخة.. ليس له مخرج إلا إقالة شيخ الأزهر الحالى من منصبه..».

اضطر الظواهرى إلى التراجع قليلا، فأوعز بانعقاد المجلس الأعلى للأزهر بغير رياسته فى ٩ من فبراير، حيث تقرر إعادة بعض من العلماء المفصولين، كان منهم الشيوخ دراز وشلتوت والزنكلونى، كما قرر رفع بعض المرتبات مع تعديل نظام امتحان الدور الثانى للطلبة. ولكن اتحاد الطلبة رد على ذلك بتقرير الاستمرار فى الإضراب حتى يستقيل الشيخ. فلما لم يجد هذا التراجع من الظواهرى، عاد للتشدد وجمع المجلس الأعلى برياسته فى ١٨ من فبراير ليهاجم مدبرى الفتن، وليقرر فصل كل من له يد فى الإضراب من الطلبة أو العلماء، وفصل نهائيًا عددًا من زعماء حركة الطلاب منهم الشيخ أحمد حسن الباقورى والشيخ محمد المدنى، ونقل عددًا كبيرًا من العلماء مثل الشيخ محيى الدين عبد الحميد، والشيخ عبداللطيف السبكى، وقرر أن كل من لا يعود إلى الدراسة فى ٢٣ من فبراير يُعَد مفصولا. ولكن الشدة لم تجد كما لم يجد اللين من قبل، إذ رد الطلبة على الشيخ معلنين «ولاءهم» للملك وثقتهم بالوزارة «وتهنئة العلماء المفصولين والمنقولين والطلبة المفصولين..». واستمرت الاضطرابات حتى اضطرت الحكومة إلى القبض على رئيس اتحاد الطلبة وهو يحاول منعهم من دخول الأزهر. ثم اقتحمت الشرطة حرم الأزهر لتفريق من فيه من المضربين فى ٢٤ من فبراير وحطمت أبواب

الجامع مما أثار سخطًا عظيمًا. ثم جرى اعتقال الطلبة وتفتيش مساكنهم وإحالتهم إلى المحاكم حيث قضى على كثيرين بالحبس شهراً مع وقف التنفيذ(١١٠).

كان الوفد ضد الظواهرى لانحيازه للملك ولنظام صدقى، وقد طالبه الوفديون بالاستقالة بعد بداية الاضطرابات الأخيرة إنقاذًا لسمعة الجامع العتيق وحفظًا لكرامة المشيخة ألا تمتهن(١١١). ويذكر الظواهرى أن الاستاذ محمود سليمان غنام الوفدى كان يجتمع بزعماء طلبة القسم العالى فى منزل أحدهم لصياغة المنشورات التى توزع، وأنه كان يعدهم بعودة المفصولين منهم عندما يتولى الوفد الوزارة(١١٢). وكانت حركة الأزهر تؤيد وزارة نسيم التى تتمتع بثقة الوفد وقتها. وقد هدأت حركة الطلبة لما رأى الوفد أن الموقف السياسى يوجب ذلك تأمينًا لوزارة نسيم، فنصح النحاس وفد اتحاد الطلبة الذى ذهب إليه فى بيت الأمة، نصحه بإنهاء الإضراب مساعدة للحكومة حتى «يقطعوا الطريق على من يدعى أنهم مثيرو الفتن..»(١١٣). فانعقد مؤتمر عام فى ١٨ من مارس (بدلا من ٢٣ من مارس الذى حددته إدارة الأزهر)، مع التزام الصمت خمس دقائق أسفًا على انتهاك الشرطة حرمة الأزهر وشكروا الأحزاب والهيئات على تأييدهم. وكان الأحرار الدستوريون ضد الظواهرى عند خصامهم لحكومة صدقى. وكان إبراهيم الهلباوى فى مقدمة المرافعين عن الطلبة الذين قدموا للمحاكمة، وهو من زعماء الأحرار ومن أعلام المحاماة. وكان مطلب إرجاع المراغى مما يسعد له الأحرار كثيراً. أما فى داخل الأزهر فقد وقف ضد الظواهرى أنصار الإصلاح الذين لم يجدوا فى سياسته ما يحقق أهدافهم، كما وقف ضده المحافظون وطلاب الإصلاح الوظيفى الذين افتقدوا فى الشيخ ما عرف فى المراغى من قوة النفوذ فى الحكومة. ووقف ضده من طوائف الأزهريين من يعملون لمصلحة بعض المرشحين للمشيخة(١١٤).

وفى هذه الظروف أيضًا، كان الموقف الدولى ينذر بتصاعد بين إيطاليا الفاشية وبريطانيا، وخشى الإنجليز على استقرار نفوذهم فى مصر من الوجود الإيطالى المتاخم فى ليبيا، وخشوا على الحكم المصرى من علاقات فؤاد الوثيقة بالإيطاليين بحكم تربيته فى ايطاليا وتوظيفه الإيطاليين فى قصره، فكان لابد من حصار الملك. وكان هذا من الأسباب التى ساعدت على انتهاء حكم صدقى. ومن وسائل حصار

نفوذ الملك فضلا عن تغيير المناخ السياسى العام، من وسائل ذلك إبعاد الملك عن الأزهر. ووقتها ظهر أن مرض الملك بالقلب يهدد حياته ونشاطه، واستغل الإنجليز ذلك فى محاولة إقامة مجلس للوصاية عليه يشكل من الأمير محمد على ورئيس الوزراء وشيخ الأزهر. ونقل نسيم هذا الاقتراح إلى الظواهرى فرفضه ولاء منه للملك. وأظهر الظواهرى بذلك وقوفه بجوار الملك. ويبدو أن لم يكن الإنجليز يرون أصلح من المراغى للمشيخة بسبب علاقته بالأحرار. وقيل إن عودة المراغى للأزهر كانت أحد مطالب الإنجليز من الملك فى أواخر عام ١٩٣٤ عندما طلبوا منه أيضًا إسقاط وزارة عبد الفتاح يحيى وإبعاد زكى الإبراشى عن السراى (وكان ذا نفوذ بعيد المدى وقتها)(١١٥).

وبهذا تكون كل القوى تألبت على الشيخ وتكاثرت عليه، ولم يعد أحد يظاهره إلا الملك وحيداً، وبقى الشيخ محافظًا على ولائه للملك فى وحدته، وطاوع الملك فى البقاء فى المشيخة فى وقت صارت فيه المشيخة بالنسبة له محنة وعناء وعذابًا، واحتمل الشيخ وصبر حتى لم يعد أمام الملك مندوحة من قبول استقالته فى ٢٧ من إبريل، وعاد المراغى شيخًا للأزهر للمرة الثانية، فأعاد على الفور المفصولين والمنقولين وغير ذلك من الإجراءات الجزئية(١١٦).

مشيخة المراغى الثانية:

تهرأ مطلب الإصلاح، من كل ما عانى من جذب ودفع، ومن كل ما شد إليه من التفسيرات المتباينة، ومن التقرير ثم العدول، ومن المراوغات والدعوة بغير تنفيذ. وليس يعنى ذلك أن الإصلاح صد عن الأزهر تمامًا، إنما يعنى أن الإصلاح بوصفه دعوة تشكل نسقًا فكريًا متجانسًا وتتشكل فى تيار بشرى واضح المعالم يكافح من أجل تحقيقها، لم يعد الإصلاح دعوة بهذا الشكل. إنما شاع فى الثريات وترك لتلقائيات الحياة الاجتماعية أن ترسبه ذرة ذرة، بحكم من المناخ العام المتطور ومن التأثيرات المتبادلة، وانعكاسات الفكر وأنماط الحياة والسلوك. وقد عاد المراغى بعد أن فقد الكثير من القدرة على الإصلاح ومن الرغبة فيه. لم يصبح الشيخ محافظًا، فقد بقى محتفظًا بروح العصرية والجدة فى التفكير، ولكنه فقد الإحساس بأن

«الإصلاح» رسالة تدفع إلى البذل أو تسترخص من أجلها التضحية أو تستصغر المشاق. والحق أنه فى منتصف الثلاثينيات بدأت آثار من الوهن تدب فيما كان فى العشرينيات حيا نابضًا من القيم والمبادئ والمثل. لقد بقيت قيما ومبادئ ومثلا، ولكن ازور عنها الضوء وفقدت كثيرًا من وميض شعاعها، وأحاطها وجدان عام من عدم التأكد وضعف اليقين. فلم يكن الشيخ منفردًا فى ركود الحيوية، إنما كان جزءًا من ظاهرة أشمل نضحت بالسأم واللهاث. وظهرت قوى جديدة تتسم بالتمرد وعدم تحدد الأهداف السياسية ولكن فى حيوية بالغة، تمثلت فى الحياة السياسية فى حركتى مصر الفتاة والأخوان المسلمين.

عندما عاد المراغى، كانت مصر على مشارف إبرام معاهدة عام ١٩٣٦، التى استقبلت بها مصر مرحلة سياسية جديدة تختلف فى تركيبها وتوازناتها عن المرحلة السابقة التى بدأت فى عام ١٩١٩. وقد توفى الملك فؤاد وورثه فاروق، وحاولت السراى أن تجدد شبابها بمظهر الملك الجديد، وارتبط الأحرار بالملك فلم يعد ثمة مجال للائتلاف مع الوفد، وانشق عن الوفد «السعديون» بحزب تحالف مع الملك والأحرار. وهجم الكل على الوفد هجوم الضوارى وحاربوه بكل سلاح حتى سلاح الدين، وفى الوقت ذاته، هدأت شدة الوفد وخطا إلى الاعتدال، وظهرت تيارات سياسية جديدة. هنا وجد الشيخ المراغى نفسه فى صف الملك والأحرار. وعظمت علاقته وثوقًا بالملك الشاب، وصعد نجمه فى أفق السياسة والدين حتى أثير التفكير فى إنشاء منصب يعلو مشيخة الأزهر (شيخ الإسلام) يتولاه المراغى وتتبعه جامعة الأزهر(١١٧).

كان أول ما قال المراغى بعد عودته أن انتقد الفتنة واللجوء إلى العنف، ونصح زائريه من العلماء والطلبة بأن يبتعدوا عن الدنيا ويعكفوا على طلب العلم. يذكر عبد المتعال الصعيدى أن الشيخ هذه المرة نسى شخص المراغى الثائر على الأزهر القديم، وصار ينتصر لما يثور عليه فى المرة الأولى، ودارى أهل الجمود «وقصر استعماله لقوة نفوذه على إرضاء مطامعهم فى الوظائف وما إليه..»(١١٨). وفى ٢٦ من مارس عام ١٩٣٦ أصدر القانون السابق الذى ترك المشيخة بمناسبة رفض الملك له (القانون ٢٦ لسنة ١٩٣٦). على أنه عدل فيه مما ينقص من برامج العلوم الحديثة، وأضاف إلى ذلك بعد خمس سنين أن استصدر قانونا هدم به القسم

العام بالأزهر، وهو الأثر الباقى للنظام القديم بالأزهر، إذ منع المنتسبين لهذا القسم من أداء الامتحانات أو الحصول على الشهادات أو أى حق من حقوق الطلاب(١١٩).

أما من جهة تبعية الأزهر للملك، فقد قوى الرجاء بوعود المراغى أن يعود الإشراف على الأزهر لوزارة البرلمان، حسب المبدإ الذى تقرر فى عام ١٩٢٧ ثم ألغى فى عهد الظواهرى بدستور عام ١٩٣٠ وبنظام الأزهر الذى صدر فى ذات العام. وكان الرجوع إلى دستور عام ١٩٢٣ وإزماع المراغى إصدار قانون جديد للأزهر مناسبة صالحة لتغيير التبعية، وذلك فضلا عن المناخ السياسى العام المواتى. كتبت صحيفة الأهرام: «إن الرغبة متجهة إلى إعادة سلطة مجلس الوزراء على الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى، وتتطلب هذه المسألة تعديل قوانين الأزهر الحالية التى وضعها الشيخ الظواهرى..»(١٢٠). ولكن المراغى آثر ألا يقطع ما يريده موصولا بينه وبين الملك، فراوغ ولم يحسم، واكتفى بأن ألغى قانون الشيخ الظواهرى، (كل ما يخالف القانون الجديد من أحكام) (من المادة ١٣٨). واكتفى بأن يستفاد ضمنًا من هذا استرداد الوزارة لسلطتها فى الإشراف على طريقة إلغاء الإلغاء. بمعنى أنه ألغى القانون الذى كان ألغى المبدأ الذى تقرر فى عام ١٩٢٧ مما قد يفيد ضمنا العودة إلى هذا المبدإ. وقد ترتب على هذه الطريقة المراوغة كثير من الخلافات فى المستقبل، لا سيما أن النظام الذى وضعه المراغى تضمن صراحة أن يكون تعيين شيخ الأزهر وكبار رجال الجامع والمعاهد وفصلهم بأمر ملكى (المواد ٨، ١١، ١٧، ٩٤ من القانون). وترك المستقبل يحدد ما إذا كان الأمر الملكى ينفرد الملك به فى هذه الحالة، أم يستلزم الموافقة المسبقة للوزارة. وثار الخلاف حول هذه النقطة فى عام ١٩٤٢ عندما خاصمت وزارة الوفد المراغى لارتباطه بالملك، فتمسكت الوزارة بفكرة «إلغاء الإلغاء» تثبيتًا لتبعية الأزهر لها، وتمسكت السراى بالنقيض دفاعًا عن الشيخ المراغى.

وما لبث المراغى أن أوغل فى النشاط السياسى شبه السافر، وبخاصة منذ عام ١٩٣٨ مما جعله طرفًا من أطراف الخصومات السياسية الحزبية. ومارس هذا النشاط من موقف الانحياز للملك والاتصال الوثيق بالأحرار الدستوريين فى صراعهم المشترك ضد الوفد. وسيرد بعض التفصيل عن هذا الأمر فى فصل لاحق. وقيل إنه

كان يحرض طلبة الأزهر على الانتصار لمرشحي الأحرار الدستوريين فى انتخابات عام ١٩٣٨[١٢١] بعد إقالة الوفد. ثم حدث على عهده وعلى عهد وزارة الأحرار والسعديين فى نهاية عام ١٩٣٨ أن اضطراب الأزهر من جديد بسبب مطالب الأزهريين الاقتصادية، إذ كانت أزمة البطالة تأخذ بأعناق المتعلمين من خريجي الجامعة والمعاهد الفنية والدينية. وشاهد ديسمبر عام ١٩٣٨ إضراب طلبة كليتى الزراعة والتجارة ومدرسة الصيدلة واشتباكهم مع الشرطة لأنهم يطلبون ضمان توظيفهم فى أعمال معينة وعدم تعطلهم بعد التخرج[١٢٢]. كما شهد يناير التالى إضراب كلية الآداب ومدرسة الهندسة التطبيقية ومدرسة الفنون بالإسكندرية ومدرسة الزراعة بشبين الكوم لأسباب مماثلة[١٢٣].

هنا ثارت المنافسة التقليدية بين طلبة كلية اللغة العربية بالأزهر وبين كلية دار العلوم، فامتنع طلبة كلية اللغة عن الدراسة فى ٦ من ديسمبر وبدءوا يتصلون برجال الحكومة وبالشيخ ليكون لهم حق التعيين مدرسين للغة أسوة بخريجى دار العلوم. فلما وعدهم رئيس الوزراء محمد محمود بإجابة مطلبهم، ثارت دار العلوم، وهاج كبار رجال وزارة المعارف ضد رغبة رئيس الوزراء متنصرين لدار العلوم، وهدد وكيل الوزارة محمد حسن العشماوى ووكيلها المساعد محمود عوض إبراهيم بالاستقالة[١٢٤]. وهدأ الإضراب أيامًا ليعود من جديد فى ١٦ من ديسمبر، إذ أعلنت جميع كليات الأزهر ومعهد القاهرة الدينى الإضراب وشاركهم طلبة معاهد الأقاليم، وانضاف إلى مطلب كلية اللغة مطلب مساواة خريجى الأزهر من المذاهب الأربعة وجعل التعليم الدينى مادة أساسية فى المدارس، إفساحًا لمجال التوظف أمام خريجى كليتى الشريعة وأصول الدين. وواجه طلبة دار العلوم هذه الحركة بحركة مماثلة دفاعًا عما عَدُّوه حقًا لهم وحدهم فى وظائف التدريس، ذاكرين أنه برغم انفرادهم بهذه الأعمال فإن البطالة متفشية بينهم، ومنهم من لم يعين بمدارس الحكومة منذ عام ١٩٣١. وانضم إلى طلبة الدار خريجوها من المعلمين فى مدارس الحكومة والمدارس الحرة، وانضمت إليهم هيئة التدريس بالدار. وعرفت حوادث الاشتباك مع الشرطة، واقتحام الشرطة للجامع الأزهر[١٢٥]. مما ألجأ المراغى إلى التهديد بالاستقالة حماية لحرمة الجامع. ولكن العاصفة ما لبثت أن هدأت بوعود من الحكومة[١٢٦].

صارت صلة المراغى بالملك فاروق هى القطب الثابت فى نشاطه السياسى. وصار على مقربة دائمًا من رجال الحكم يستعينون به وبنفوذه الدينى دائمًا فى صراعهم ضد الوفد. ويذكر أبو الوفا المراغى أن هذه الفترة حتى وفاته فى عام ١٩٤٥ كانت «من أهم الفترات فى تاريخه السياسى»[١٢٧]. فلما تولى الوفد الوزارة فى ٤ من فبراير عام ١٩٤٢ بمساعدة الإنجليز وضد رغبة الملك، خاصم المراغى الوزارة مع كل أنصار الملك، وبادله الوفد خصومة بخصومة. وكان المراغى بأمر من الملك يلقى دروسًا فى التفسير فى الجوامع يملؤها بالهجوم المستتر الواضح على الوفد، ويختار من آيات القرآن الكريم مايتعلق بعدل الحكام أو ظلمهم، ويولد التفسير توليدًا يشير بالاتهام إلى حكومة الوفد.

وتجددت الإضرابات بالأزهر بإيعاز من الوفد فى يناير عام ١٩٤٣ ضد الشيخ المراغى[١٢٨]. ونجح الوفد فى استعراض قوته داخل الأزهر فى صفوف الطلبة والعلماء ضد المراغى. ونجح بهذا فى أن يزيل الأثر السياسى الذى ولدته حركة عام ١٩٣٥ عن تأييد الأزهريين للمراغى. وخاصم المراغى بالأزهر جملة من كبار رجال الجامع، يظهر أن كان منهم الشيخ عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية، والشيخ سليمان نوار شيخ معهد القاهرة والشيخ محمود شلتوت. وتقدم جميع العلماء بعريضة إلى الملك يطلبون فيها تعيين شيخ جديد للأزهر غير الشيخ المراغى[١٢٩]. وأحيط بالشيخ من داخل الأزهر بمعارضة الطلبة وكثير من العلماء له، ومن خارج الأزهر بمخاصمة الوفد حزبًا ووزارة له. فقدم استقالته إلى الملك، واعتكف وأثير الخلاف وقتها فى مدى تبعية الأزهر للوزارة أو للملك، وبقى الخلاف معلقًا وبقى الشيخ معتكفًا حتى أقيلت وزارة الوفد فى ٨ من أكتوبر عام ١٩٤٤، فعاد إلى عمله من جديد حتى كانت وفاته فى عام ١٩٤٥.

ويظهر من ذلك جميعه أنه وإن كان ظل للملك نوع سيطرة ووجه ارتباط مباشر بالأزهر، وإن كان استطاع أن يتشبث بهذه التبعية، فإن هذا الصراع المتطاول المدى قد خفف كثيرًا من شدة قبضته وأرخى بعضًا من أعصابها لا سيما بعد وفاة المراغى. ومنذ عام ١٩٤٥ حتى نهاية عام ١٩٤٩ لا يكاد يعرف صراع دار حول تبعية الأزهر للملك أو الوزارة. وكان سبب ذلك فى الأساس أن الملك ضمن فى هذه الفترة كلها

وزارة متحالفة معه تستمد سلطتها منه فى مواجهة المقاومة الشعبية ضده وضدها. ولم يكن لوزارة تعتمد على سلطة الملك وتستمد قوتها منه أن تتحدى نفوذه على الأزهر من حيث تعيين الشيوخ فيه. ولكن هذه الفترة عينها لم تعرف على مشيخة الأزهر رجالا أمثال الظواهرى أو المراغى من حيث إيغالهما فى النشاط السياسى لصالح الملك، إنما ارتد إليها هذا النمط من الشيوخ البعيدين عن العمل السياسى المباشر، المحدود اهتمامهم تقريبًا بشئون الجامع. وفى الفترة نفسها تصاعد نمو الحركة الديمقراطية والوطنية بين طلبة الأزهر. وعرفت مساهمات الأزهريين فى الحركات الشعبية والسياسية التى عجت بها البلاد فى هذه المرحلة. وعرفت مساهماتهم فى المظاهرات التى انتشرت بمصر وقتها تحقيقًا للأهداف الوطنية والديمقراطية المطروحة، وعرف الأزهر انعقاد المؤتمرات السياسية وبداية المسيرات والمظاهرات الهاتفة ضد وزارة الملك. ولما تولى الوفد الحكم فى عام ١٩٥٠ تولى مشيخة الأزهر الشيخ عبد المجيد سليم، وكانت مصر على مشارف ثورة شعبية، وأهاج الرجل ما يراه من إسراف وتهتك، فأطلق تصريحًا عُدَّ هجومًا مباشرًا على الملك وأقيل من المشيخة بسببه.

والخلاصة الأساسية لا تتعلق ببقاء سيطرة الملك على الأزهر من ناحية استمرار سلطته القانونية فى تعيين الشيوخ وعزلهم. فهذا بعض الموضوع لا كله. وهى عنصر مهم، ولكنها لا تشكل الموقف جميعه. لقد حرصت السراى على بقاء سلطتها على الأزهر لتستغل الأزهر فى أهدافها السياسية. وكان أهم هذه الأهداف استرداد سلطتها السياسية المباشرة على الدولة وهدم النظام النيابى البرلمانى، وإضفاء طابع الدين على سلطة الحاكم الفرد. وكانت النتيجة أن بقى للسراى كثير من سلطانها القانونى على الأزهر وشيوخه. ولكن يرد على ذلك تحفظان:

أولهما، أن هذا السلطان الذى كان ثابتًا قد صار مزعزعًا قلقًا من جراء كل هذا الصراع الذى أثير حوله.

وثانيهما، أن هذا السلطان لم تستطع السراى استعماله لتحقيق ما كانت تصبو إليه من نتائج سياسية، فلا استقرت لها سلطة سياسية فردية، ولا هدم النظام النيابى، ولا نجحت فى إضفاء طابع الدين على سلطتها على الدولة والحكم ولا

على الملك نفسه، ولا استطاعت أن تقوم بمحاولة جدية فى هذا الشأن إلا المحاولة التى قامت بها فى عام ١٩٣٨ مما ستفرد له دراسة خاصة.

إن الأسلوب السلمى المشروع فى الصراع، ليس فى مكنته القطع أو البتر أو محو الوجود لأحد الطرفين المتصارعين، ولكن كل ما يستطيعه هو أن يشل الفاعلية، وقد أمكن بصراع الملك حول سلطته على الأزهر لا إفناء هذه السلطة، ولكن تحويل الملك من ممارس لهذه السلطة لتحقيق أهدافه السياسية إلى مدافع عن مبدإ وجود هذه السلطة فى مواجهة التحدى الدائم لها، وإلى منشغل مستغرق بهذا الدفاع. فحوصرت فاعليته فى ممارستها، وأمكن شل الأثر السياسى الذى كانت السراى تقصده من هذه الممارسة. ومثل ذلك الصراع السياسى الذى يتخذ أسلوب المقاطعة الشاملة للسلطة، فهو لا ينفى السلطة ولا يطيح بها، ولكنه يستهدف شل فاعليتها وإفقادها القدرة على الممارسة. ومثل ذلك ما تؤديه حرب العصابات - برغم الاختلاف البعيد والواسع بين الأسلوبين - من تحويل جيش العدو من ممارس للعنف لدعم سلطته السياسية إلى مدافع عن الوجود، فتشل فاعليته فى تحقيق وظيفته السياسية الأصلية.

المراجــع

(١) دستور عام ١٩٢٣ صراع حول السلطة. طارق البشرى. مجلة الطليعة أغسطس عام ١٩٧١.
(٢) الدستور: تعليقات على مواده بالأعمال التحضيرية والمناقشات البرلمانية. ص ٣٤٠ إلخ.
(٣) السياسة والأزهر. من مذكرات الإمام الظواهرى. ص ٢٧، ٣٢.
(٤) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٧٨، ١٦٥.
(٥) An Introduction to the History of Education in Modern Egypt. by. J. Heworth - Dunne. P. 395... etc.
تاريخ التعليم فى مصر. عصر إسماعيل. د. أحمد عزت عبد الكريم. المجلد الثانى. ص ٧٧٩-٧٨٧.
(٦) Al Azhar, A Millennium of Muslim Learning. by Bayard Dodge. P. 115 - 116.
(٧) مضبطة مجلس النواب، جلسة ٢٨ من مارس عام ١٩٢٧ وبها المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون بتعديل نظام مدرسة القضاء الشرعى.
(٨) تاريخ الجامع الأزهر. محمد عبد الله عنان. الطبعة الثانية ص ٢٧٧-٢٧٩.
(٩) المرجع السابق.
(١٠) تاريخ الإصلاح فى الأزهر. عبد المتعال الصعيدى. الجزء الأول ص ٨٦، ١٠٠.
(١١) شخصيات إسلامية معاصرة. إبراهيم البعثى. الجزء الأول ص ٢٢.
(١٢) محمد عبد الله عنان. المرجع السابق ص ٢٣٦، ٢٣٧.
(١٣) مضبطة مجلس النواب. جلسة ٢ من إبريل عام ١٩٢٨. سؤال من النائب على أيوب إلى وزير الحقانية. واعترف الوزير بهذا الأمر.
(١٤) حوليات مصر السياسية. أحمد شفيق. الحولية الثالثة عام ١٩٢٦ ص ٦٤٦-٦٥٠.
(١٥) صحيفة السياسة ٤ من نوفمبر عام ١٩٢٤.
(١٦) عبد المتعال الصعيدى. المرجع السابق ص ١٠١، ١٠٢.
(١٧) الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر. د. محمد محمد حسين الجزء الثانى ص ٢٥٠، أحمد شفيق الحولية الأولى عام ١٩٢٤ ص ٣٠٢. صحيفة السياسة ٣ من فبراير عام ١٩٢٤.
(١٨) صحيفة الأخبار ٢٨ من أكتوبر عام ١٩٢٤ مقال لأحمد رشدى المكاوى. والأعداد من أول نوفمبر إلى ١٥ من نوفمبر عام ١٩٢٤.
(١٩) يظهر هذا الحذر فى صحيفة السياسة ٦ من نوفمبر عام ١٩٢٤.
(٢٠) عبد المتعال الصعيدى. المرجع السابق ص ١٠١.

(٢١) صحيفةالسياسة ٢٠ من نوفمبر عام ١٩٢٤ وقد نقلت من البلاغ . وقد أشارت إلى حسن نشأت دون أن تسميه .
(٢٢) صحيفة الأهرام ٥ من نوفمبر عام ١٩٢٤ .
(٢٣) صحيفة الأخبار ٤ من نوفمبر عام ١٩٢٤ .
(٢٤) أحمد شفيق، الحولية الأولى عام ١٩٢٤ ص ٢٥٢ .
(٢٥) صحيفة الأخبار ١١ من نوفمبر عام ١٩٢٤ .
(٢٦) يراجع فى أحداث الإضراب والتظاهر وموقف الحكومة ، صحف الأهرام والسياسة والأخبار من أول نوفمبر إلى ١٥ من نوفمبر عام ١٩٢٤ .
(٢٧) أحمد شفيق، الحولية الثانية عام ١٩٢٥ ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، نقلا عن صحيفة الأهرام ٨ يناير، وتراجع صحيفة السياسة ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ من ديسمبر عام ١٩٢٤ .
(٢٨) صحيفة السياسة ١٨ ، ٢٢ من ديسمبر عام ١٩٢٤ .
(٢٩) صحيفة السياسة ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٢٤ . أحمد شفيق، الحولية الثانية ١٩٢٥ ص ٣٢٩-٣٣٠، د. محمد محمد حسين، المرجع السابق ص ٢٥٠ .
(٣٠) صحيفة البلاغ، ٦ ، ٨ ، ١٠ من إبريل، أول مايو عام ١٩٢٥ .
(٣١) صحيفة السياسة ٢٨ ، ٢٩ من ديسمبر عام ١٩٢٤ . صحيفة الأخبار ٢٥ من ديسمبر عام ١٩٢٤ . صحيفة البلاغ، ١٠ ، ١٢ من فبراير عام ١٩٢٥ .
(٣٢) صحيفة الأخبار ١٠ من ديسمبر عام ١٩٢٤ ، صحيفة البلاغ ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤من يناير عام ١٩٢٥ .
(٣٣) صحيفة البلاغ ١٢ ، ١٦ ، ١٩ -٢٣ من يناير عام ١٩٢٥ .
(٣٤) صحيفة البلاغ ١١ من فبراير، ٣ ، ١٨ من مارس عام ١٩٢٥ .
(٣٥) صحيفة السياسة ٦ من نوفمبر، ١٧ من ديسمبر عام ١٩٢٤ .
(٣٦) لجنة الدستور مجموعة محاضر اللجنة العامة ص ١٠٣-١٠٥ .
(٣٧) مضبطة مجلس النواب، جلسة ٣٠ من يونية عام ١٩٢٤ . مضبطة مجلس الشيوخ، جلسة ٣ من يولية عام ١٩٢٤ .
(٣٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ من سبتمبر عام ١٩٢٦ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٤١ سبتمبر عام ١٩٢٦ .
(٣٩) صحيفة البلاغ ١٣ من إبريل عام ١٩٢٧ .
(٤٠) مضبطة مجلس النواب. جلستا ١١ ، ١٢ من سبتبمر ١٩٢٦ .
(٤١) صحيفة البلاغ أول مايو عام ١٩٢٧ .
(٤٢) مضبطة مجلس النواب . . جلسة ٢٦ من يونية عام ١٩٢٧ .
(٤٣) مضبطة مجلس النواب جلسة ١٢ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٤٤) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٨ من مارس عام ١٩٢٧ .
(٤٥) صحيفة البلاغ ٢٩ من مايو ، ١٥ من يونية عام ١٩٢٧ .

(٤٦) مضبطة مجلس النواب، جلسات ٢٨، ٣٠ من مارس، ١١ من إبريل عام ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٣ من إبريل، ٦، ٧ من يونية عام ١٩٢٧ .

(٤٧) مضبطة مجلس الشيوخ، جلسة ٥ من مايو عام ١٩٣٠ .

(٤٨) د. محمد محمد حسين. المرجع السابق، هامش ص ٢٥٠، نقلا عن مجلة الرابطة الشرقية ١٥ من ديسمبر عام ١٩٢٨ .

(٤٩) صحيفة الاتحاد ٣١ من يناير عام ١٩٢٦ .

(٥٠) صحيفة الاتحاد ٤، ١٨ من فبراير، ٧، ٢٣، ٢٩ من مارس، ١، ٢ من إبريل عام ١٩٢٦ . صحيفة البلاغ ١٧ من فبراير عام ١٩٢٦ .

(٥١) أثير الموضوع بسؤال وجه فى مجلس النواب إلى رئيس الوزراء عن ذهاب رجال من الأزهر إلى إحدى الجهات غير المختصة بالفصل فى شئونهم يشكون إليها. مضبطة مجلس النواب جلسة ١٦ من فبراير عام ١٩٢٧ . يراجع أيضًا صحيفة الأهرام ١١ من يناير عام ١٩٢٧، وكذا أحمد شفيق، الحولية الثالثة عام ١٩٢٦ ص ٦٤٦ ـ ٦٥٠ .

(٥٢) تراجع صحف ١ ـ ٣ من فبراير عام ١٩٢٧، وكذا صحيفة الأهرام ٤، ١٦، ١٨، ٢٠، ٢٥ من فبراير عام ١٩٢٧ .

(٥٣) مضبطة مجلس النواب، جلستا ٧ من فبراير، ٧ من مارس عام ١٩٢٧، مضبطة مجلس الشيوخ ٧ من فبراير عام ١٩٢٧ .

(٥٤) صحيفتا الأهرام والبلاغ أعداد متفرقة خلال النصف الأول من فبراير عام ١٩٢٧ . . وبخاصة الأهرام ٩ من فبراير عام ١٩٢٧ .

(٥٥) صحيفة الأهرام ١٢ من فبراير عام ١٩٢٧ .

(٥٦) نقلا عن، أحمد شفيق، الحولية الثالثة عام ١٩٢٦ ص ٦٤٦ ـ ٦٥٠ .

(٥٧) صحيفة البلاغ ١٣ من إبريل عام ١٩٢٧ .

(٥٨) د. أحمد عزت عبد الكريم. المرجع السابق ص ٧٩٢ .

(٥٩) مضبطة مجلس النواب. جلسة ١٤ من أغسطس عام ١٩٢٦ .

(٦٠) مضبطة مجلس النواب. جلسة ١٢ من سبتمبر عام ١٩٢٦ .

(٦١) مضبطة مجلس النواب. جلسات ١، ١٤ من فبراير، ٣١ من مارس عام ١٩٢٧ .

(٦٢) مضبطة مجلس النواب. جلسة ٢٨ من مارس عام ١٩٢٧ .

(٦٣) صحيفة البلاغ أول إبريل عام ١٩٢٧ . فى نفس المعنى صحيفة كوكب الشرق أول إبريل عام ١٩٢٧ .

(٦٤) أحمد شفيق. الحولية الرابعة عام ١٩٢٧ ص ٦٠ .

(٦٥) صحيفة البلاغ ٦ من مايو عام ١٩٢٧ . مقال لعبد القادر حمزة. صحيفة البلاغ الأسبوعى ١٠ من مايو عام ١٩٢٧ .

(٦٦) صحيفة الأهرام ٣١ من مارس عام ١٩٢٧ .

(٦٧) صحيفة البلاغ ٢١ من يونية عام ١٩٢٧ .

(٦٨) صحيفة الأهرام ٢١، ٢٦من يونية عام ١٩٢٧ .

(٦٩) صحيفة البلاغ ٢١، ٢٦ من يونية عام ١٩٢٧ .
(٧٠) صحيفة الأهرام ٢٦ من يونية، ٢٩ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٧١) مضبطة مجلس النواب، جلسة ١٢ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٧٢) مضبطة مجلس الشيوخ ١٠ من مايو عام ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ٢٧ من مارس عام ١٩٢٧ .
(٧٣) صحيفة السياسة ٢٩، ٣٠ من نوفمبر صحيفة البلاغ ٣٠ من نوفمبر، ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٢٧، صحيفة المقطم ١٣ من مايو عام ١٩٢٨، أحمد شفيق، الحولية الرابعة عام ١٩٢٧ ص ٧٤٨ـ٧٥١ .
(٧٤) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٢١٨ـ٢٢٠ .
(٧٥) صحيفة السياسة الأسبوعية ٧ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٧٦) صحيفة الأهرام ٩ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٧٧) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٢٩ـ٣١، ٦٠ .
(٧٨) صحيفة الأهرام ١٥ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٧٩) مضبطة مجلس النواب، جلسة ٢١ من مايو عام ١٩٢٨ حيث أعلنت الحكومة أنها جادة فى تعيين شيخ الأزهر، صحيفة الأهرام ٨ من إبريل عام ١٩٢٨، صحيفتى الأهرام والمقطم ١٩، ٢٣، ٢٤ من مايو عام ١٩٢٨ .
(٨٠) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ١٩ـ ٢١ .
(٨١) صحيفة المقطم ٢٧ من مايو عام ١٩٢٨ .
(٨٢) الإمام المراغى، أنور الجندى، سلسلة اقرأ ص ٣٩. الشيخ المراغى، أبو الوفا المراغى ص ١٠٥ . احمد شفيق الحولية الخامسة عام ١٩٢٨ ص ٥٦١ .
(٨٣) صحيفة المقطم ٢٩ مايو عام ١٩٢٨ .
(٨٤) The Chatham House Version, and other Middie Eastern Studies, Elie Kedouri, P. 179 - 181.
(٨٥) الإمام المراغى. أنور الجندى المرجع السابق.
(٨٦) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٥٧، ٦٠، ٢٦٤ .
(٨٧) صحيفة أخبار اليوم ١٥ من أغسطس عام ١٩٤٥ نقلا عن كتاب أبو الوفا المراغى المرجع السابق.
(٨٨) أبو الوفا المراغى، المرجع السابق ص ٦٦، ٧٠ .
(٨٩) أحمد شفيق، الحولية الثالثة عام ١٩٢٦، ص ٢٠٣ نقلها عن صحيفة الأهرام ١٧ من إبريل عام ١٩٢٦ .
(٩٠) صحيفة الأهرام ٢٢ من سبتمبر عام ١٩٢٨ . عبد المتعال الصعيدى، المرجع السابق ص ١١٥ـ١١٨ .
(٩١) صحيفة الأهرام ١١، ١٩، ٢٢ من سبتمبر، ٢٣ من أكتوبر عام ١٩٢٨ .
(٩٢) صحيفة الأهرام ٦ من أكتوبر عام ١٩٢٩ .
(٩٣) عبد المتعال الصعيدى. المرجع السابق ص ٢٠٦ـ٢٠٨ .
(٩٤) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٦٦، ٧٠، صحيفة الأهرام ٢، ٦ من أكتوبر عام ١٩٢٩ .
(٩٥) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٧٦ وصحيفة الأهرام ١٠، ٢١ من أكتوبر عام ١٩٢٩ .
(٩٦) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ١٩ـ ٢١ .

(٩٧) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٢٦٥، ٢٦٦.
(٩٨) صحيفة السياسة ٦ من أكتوبر عام ١٩٢٤.
(٩٩) صحيفة السياسة ٩ من نوفمبر عام ١٩٢٤.
(١٠٠) نقلا عن صحيفة الاتحاد ٢٢ من إبريل عام ١٩٢٦.
(١٠١) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٣١٣، أحمد شفيق، الحولية السابقة عام ١٩٣٠ ص ٩٥٣ ذكر نص البيان.
(١٠٢) يراجع نص القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠، والقانون ٢٩ لسنة ١٩٣٣. ومضبطة مجلس الشيوخ جلسات ١٨، ٢٤ من إبريل، ١، ٨، ١٧ من مايو عام ١٩٣٣. أبو الوفا المراغى، المرجع السابق ص ١٥.
(١٠٣) صحيفة الأهرام ١٤ من أكتوبر عام ١٩٢٩.
(١٠٤) عبد المتعال الصعيدى. المرجع ص ١٢٨.
(١٠٥) أبو الوفا المراغى. المرجع السابق ص ١٦.
(١٠٦) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٣٠٦.
(١٠٧) عبد المتعال الصعيدى، المرجع السابق ص ١٢٨.
(١٠٨) صحيفة الأهرام ١٠ من فبراير عام ١٩٣٥، وقد عاد المفصولون تباعا بين عامى ١٩٣٥ - ١٩٣٩، مضابط مجلس الشيوخ جلسات ٢٧ من يولية، ١٢ من أغسطس عام ١٩٣٦، ٢٤ من يولية، ٣١ من يولية عام ١٩٢٩.
(١٠٩) صحيفة الأهرام ٩ من ديسمبر عام ١٩٣٤.
(١١٠) يراجع فى ذلك كله، صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٩ من نوفمبر عام ١٩٣٤ إلى أول مايو عام ١٩٣٥.
(١١١) صحيفة الجهاد ٣٠ من يناير عام ١٩٣٥، صحيفة الأهرام ٣١ من يناير عام ١٩٣٥.
(١١٢) العلم والعلماء ونظام التعليم. الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى. الطبعة الثانية عام ١٩٥٥. المقدمة (نماذج من المذكرات التى تركها الظواهرى جمعها الدكتور فخر الدين الأحمدى الظواهرى).
(١١٣) صحيفة الأهرام ١١ من مارس عام ١٩٣٥.
(١١٤) عبد المتعال الصعيدى، المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٢٩.
(١١٥) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٣٣٠ - ٣٣٤، نقلا عن صحيفة الأهرام ٢٨ من إبريل عام ١٩٣٥.
(١١٦) صحيفة الأهرام ١، ٢، ٦ من مايو عام ١٩٣٥.
(١١٧) أنور الجندى. المرجع السابق ص ٧٣، ٧٦.
(١١٨) عبد المتعال الصعيدى، المرجع السابق ص ١٣٠ - ١٣١.
(١١٩) مضبطة مجلس الشعب، جلسات ٩ من يونية، ٧ من يولية عام ١٩٤١.
(١٢٠) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٣٣٨، ٣٣٩.
(١٢١) السياسة والأزهر. المرجع السابق ص ٣٤٦.
(١٢٢) صحيفة الأهرام ١٨، ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٣٨.

(١٢٣) صحيفة الأهرام ١٨، ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٣٨ .
(١٢٤) صحيفة الأهرام ٨، ٩ من يناير عام ١٩٣٩ .
(١٢٥) مضبطة مجلس الشيوخ، جلسة ٩ من يناير عام ١٩٣٩، سؤال من يوسف الجندى إلى وزير الداخلية محمود فهمى النقراشى .
(١٢٦) صحيفة الأهرام والصحف الأخرى من ٧ ديسمبر عام ١٩٣٨ إلى منتصف يناير عام ١٩٣٩ .
(١٢٧) أبو الوفا المراغى، المرجع السابق ص ٧٥ مقال لفكرى أباظة يشير إلى هذه العلاقة عن صحيفة المصور ٣١ من أغسطس عام ١٩٤٥ . ويذكر أبو الوفا المراغى أن الفترة من عام ١٩٣٥ حتى وفاة الشيخ المراغى فى عام ١٩٤٥ «من أهم الفترات فى تاريخه السياسى» ص ٤٣ .
(١٢٨) أبو الوفا المراغى، المرجع السابق ص ٤٣، ٤٦، ٩٨، ١٠٢، ١٩٦ .
(١٢٩) صحيفتا البلاغ والأهرام أعداد متفرقة خلال شهرى يناير وفبراير عام ١٩٤٣ خاصة .

الكنيسة القبطية والصراع السياسى

من المفهوم لحاكم مصر الذى أقام دولة دينية، أو اعتمد على الدين لدعم سلطته السياسية المنفردة، أن يعتمد فى ذلك على الإسلام. لقد حكم شعبا غالبيته من المسلمين واستمد تقاليد هذا الحكم من فكرة الجامعة الإسلامية، ومن تطبيقات الخلافة الإسلامية كما مارسها آل عثمان ومن سبقهم من الدول التى حكمت مصر. بهذا المنطق لم تصلح المسيحية ولا الأقباط ولا كنيستهم دعامة للحكم الدينى، ولم يصلوا فى ظل هذا الحكم لأكثر من كونهم ملة من الملل المحكومة، حتى لو شاركوا فى الحكم أو استعين بهم فيه. ومهما كانت درجة ما يكفل لهم مع الغالبية من المساواة فى التعامل، فإن المسيحية والكنيسة وفكرهما ظلت بعيدة كلها عن المساهة فى الشرعية السياسية التى استمد منها الحاكم وجوده، وظل أهل الملة محكومين بشرعية آتية عليهم من خارج فكرهم الملى، عهدهم على الحكومة الإسلامية أن تحميهم فى أرواحهم وأرزاقهم وحرياتهم وأن يكونوا مسالمين لها مؤدين لضرائبها وفروضها. وهم وشأنهم بعد ذلك فى أمور دينهم، ينفذون أحكامهم الملية فيما بينهم بوصفهم جماعة رعوية محكومة، ويمارسون ديانتهم ويطبقون شرائعهم فيما بينهم بواسطة مؤسساتهم الملية.

وذلك كله إلى أن يجرى التجديد فى الفكر السياسى الإسلامى بما يستوعب مفهوم المواطنة والمساواة والمشاركة بين المواطنين جميعا وإن اختلفت أديانهم. وحتى يحدث ذلك بقى الوضع السابق ذا وجهين فى الفترة المدروسة:

أولهما، أن الحكم فى المستند إلى الدين يظل مستغنيا عن الفكر الدينى للملة وعن مؤسساتها الدينية فى دعم سلطانه.

وثانيهما، أن وظيفة المؤسسات الدينية الملية لا تتطور إلى وظيفة سياسية فى

المجتمع. لذلك ليس غريبا ألا تظهر فى تاريخ مصر السابق علاقة سياسية مباشرة بين الحاكم وبين الكنيسة القبطية.

إن الاختلاف بين الكنيسة القبطية والأزهر من حيث الوظيفة السياسية، ليس أساسه اختلافا فى القدرة الكامنة لكل منهما فقط، ولكنه اختلاف أساسه أيضا أن الحكم الدينى فى بلد غالبيته من المسلمين لابد بالضرورة أن يكون حكما إسلاميا، تنمو فيه الوظيفة السياسية للمؤسسة الدينية الإسلامية، وتضمر فيه الوظيفة المماثلة للمؤسسة المسيحية إن وجدت. وبرهان ذلك أن الكنيسة المسيحية فى بيزنطة أو أوربا عرفت من الوظائف السياسية من العلاقات المباشرة بالدولة ما لم تعرفه كنائس الشرق الإسلامى، برغم قيام التماثل فى العناصر الفكرية الأساسية لهم جميعا.

والحاصل أن الكنيسة القبطية بخاصة لم تكن كنيسة دولة قط، منذ انفصلت عن كنيسة بيزنطة. كانت فى عهد حكم الروم مؤسسة دينية للشعب المحكوم، وكانت فى عهد الممالك الإسلامية مؤسسة دينية لطائفة محكومة، وتراكمت تقاليدها الوظيفية والتنظيمية من سياق هذا الوضع. وإلى هذا الوضع يرجع فى الأساس ما عرفه بناؤها التنظيمى من الصفة «الأهلية» الشعبية غير الرسمية. إذ يتم اختيار البطريرك والمطارنة باختيار من أهل الملة، أى يشارك الجمهور فى هذا الاختيار فلا يتم بقرار من الحاكم وحده. وهذا ما يعرف بالتكوين الديمقراطى لها. ومصدره أن هذه المؤسسة الدينية غير ذات ارتباط مباشر بالحكم السياسى، بما يمكن الحاكم من الاستغناء عن الصلة المباشرة بها. ومصدره أيضا أن هذه المؤسسة الدينية - بسبب انفصالها النسبى عن الحكم السياسى - لم تجد من سلطان الدولة عونا لها فى الاستقلال عن جمهورها، أو تطوير كيان تنظيمى لها منفصل عن الجمهور مفروض عليه، على نحو ما يظهر مثلا فى كنيسة روما. فظلت مؤسسة ذات طابع أهلى شأنها فى ذلك شأن نقابات الطوائف والحرف الصناعية، وشأن غالب الجماعات الأهلية. وهذا ما يفسر - بالمصطلحات المدنية الحديثة - الطابع الأوتقراطى الديمقراطى المتناقض الذى يلاحظ فى أبنيتها النظامية، أى وجود عنصر الاختيار الجماهيرى فى نصب البطريرك والمطارنة مع قيام السلطة الفردية الشخصية لهؤلاء على من دونهم. فيقتصر «العنصر الديمقراطى» على عملية اختيار البطريرك أو المطران، لأنه اختيار لا تنظمه الدولة ولا تشارك فيه بسلطانها المادى القاهر، ثم بعد نصب الرئيس ينقلب

الوضع فيصير سلطانه الرئاسى مستمدا لا ممن اختاره ولكن من الرئاسة الأعلى ثم من الخلافة الرسولية ويمارس نفوذا شخصيا منفردا.

وما يجب بيانه أن الوظيفة السياسية للكنيسة القبطية فى مصر لم تنم ولم تتطور، وعاقها عن ذلك الحكومة الدينية البيزنطية ثم الحكم الإسلامى. وأن صلة هذه الكنيسة بالحكم السياسى بقيت صلة غير مباشرة. هذه هى الملاحظة العامة الأولى.

والملاحظة العامة الثانية، أنه منذ بداية القرن التاسع عشر، عرفت مصر نوعا من التطور الحضارى متعدد الجوانب، من حيث الأفكار السياسية والاجتماعية، ومن حيث تنظيمات الدولة والتنظيمات السياسية والاقتصادية المختلفة. وكان هذا التطور يتم: إما بمبادرة الدولة كإنشاء المدارس والتنظيم الحديث للإدارة العامة وأجهزة الحكم، وإما بنشوء رأى عام قوى يمارس ضغوطه على الدولة لإجراء تغيير ما أو للاعتراف به ودعمه فى التطبيق. بمعنى أن كل تطور أو تغيير سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى فى أى من مجالات الحياة العامة، كان له وجه اتصال بالدولة وسلطانها، وكل مطالبة بأمر من هذه الأمور كانت تنحشد له من قوة الرأى العام ما يمكن من إنفاذه بدرجة ما من درجات الإنفاذ. والدولة وما يتصل بها من مؤسسات هى بؤرة الصراع فى ذلك. ولكن بالنسبة للكنيسة القبطية، فإن الوضع الطائفى لها أبعدها نسبيا عن بؤرة الصراع الحادث من أجل التطوير والتجديد. لم تكن الكنيسة بعيدة عن حركة التجديد. وإن النشاط الإصلاحى للأنبا كيرلس الرابع فى منتصف القرن التاسع عشر، وما أنشأه من المدارس الحديثة، كان من أوجه النشاط الرائد فى المجتمع. وإن الرأى العام القبطى قد نما بداخله تيار مهم ينادى بالإصلاح وتجديد المؤسسات الفكرية والكنسية.

ولكن القصد من بعد بؤرة الصراع الاجتماعى العام، بعدهما النسبى عن بؤرة اهتمام الرأى العام المصرى فى عمومه فى سعيه للتجديد. ويظهر هذا الفارق إذا قورنت الكنيسة بالأزهر ودخول الأزهر فى خضم التيارات الفكرية (من أيام محمد على) العامة وفى خضم الصراعات الاجتماعية، وبخاصة أيام محمد عبده، بوصفه جزءا لا ينفصم من مكونات قضية الإصلاح الاجتماعى العامة. بينما ظلت الكنيسة القبطية محددة النطاق فى العلاقة بين تنظيماتها وبين جمهورها وفى نطاق

الرأى العام الطائفى. ولا شك فى أن هذا الوضع قد خالف بين سرعة إيقاع التطور فى المجتمع عامة، وبين سرعته فى نطاق الكنيسة خاصة، وأنه خالف بين موازين القوى فى المجالين. ولا يعنى ذلك أن المجتمع ركض حيث جمدت الكنيسة، ولكنه يعنى وجوب الاعتراف باختلاف سرعة التغيير فى المجالين، إسراعا أو إبطاء حسب الأحوال.

وقد صاحب هذه الظاهرة، أن لحق الكنيسة القبطية ما لحق التطور المصرى عامة من سمة الازدواج. وكما بقى الأزهر على حاله وأنشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعى، وكما بقى حكم الخديو الشخصى قائمًا وأنشئ دونه نظام الإدارة العامة غير الشخصى بالوزارات والمصالح، وكما بقى الإنتاج الحرفى وقامت الآلة بجواره، كما حدث كل ذلك حدث الازدواج عينه فى نمط التطور بالكنيسة، إذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس فى نظمها وأبنيتها وأنشئ بجوارها المجلس الملى فى عام ١٨٧٣ بوصفه هيئة تنتخب دوريًا وتتولى الجانبين المالى والإدارى من شئون الكنيسة والإشراف على الأوقاف والمنشآت والمؤسسات الخيرية والتعليمية وغيرها. ومن الواضح أن هذا النحو من أنحاء التطور يعنى بقاء المؤسسة القديمة على حالها من القدم فلا ينبعث الجديد من ثناياها ولا تمسها ذاتها وجوه الإصلاح، ويقوم الصراع بينها وبين المؤسسة الجديدة. وسبب هذا للكنيسة ما سببه للأزهر من تراخى حركة الإصلاح بداخلها وبالنسبة لتنظيماتها. وقد ساعد على هذا التراخى تنظيم الكنيسة التقليدى الذى يفرض بقاء البطريرك فى منصبه مدى حياته، فلا يجوز لأى سبب إحلال غيره محله طالت حياته، أو قصرت.

وقد صادف أن الأنبا كيرلس الخامس الذى نصب بطريركا فى عام ١٨٧٥ بقى على كرسى البطريركية مدة قاربت ثلاثًا وخمسين سنة ناهز بها عمره المائة. وكان بطريركا محافظًا صعب المراس قوى الشكيمة وعر السلوك. فبقيت الكنيسة على عهده عصية على دعاوى الإصلاح، وجمد هذا من حركة تطويرها، فتراخت عما لحق مؤسسات المجتمع عامة من وجوه التجديد، ولم يعرف نظامها مثلا «صياغة قانونية حديثة لشروط المرشح للبطريركية ولحق الناخبين وإجراءات الانتخاب»[1]، ولا عرفت صياغة مماثلة للسلطات المالية والإدارية للبطريرك وغيره من رجال

الدين، ولا نظمت الاختصاصات فى أمر من هذه الأمور (إلا ما كان بالنسبة للمجلس الملى وهو ليس جزءا من تنظيمات الكنيسة ذاتها).

وترتب على هذا التراخي، أن احتفظت الصراعات الكنسية بين الأقباط بصيغ كانت الصراعات السياسية والاجتماعية العامة قد تجاوزتها، فتخلفت عنها بنحو عقد من الزمن. وتفسير ذلك أنه مع بدايات القرن العشرين، ومع ظهور ما يمكن تسميته بثنائية السلطة، بين سلطة الخديو الشرعية التى تعتمد على الحكم الفردى رافضة الديمقراطية، وسلطة الإنجليز الفعلية التى تعتمد على الاحتلال العسكرى رافضة استقلال مصر، مع هذا الوضع عرفت الحركة الوطنية الديمقراطية فى بداياتها الضعيفة الأولى نوعا من التباين بين هدفيها الأصليين: الاستقلال والديمقراطية. ووجد من أنصار الحركة الوطنية من يعاهدون الإنجليز مستفيدين من الخديو الحاكم الفرد، ووجد من أنصار الديمقراطية أو الإصلاح من يعادون الخديو مستفيدين من وجود الإنجليز(٢). وظهر الصراع بين الفريقين يمسك كل منهما بمحور من محورى الحركة الوطنية الديمقراطية. ولم يرتق هذا الفتق إلا خلال سنى العقد الثانى من القرن العشرين بنمو الحركة الوطنية الديمقراطية ونشوب الحرب العالمية الأولى، وتوج هذا النمو ثورة سنة ١٩١٩ التى وحدت الهدفين واستطاع الوفد أن يستخلص خير العنصرين السابقين من شرهما.

هذا الذى حدث فى السياق التاريخى العام لمصر، عرفته الكنيسة القبطية أيضا، إذ كانت مشكلتها فى القرن التاسع عشر كمشكلة مصر ومؤسساتها كلها، تتحصل فى خطر الغزو الأجنبى الذى تمثل بالنسبة للكنيسة فى نشاط بعثات التبشير واستهداف الكنائس الأجنبية القضاء على استقلال كنيسة مصر عنهم أو تبشير الأقباط بغير أرثوذكسيتهم. كما تتحصل فى التخلف الفكرى والتنظيمى للمؤسسة الدينية بما يتطلبه ذلك من إصلاح وتجديد. واستدعى ذلك كفاحا مزدوجا من أجل استقلال الكنيسة ومن أجل إصلاحها. ولكن هذين الهدفين قد تباينا، واتسمت «الوطنية الكنسية» بطابع المحافظة والتقليد واستقطبت فى موقف رجال الدين وعلى رأسهم البطريرك، واتسمت «الإصلاحية الكنسية» بطابع التأثر بالفكر والتنظيم الوافدين، أو بالأقل علق بها نوع من التأثر بالعنصر الأجنبى، واستقطبت فى موقف بعض العلمانيين مثل بطرس غالى ومن شابهه ومن خلفه فى جماهير القبط.

وفى الوقت الذى التأم فيه صدع الحركة الوطنية الديمقراطية بثورة سنة ١٩١٩، تراخى هذا الالتئام فى صراعات الكنيسة بعد ثورة سنة ١٩١٩، وافتقدت هذه الصراعات إلى حد ما الصيغة «الوفدية» المجمعة لهدفى الاستقلال والتجديد، وبدأ صراع يحمل صيغ ما قبل الحرب العالمية الأولى وما كان يفضى إليه من تطاحن الأهداف المطلوبة بعضها مع بعض، وجذب القطب المحافظ للهدف الوطنى، وجذب القطب الآخر للهدف الإصلاحى. وهذا تفسير ما سبقت الإشارة إليه من أن البعد النسبى للكنيسة عن مؤسسات الدولة والقضايا الاجتماعية العامة، قد أبطأ من حركة الإصلاح فيها، لا بالنسبة لما يتحقق من إصلاح فقط، ولكن بالنسبة للصيغ التى اتخذها الصراع فى هذا الشأن.

والملاحظة العامة الثالثة، أن فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تطورت فى مصر وتبلورت بثورة سنة ١٩١٩ على أساس مضمون وطنى ديمقراطى، أى تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتلال الأجنبى ومعاد لحكم الاستبداد الفردى الذى يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به. فالجامعة الوطنية شبت جامعةً مخاصمة للملك وحلفائه الإنجليز معا. وهى من جهة أخرى تعنى فى انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين. لذلك كان من الطبيعى أن يكون الملك ضدها مفضلا أن يرفع بدلا منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم. وكان من الطبيعى أيضا أنه مع التأييد الشعبى المصرى الشامل للجامعة الوطنية بمضمونها النضالى، أن يكون للغالبية الشعبية من القبط سبب «خاص» يضاف إلى الأسباب العامة للإخلاص لهذه الفكرة. وأن إسهام القبط فى بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة فى ذلك كان لا شك يسخط الملك من حيث كونه إسهاما ومشاركة فى بناء جامعة تنمو ضد سلطانه وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها. وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعى فى نوع من النفور لدى الملك إزاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية. فإذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة، فقد كان لديه سبب «خاص» لمعاداة إسهام هذه الفئة من الشعب. وبالمقابل كانت تلك المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وحزبها الوطنى الجامع لنفوذ الملك.

وفى إطار هذه الملاحظات العامة، يمكن تتبع حركة الصراع والتطوير فى نطاق

الكنيسة القبطية، لا من حيث التركيز على الناحية الدينية أو المجال الطائفى، فهذا بعيد عن مجال هذه الدراسة، ولكن من حيث تتبع وجوه الاتصال بين هذا الصراع وتطوره، وبين الصراع السياسى العام من جهة أثر كل منها فى الآخر وتأثره به. وهذا ما يدخل فى مجال هذه الدراسة.

* * *

على عهد محمد على كان بطرس الجاولى بطريرك الكنيسة. وبعده جاء كيرلس الرابع الملقب بأبى الإصلاح لما بدأه من تجديد وإنشاء للمدارس الحديثة. ثم خلفه ديمتريوس الذى خاضت الكنيسة على عهده معترك المقاومة لنشاط البعثات التبشرية البروتستانية والكاثوليكية. ولكن بطرس الجاولى بنفوذه الكبير وكيرلس الرابع بطموحه الإصلاحى وديمتريوس بمقاومته الغزو التبشيرى، لم يضع أحدهم شيئا ذا تأثير كبير فى إصلاح المؤسسة الكنسية ذاتها، خصوصا من الناحية التنظيمية. وظل رجال الدين المديرين والمسيطرين على أوقاف الكنيسة والأديرة، يمارسون ذلك بالطريقة القديمة بغير ضبط ولا رقابة ولا ترشيد. فلما توفى ديمتريوس فى عام ١٨٧٢ عين الأنبا مرقس مطران البحيرة وكيلا لإدارة الكرسى البطريركى ريثما تتم رسامة بطريرك جديد، واستمر الكرسى شاغرا نحو عامين. ويظهر أن طلاب الإصلاح - وكان على رأسهم بطرس غالى - انتهزوا فرصة الضعف المؤقت للهيئة الدينية الناجم عن خلو منصب الرئاسة فيها، الذى تتركز فيه أهم السلطات الروحية والإدارية، انتهزوا هذه الفرصة للضغط لتشكيل هيئة موزاية للكنيسة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس وغيرها من شئون القبط. فاستجاب لهم وكيل الكرازة ودعا جمعا من أعيان القبط لاجتماع عام، وصيغ الأمر على أساس أن الآباء المطارنة والأساقفة يرغبون هم أنفسهم فى تكوين هيئة تشرف على الأوقاف وإدارة المدارس ليتخففوا هم من تلك التبعات التى تشغل أوقاتهم وتفوت عليهم ما ينبغى التفرغ له من ممارسة فرائض العبادة والوعظ. وإن العادة القديمة المتبعة هى اجتماع أبناء الطائفة «للنظر فى خصوصيات الملة والفصل فيها بالاتحاد مع الرئيس، غير أنه بسبب مشغولية أكثر أبناء الطائفة فى شئون أنفسهم وعدم انتظام جمعية رسمية مؤلفة من أشخاص معينين فى أوقات معلومة. . . فقد دعا الحال لاجتماعكم لتفيدونا بما ترونه موافقا»، وذلك على ما ذكر الأنبا مرقس للجمع المدعو[٣]. وبهذا

أنشئ المجلس الملى وانتخب أعضاؤه فى ١٦ من يناير عام ١٨٧٤ واختير بطرس غالى وكيلا للمجلس إذ كانت الرئاسة للبطريرك، وأصدر الخديو إسماعيل أمره باعتماد تشكيله. وبدأ المجلس يباشر مهمته من ٦ من فبراير عام ١٨٧٤، وكان هو من اختار الأنبا كيرلس الخامس بطريركا للكنيسة القبطية خلفا لدمتريوس.

كان كيرلس الخامس شخصية اشتهرت بالورع والتقوى والزهد، وكان على قدرمن المهابة والوقار ذا طبع حازم وخلق وعر[٤]. وقد عرفه جمهور المصريين من غير القبط بتلك الشخصية، وعرفوا عنه مواقفه الوطنية، إذ كان موضعا لثقة العرابيين أيام الثورة العرابية، وكان فى مقدمة من وقعوا قرار خلع الخديوى توفيق. وبعد الاحتلال البريطانى عرفت معارضته لمساعى اللورد كرومر لوضع الكنيسة القبطية تحت الحماية البريطانية، كما عرف رفضه لما كان يعرضه عليه اللورد من معونات مالية لمساعدة مدارسه. وفى عام ١٩١١ كان ممن نصح الأقباط بألا يعقدوا مؤتمرهم القبطى[٥]. وبعد ثورة سنة ١٩١٩ عرفت مؤازرته لرجال تلك الثورة ومباركته تآلف المسلمين والقبط فيها.

كتب عباس محمود العقاد عنه: إنه كان «رجلا ناسكا متعبدا مؤمنا برسالته الدينية أشد الإيمان، وكان مع رعايته لفرائض الدين، لا ينسى فرائض الكرامة الدنيوية فى معاملته لأصحاب السلطان ولو كانوا من الملوك أو فى حكم الملوك. خطر لعميد الاحتلال البريطانى ـ لورد كيتشنر ـ أن يلقاه على غير موعد، فذهب إلى الدار البطركية وأمر الحجاب أن يبلغوا صاحب الغبطة أن فخامته موجود فى الدار.. وهرول الحاجب الملازم له وهو يلهث ويكاد يصيح: اللورد يا أبانا.. اللورد يا أبانا.. فسأله فى أناة: من اللورد يا هذا؟ وعلم جلية الخبر فلم يزد على أن قال: اذهب يا ولد وقل لفخامته إن البابا لا يقابل بغير ميعاد. وطلب منه الملك فؤاد أن يبارك وزارته كما بارك سعدا، فلم يجبه ولم يزد على أن قال: إن البركة لا تمنح باليمين لتسلب باليسار»[٦]. ووصفه العقاد مرة ثانية بقوله: «لم يضارعه بين رؤساء الكنائس أحد فى نزاهته ونسكه وشدته على المخالفين لشعائر العبادة من تلاميذه، وهو على زهده لم يقبل الهوادة فى مراسم منصبه الكبير..»[٧].

وقد أهلته هذه السجايا والمواقف لأن يكون موضعا للتجلة والاحترام بين المصريين، وأن ينظر إليه رجال الحركة الوطنية بغير قليل من الامتنان لمباركته

حركتهم، لا سيما بعد أن عارض زعم الإنجليز بعد ثورة سنة ١٩١٩ حمايتهم للأقلية القبطية فى مصر، ورد عليهم قائلا: إن المصريين شعب واحد وحمايته موكولة لله وحده.

على أن رجال الإصلاح الطائفى لم ينظروا إليه بتلك العين وحدها. إنما رأوه مسئولا عن تأخر طائفتهم، كارها سلطة الجماهير واشتراكها معه فى شئون الإدارة، مناوئا للمجلس الملى مضيقا من اختصاصاته.. فبعد نَصْب كيرلس بطريركا اجتمع بالمجلس الملى وأصدر معه قرارا بأن رئاسة البطريركية مَن الجسامة والشرف والمسئولية الروحية بحيث «لا يليق بأن يكون من خصائصها تعاطى تخزين الأموال وحفظ الأمتعة والموجودات، الأمر الذى يؤخر من يتولى هذه الرياسة عن التمكن من توليته وظائفه الروحية وواجبات رياسته الرعوية»[٨]. ونفذ هذا المنهج وقتا، ثم تردد فى ترك تلك الاختصاصات للمجلس الملى، ثم ما لبث أن عطل أعمال المجلس، ثم حله. يذكر كتاب «الخريدة النفيسة» أن ساءت علاقات البطريرك ببعض من أعيان القبط ورأى فى قيام المجلس الملى إجحافا بسلطانه، وأنه عزيت إليه صفات شخصية كتصديق الوشاية والاستجابة للتملق[٩]. واستمر المجلس، منحلا حتى عام ١٨٨٣، إذ تراكم السخط من جديد لما كان يعتور إدارة الأوقاف والمدارس من خلل جسيم، وطلب بعض رجال القبط مقابلة البطريرك لإقناعه بإعادة المجلس، فرفض المقابلة. فلما قابله بطرس غالى لم يسفر اجتماعهما عن شىء. وعلم كيرلس بسعى هذا النفر لدى الحكومة لإعادة المجلس الملى، فأرسل كتابا إلى شريف باشا رئيس الوزراء، يقول فيه: «لقد اختبرنا ذلك المجلس فلم نر منه فوائد لأى جهة كانت واستغنى الحال عنه من وقتها». وقابل رئيس الوزارة والخديو طالبا إليهما رفض إعادة المجلس، ولكن الخديو توفيق أفهمه أنه يرى وجوب إعادته، فانصاع كيرلس إلى مشيئته وجمع أعيان القبط معلنا موافقته على طلبهم طاعة للخديو. وكان لبطرس غالى سعيه الملموس لدى الدولة فى هذا الشأن، وصدر الأمر العالى بتشكيل المجلس فى ١٣ من مارس عام ١٨٨٣، وانتخب بطرس غالى وكيلا له فى أولى جلساته فى ١٢ من إبريل، ثم شرع المجلس على الفور فى إعداد لائحة له تنظم أعماله صدر بها الأمر العالى فى ١٤ من مايو عام ١٨٨٣[١٠].

نصت لائحة المجلس الملى على أن يشكل المجلس للنظر فى جميع المصالح الداخلية للأقباط (م١)، وأن يختص بحصر أوقاف الكنائس والأديرة والمدارس وجمع حججها ومستنداتها وتنظيم حسابات الإيراد والمنصرف وحفظ الأرصدة (م٩)، وأن يكون من واجبه إدارة المدارس والمطبعة ومساعدة الفقراء، وحصر الكنائس وقساوستها والأديرة ورهبانها والأمتعة والسجلات الموجودة بهذه الجهات (م ١٠، ١٤). وذلك فضلا عن عَدِّه محكمة للأحوال الشخصية للأقباط تنظر منازعات الزواج والطلاق وغيرها (م١٦). ويكون تشكيل المجلس من ١٢ عضوا يكونون المجلس و١٢ نائبا يضافون إلى الأعضاء لتكوين الجمعية العمومية له، وينتخب الأعضاءوالنواب ١٥٠ ناخبا. ويكون البطريرك هو رئيس الاجتماع الانتخابى، كما تكون له رياسة المجلس الملى ذاته، على أن ينتخب وكيل للمجلس من أعضائه يقوم مقام الرئيس عند غيابه. ومدة العضوية للمجلس والنيابة فيه خمس سنوات تجدد بعدها الانتخابات (م٢ ـ ٥).

وكان من الواضح أن المجلس بهذه الاختصاصات وهذا التشكيل يحد من سلطة المطارنة ورؤساء الأديرة، ويقيم عليهم نوعا من الإشراف والوصاية فى الشئون المالية والإدارية. لذلك تحين الكثير منهم كل الفرص للتخلص منه وتعطيل أحكام اللائحة. ولم يلبث كيرلس أن أعلن عدم تقيده بهذه اللائحة. ولم يلبث المطارنة ورؤساء الأديرة أن أصدروا قرارا جاء فيه: «بما أنه تبين وجوب عدم تداخل أحد من الشعب فى تدبير أمور الكنيسة ومتعلقاتها، فحينئذ ما جاءت به أفكار بعض أبناء الطائفة من نحو تشكيل مجالس منهم وسن لوائح هو مخالفة للأوامر الإلهية والنصوص الرسولية، فضلا عن أن خلافة مار مرقس هى مصرية ثابتة لكل بطريرك، والرؤساء والرعية مطيعون ومتعاونون فنلتمس من سيادة الأب البطريرك أن يرفع قرارنا هذا إلى سمو خديوينا الأفخم لتشريفه بأنواره الساطعة، ويسمح بصدور أوامره الكريمة بالتصديق على ذلك لراحة الكنيسة»[١١].

واستمر رجال الدين برياسة البطريرك يناوئون المجلس حتى صار فى حكم المنحل. فلما طلب الأقباط تجديد انتخاب أعضاء المجلس فى عام ١٨٩١، طلب البطريرك إلى محافظة القاهرة منع اجتماعهم، فقاومه رجال الإصلاح بزعامة بطرس غالى، فهدأ شهورا، ثم عاد وكتب إلى الحكومة فى ٢٠ من يولية عام

١٨٩٢ بأن المجلس مخالف للدين. فعقد بطرس غالى اجتماعا حضره أعيان من القبط وقرروا أن تتدخل الحكومة لرفع يد البطريرك عن رياسة المجلس وعن إدارة أى مما يتعلق بشئون القبط. فهدأ البطريرك ثانية. وتوصل الطرفان إلى اتفاق وسط، يتحصل فى أن تبقى أوقاف الأديرة تحت إشراف البطريرك، وأن تحتفظ الأديرة بفائض إيرادات أطيانها، وألا يكون للمجلس علاقة بديوان البطريركية، وألا تسلم للمجلس حجج الأوقاف ومستنداتها، وأن تكون رياسة المجلس إذا غاب البطريرك لا للوكيل المنتخب ولكن لمن ينيبه البطريرك عنه من رجال الأكليروس، وأن يكون البطريرك هو من يعين ثلث أعضاء المجلس بغير انتخاب.

وبرغم أن هذا الاتفاق تضمن تعديلات جوهرية تفيد دعم سلطات البطريرك على المجلس وتقلص سلطات المجلس واختصاصاته، وبرغم ذلك فقد تشدد البطريرك ورفض مع رجال الدين تنفيذ الاتفاق. وأثار هذا الموقف من السخط ما دفع رجال الإصلاح إلى مطالبة الحكومة بنفى كيرلس الخامس، ونفى مساعده الأول ووكيله الأنبا يؤانس مطران البحيرة. فصدر أمر الخديوى بنفيهما، الأول بدير البراموس بصحراء وادى النطرون، والثانى بدير الأنبا بولا بالصحراء الشرقية. ودام نفيهما نحو العام[١٢].

أسخط نفى البطريرك رجال الدين، إذ كان موقفه يتحصل فى الدفاع عما يرونه حقا لهم تقليديا وسلطة يختصون بها منذ القدم. وأسخط النفى كثيرا من جماهير القبط، إذ كانوا يرون فى الرجل مثلا للورع المسيحى، وكان شيخا فى الستين قضى وقتها فى كرسى البطريركية نحو ثمانية عشر عاما. وقد هاجم رجال الدين بالكنائس هذا القرار وألبوا جماهير القبط على من تسببوا فيه. ويحكى أن الأنبا باسيليوس الذى ناب عن الرياسة البطريركية فى فترة النفى كان يقابل أينما حل بمظاهر الكراهية والسخط.

ومن جهة ثانية، ذكر تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب فى سنة ١٩٢٧ عند استعراضه لهذه الواقعة، أن المنفيين لم يلبثا بالدير طويلا «حتى أعادتهما وزارة رياض باشا لظروف خاصة ولأسباب ذهب فيها المؤرخون مذاهب شتى»[١٣].
ولعل فيما يذكره جرجس فيلوثاوس عوض ما يفسر تلك الإشارة، إذ ذكر أن أنصار

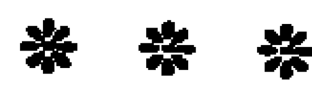
كيرلس استجاروا بقنصل روسيا فى مصر ليتوسط فى إرجاع المنفيين، فنشطت الحكومة الروسية فى الأمر لدى الباب العالى، وأدرك ذلك سفير بريطانيا فى الآستانة الذى خابر حكومته فاتصلت بكرومر فى مصر ليعمل على إرجاع كيرلس. كما سعى أنصار كيرلس لدى الخديو المخلوع إسماعيل، وكان وقتها بالآستانة، فاتصل بحفيده الخديو عباس حلمى يسترجعهما. وترتب على ذلك أن جمع بطرس غالى المجلس الملى، فقرر إرجاع المنفيين «تهدئة للخواطر وتخلصا من ارتباكات». ولم يرفض من أعضاء المجلس الموافقة على هذا القرار إلا مرقس سميكة باشا(١٤).

عاد البطريرك إلى كنيسته فى ٤ من فبراير عام ١٨٩٣ تحفه مظاهر الترحيب ويحوط جماهير الأقباط موكبه. ويكشف ما أثاره النفى من السخط وما أثارته العودة من ترحيب، عن أن حركة الإصلاح برغم تأييد كثير من الأعيان المستنيرين لها ممثلين فى المجلس الملى، وفى جمعية التوفيق القبطية ذات الانتشار بين هؤلاء وبخاصة فى الإسكندرية وقتها والمعروفة بخصومتها الواضحة لكيرلس وهجوم صحيفتها «التوفيق» عليه(١٥)، برغم ذلك فلم تكن حركة الإصلاح عميقة الجذور وقتها بين الجماهير. ولعل من أسباب ذلك أن للبطريرك من مواقف الدفاع عن استقلال كنيسته ما يمس وترا بالغ الحساسية لدى القبط فضلا عن نسكه وما عرف له من مواقف وطنية عامة، مع مقارنة ذلك بما عرف عن زعيم تيار الإصلاح بطرس غالى من الموالاة للإنجليز. ولم يكن وجود الإنجليز احتلالا أجنبيا لمصر فقط، بل كانوا فوق ذلك بالنسبة للقبط مكمن خطر على كنيستهم تجاه أطماع الكنيسة الأسقفية الإنجليزية ونشاطها التبشيرى بين الأقباط. والقصد من هذه الملاحظة إيضاح وضع تاريخى تضارب فيه الهدف الوطنى مع هدف الإصلاح، مما كان انعكاسا للموقف السياسى العام وقتها. لذلك لم يعد البطريرك إلى كرسيه مهزوما، بل عاد أكثر تشددا، فقبل العمل بلائحة عام ١٨٨٣ بشرط أن تؤلف لجنة ملية تعمل بجواره بدل المجلس المنتخب الذى يسيطر عليه الإصلاحيون. ومن الواضح أن هذا الشرط ينفى جوهر اللائحة. وحتى هذه اللجنة كانت مغلولة اليد.

واستمرت الأوضاع كذلك زهاء اثنى عشر عاما، فتصاعد التذمر من جديد فى عام ١٩٠٥، وتجددت المطالبة بتكوين المجلس الملى، وانتخب فى ١٢ من ديسمبر

عام ١٩٠٥ ، ولكن وضع من جديد أمام طريقه من العقبات ما عطل عمله ، ولكن المجلس ظل قائما وظل معه الصراع مع الكنيسة ثائرا[١٦] . واستطاع كيرلس أن يستصدر من الحكومة قانونا يحقق له ما يفيده ضد المجلس من بنود الاتفاق الذى عقده فى سنة ١٨٩١ مع بطرس غالى ثم نقضه ، فصدر القانون ٨ لسنة ١٩٠٨ دون أن يعرض على مجلس شورى القوانين ، جاعلا رياسة المجلس عند غياب البطريرك لمن ينيبه عنه من رجال الأكليروس لا للوكيل المنتخب (م٣ ، ٤) . ثم جرى تعديل آخر للائحة بالقانون ٣ لسنة ١٩١٢ أخرج أوقاف الأديرة خارج القاهرة من دائرة اختصاص المجلس الملى ، وقصر المجلس على الأعضاء الاثنى عشر دون النواب ، وجعل للبطريرك حق تعيين ٤ منهم من رجال الأكليروس ، فلا ينتخب إلا ثمانية فقط (م٢ ، ٨ ، ١٦ . . إلخ) .

وظلت الهيئات والجماعات الإصلاحية تعلن استياءها من هذا الوضع فى كل مناسبة . وقد أصدر المجلس الملى فى ٢٨ من يونية عام ١٩١٦ قرارا ذكر به أنه من وقت العمل بلائحة عام ١٨٨٣ « . . لم تتحسن حالة الأديرة ، ولم تنشأ مدارس كمدارس الطوائف الأخرى الراقية تضمن تخريج أكليروس أكفاء لإدارة شئون الشعب ، وكذا لم تقدم حسابات البطريركية . . » . ثم ذكر أن تعديلى اللائحة لم يأتيا بالفائدة المقصودة «فالمجلس يلتمس من الحكومة أن يكون الإشراف على هذه الأوقاف (أوقاف الأديرة) من اختصاص المجلس الملي العام كسائر الأوقاف الأخرى كما كان قبل التعديل . . » . فما كان من البطريرك إلا أن أشر على هذا القرار : «يعتبر القرار غير قانونى ولاغيا» . . ولكن المجلس استمر يطالب بعودة اختصاصه الشامل إليه ، وأصدر في ذلك قرارات عدة في ١٢ من إبريل عام ١٩٢١ ، وفى الأول من مارس عام ١٩٢٦ ، وفى ١١ من إبريل عام ١٩٢٧ .



كان النزاع بين رجال الدين وبين العلمانيين من أنصار الإصلاح ، الذى ناهز عمره نصف القرن فى العشرينيات من القرن العشرين ، كان يتركز فى الأساس فى إدارة الأموال وأعيان الأوقاف وصرف ريعها : هل يستبد بذلك الرؤساء من رجال الدين مطارنة وأساقفة ورؤساء أديرة ، يديرونه بغير حق لغيرهم من الرقابة ، أو

يسيطر عليه المجلس الملى المنتخب يدير المال بنظم الإدارة الحديثة ويستثمره ويوجهه لخدمة شئون الإصلاح القبطى، بإنشاء المدارس والجمعيات الخيرية وإصلاح الأحوال المالية للأديرة والكنائس وتنظيم الدراسات الأكليركية لتخريج رجال دين على مستوى عال من الثقافة؟ والفكرة المسيطرة على رجال الدين أن المجلس الملى لا يعدو أن يكون محكمة للأحوال الشخصية ينظر منازعات الأفراد عن الزواج والطلاق والنفقة وغيرها، وأن إدارة المال سلطة لهم من قديم لا وجه للتخلى عنها. وفكرة المجلس الملى أن إدارة المال تعانى الفساد والتخلف معًا، والأوقاف بغير رقابة والإيراد ينفق فيما لا تعلم مصارفه ويبدد فيما لا نفع وراءه، ووجوه الاستثمار مغلقة والخرائب تبقى خرائب لا تعمر، والمدارس ووجوه الإصلاح الطائفية تفتقد التمويل المطلوب لها.

على أن المهم فى هذه الدراسة هو البحث عما إذا كان ثمة عنصر سياسى كامن فى طيات هذا النزاع. وافتراض وجود العنصر السياسى فى هذا الأمر يثير احتمالين: الاحتمال الأول أن هذا النزاع الذى يتخذ شكلا طائفيًا محدود النطاق إنما يستر فى صميمه صراعًا حول مسألة سياسية عامة. والاحتمال الثانى أنه نزاع طائفى شكلا ومضمونًا، ولكن القوى السياسية المختلفة تعمل على استغلاله أو الاستفادة منه فى صراعاتها العامة. والظاهر - ما لم تتكشف مادة تاريخية جديدة غير المتاح منها - أن الأمر لم يكن يتضمن صراعًا سياسيًا بين طرفيه، الكنيسة والمجلس. ولعل مرد ذلك إلى ما سبق بيانه عن الوضع التاريخى للكنيسة القبطية وبعدها النسبى عن الوظائف السياسية المباشرة. وما يمكن أن يقال إن النزاع ما كان يحتدم ولا كان ينشأ لولا أن القرن التاسع عشر قد فرض على مناخ الحياة الاجتماعية فى مصر متطلبات جديدة فى التعليم والتنظيم، وأدخل أفكاراً ومبادئ جديدة عن حقوق الجماهير وعن أساليب تكوين التنظيمات الأرشد والإدارة الأكفأ، وأوجها جديدة لاستثمار الأموال. كما يمكن أن يقال إن بعثات التبشير وما أنشأته من مدارس وما طرحته من صيغ فكرية مصقولة، قد أثارت تحديًا أمام القبط كنيسة وعلمانيين، وقد واجهت الكنيسة هذا التحدى بالعنف والزجر والتحريم والتمسك بتقاليد السلف، وواجهه الآخرون بمحاولة الاستفادة من خبرات الخصم وبعث حركة إحياء جديدة.

ولكن إذا عرف أن بطرس غالى مثلا كان رائد حركة العلمانيين الإصلاحية ضد الأكليروس، وهو ذاته على اتصال وثيق بالحكم البريطانى فى مصر الراغب ضمن ما يرغب فى السيطرة على الكنيسة القبطية، إذا عرف ذلك فللمرء أن يستنتج أن سعى بطرس غالى للسيطرة على مالية الكنيسة بالمجلس الملى، كان يثير لدى رجال الدين حذراً من أن تؤدى هذه السيطرة إلى ضعف قدرة الكنيسة على تحدى الضغوط الخارجية. وقد كان الخديو توفيق الذى ثبت الاحتلال البريطانى عرشه يستجيب لبطرس غالى وينتصر له على رجال الدين. وقد تم نفى البطريرك فى بداية عهد الخديو عباس، ولم تعدل الحكومة عن قرار النفى إلا بنصيحة من اللورد كرومر الذى أراد أن يسد على القنصل الروسى والحكومة التركية والخديو المخلوع إسماعيل سبيل التدخل. وكان الاحتلال البريطانى وقتها لا يزال يلقى التحديات من الدول الأوربية الكبيرة، ولم يكن قد اعترف دوليًا بسيطرة بريطانيا على مصر، ولم يتم هذا الاعتراف إلا بوفاق عام ١٩٠٤ مع فرنسا وما تلاه من اعتراف روسيا وإيطاليا. ويلحظ فى كتاب كرومر «مصر الحديثة» إعجابه الشديد ببطرس غالى برغم سخطه البالغ على القبط. كما يلحظ أن مواقف كيرلس الخامس المتشددة ضد المجلس الملى بعد عودته من النفى، وأن تشدده هذا الذى استمر طوال فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، وبخاصة فى استصدار القوانين المدعمة لسيطرة رجال الدين، يلحظ أن كل ذلك تم فى عهد عباس حلمى، وتواكب فى البداية مع صراعات هذا الخديو مع السلطة البريطانية، كما تواكب دائمًا مع اتضاح سياسة الخديو فى الاعتماد على المؤسسات الدينية التقليدية وتأليف قلوب رجال الدين بحسبان ذلك من أهم مصادر نفوذه السياسى.

على أن هذه المواقف اختلفت نوعًا ما بعد ثورة عام ١٩١٩، عندما استوعبت الحركة الوطنية جانب التنوير الفكرى والإصلاح الدستورى. ومع ملاحظة ان حركة الاصلاح القبطى الطائفية لم تستوعب تمامًا فى الاتجاه الوطنى الكنسى، بالدرجة والمستوى الذى حدث فى الحياة السياسية العامة، إلا أن تلك الحركة قد زادت سعة وانتشاراً وجذبت فئات أشمل من جماهير الأقباط، وتغلغلت فيها نوعًا ما الروح «الوفدية» الجامعة بين الاستقلال والديمقراطية. وقد سبقت الإشارة إلى استمرار مطالبة الإصلاحيين فى المجلس الملى بعودة اختصاصات المجلس إليه

كاملة. ولكن هذه المطالبة لم تلق استجابة عملية للتحقيق فى فترة الثورة والسنين القليلة التالية، إذ كان الاهتمام لا يزال محصوراً فى القضيتين السياسيتين الرئيسيتين، الاستقلال والدستور، ولا يظهر أن الوزارة الأولى برياسة سعد زغلول فى عام ١٩٢٤ قد أولت هذا الأمر اهتماماً عمليا، وما كان لها أن تفعل فى الظروف المعقدة المتشابكة التى واجهتها وفى فترة حكم لم تصل إلى العام، وبعدها جاءت وزارة زيور الملكية التى حكمت شهوراً بغير البرلمان.

وقد سبقت الإشارة فى الفصلين السابقين إلى الائتلاف الوفدى الدستورى الذى شغل البرلمان والوزارة فى عام ١٩٢٦، وإلى ما كان يقوم عليه هذا الائتلاف من استهدافه تقييد سلطات الملك وحصارها ودعم النظام الدستورى الجديد. وسبقت الإشارة إلى ما صنعه هذا الائتلاف تقييداً لسلطات الملك على الأزهر والهيئات الدينية. وأن القانون ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذى حصر سلطات الملك عن الأزهر، نص هو نفسه على أن ما للملك من سلطة فى «تعيين الرؤساء الدينيين الآخرين» أو فى المسائل المتعلقة بالأديان المسموح بها إنما يمارسها الملك بالاشتراك مع رئيس الوزراء.

على أن جوهر مشكلة الكنيسة لم يكن مصدرها سلطات الملك عليها لأنها كنيسة طائفية، ليست بذات ارتباط مباشر ووثيق بسلطات الحكم، كما أن بناءها التنظيمى الدينى يوجب بقاء البطريرك شاغلا منصبه طول حياته بغير إمكان استبدال غيره به، ويفرده هو والمطارنة بسلطة روحية تجعل نصبهم جميعًا ورسامهم مما يتم وفقًا لتقاليد كنسية أدخل فى الممارسة الدينية منها فى القرارات الحكومية التى يمكن أن يتعرض لها النظام الوضعى بالتنصيص القانونى، وبعبارة أدق فهو أمر له مساس بالممارسة الدينية. لذلك كانت مسألة التنظيم الكنسى أقل احتدامًا من الناحية الديمقراطية العامة المتعلقة بتقييد سلطات الملك، وأكثر صعوبة وحساسية من ناحية مساسها بالدين. لذلك اقتصر البرلمان على الزاوية الخاصة بالمجلس الملى، أى الجانب المالى والإدارى للمؤسسة الدينية.

فى أولى دورات البرلمان الائتلافى، تقدم الدكتور سوريال جرجس سوريال عضو مجلس الشيوخ بمشروع لتعديل لائحة المجلس الملى. وتحصل اقتراحه فى إلغاء التعديلين اللذين أدخلا على لائحة عام ١٨٨٣ ليسترد المجلس الملى اختصاصه

الكامل وتشكيله الأول. وطلب صاحب المشروع نظره على وجه السرعة بسبب ما تعانى منه الطائفة القبطية من سوء الأحوال والفوضى، وبسبب أن البطريرك وقد جاوز عمره المائة استبد المحيطون به بجميع الشئون الدينية والمالية والإدارية، وبسبب أن أموال الأوقاف القبطية التى تبلغ قيمتها نحو ثلاثة ملايين جنيه ويبلغ ريعها نحو ثلاثمائة ألف جنيه يستولى عليها بعض الرهبان ويبددونها. وقد وقف الأنبا لوكاس مطران قنا وعضو مجلس الشيوخ يهاجم المشروع ويهاجم العودة للائحة عام ١٨٨٣. ثم اعترض محمود أبو النصر على أسباب العجلة فى نظره وأيدته الأغلبية فى ذلك، فقرر المجلس إحالة المشروع إلى لجنة المقترحات لدراسته بناء على اقتراح لويس فانوس(١٧).

وتداولت لجان مجلس الشيوخ المشروع حسب النظام المتبع حتى انتهت دراسته وعرض على مجلس الشيوخ فوافق عليه فى الدورة التالية بجلسة ٣٠ من مايو عام ١٩٢٧، ولم يعترض عليه إلا ثلاثة أعضاء. ثم أحيل إلى مجلس النواب حيث درسته لجنة الحقانية (رئيسها مصطفى النحاس وسكرتيرها محمد صبرى أبو علم) وعرضته على المجلس فى أقل من شهر فنظر بجلستى ٢٥، ٢٦ من يونية، ووفق عليه بأغلبية ١١٧ صوتًا مع امتناع اثنين فقط هما أحمد ماهر وحامد محمود. وكان ممن ناقش المشروع وأيده فخرى عبد النور وتوفيق أندراوس بشارة وراغب إسكندر والشيخ مصطفى القاياتى ومصطفى النحاس وأحمد ماهر وإسماعيل صدقى. كما كان مما أيد به المشروع أنه يتفق مع روح العصر ومقتضياته ويرمى إلى تنظيم الأوقاف القبطية ويجعل إدارتها والرقابة عليها فى أيدى مندوبين ينتخبهم الأقباط، وذلك «من غير خروج عما يجب من تنفيذ شروط الواقفين واحترام مقام رجال الدين ودوام السلام بين طائفة هى أكبر الطوائف غير الإسلامية بالمملكة، وهى ذات ماض مجيد تحرص على أن تصله بالحاضر، ولها من الأثر الحميد فى جميع أدوار النهضة المصرية ما يدعو إلى العناية بتحقيق شكاويها ومساعدتها على ما ترجو من الكمال لأنظمتها وهيئاتها». وإذا كان البطريرك قد أرسل إلى سعد زغلول وقتها يعترض على المشروع باسم وجوب احترام شروط الواقفين فى صرف ريع الأوقاف، وبدعوى أن إدارة المجلس الملّى للأوقاف مما يهدر شروط الواقفين، فقد طلب سعد إلى مجلس النواب أن يدخل تعديلا على المشروع يصرح بوجوب مراعاة شروط

الواقفين حتى تندفع الحجة «القانونية» التى تثار ضد المشروع، فوافق المجلس على ذلك، وأرسل التعديل إلى مجلس الشيوخ فوافق عليه وصدر القانون فى ٢٢ من يولية برقم ١٩ لسنة ١٩٢٧[١٨].

كتب عباس العقاد وقتها يؤيد المشروع بقوله إن أنصار اللائحة يعرفون أن أموال الأوقاف بعيدة عن الرقابة ولا تنفق فى الوجوه الواجب إنفاقها فيها، وإن خصوم اللائحة يتوسلون فى معارضتها بوسيلتين، أولاهما أن المجلس الملى يريد أن يخرج أموال الأوقاف عما حبست عليه حسب شروط الواقفين. وثانيتهما أنهم يصورون طلاب الإصلاح منازعين للبطريرك ويعملون على التستر وراء هيبته وما عرف به من زهد لإبقاء سيطرتهم على الأوقاف[١٩].

لم يمض وقت طويل على صدور هذا القانون حتى قرر المجلس الملى القائم إجراء الانتخابات وفقًا للنظام الجديد، وحدد يوم ٣٠ من نوفمبر آخر موعد لقيد أسماء الناخبين ويوم ٣٠ من ديسمبر موعدًا لإجراء الانتخابات[٢٠]. وأثارت المنافسة الانتخابية حركة واسعة بين الأقباط وبذل أنصار الإصلاح منهم نشاطًا كبيرًا لتأييد مرشحيهم وبخاصة الدكتور سوريال جرجس الذى ارتبط القانون الجديد باسمه. وفى يوم الانتخاب، حضر من الناخبين ١٠٠٠ ناخب ولم يتخلف من مجموعهم أكثر من مائة (كان مجموع الذين قيدوا أسماءهم فى سجل الناخبين ٩٧٢ ناخبًا عن القاهرة وضواحيها و١٢٨ ناخبًا عن المجالس الملية الفرعية). وانتخب الأعضاء الاثنا عشر والنواب الاثنا عشر، وكان منهم من الوفديين المعروفين أمثال كامل صدقى وعزيز ميرهم ومنهم الدكتور سوريال جرجس الذى كان ينتمى وقتها للهيئة الوفدية بمجلس الشيوخ، ومنهم من أنصار الإصلاح الآخرين حبيب المصرى وسابا حبشى وكامل ابراهيم. ومنهم أربعة أعضاء انتخبوا بهذا المجلس لأول مرة هم سابا حبشى وسوريال جرجس وحبيب المصرى وعزيز ميرهم، وستة نواب جدد هم يسى مجلى ولبيب البرماوى وميخائيل عياد ولبيب سعد وكامل بولس حنا وتوفيق أسكاروس[٢١].

ومن الجلى، أن الوفد إذا لم يكن هو الدافع «لحركة اللائحة»، فقد كان نصيرًا لها، أيدها رجاله بمجلس الشيوخ ومجلس النواب. وكان للوفديين تأثير كبير

بلجان المجلسين التى درست المشروع وزكته، وأظهرهم مصطفى النحاس وصبرى أبو علم. وكان الوفديون أقباطا ومسلمين هم من دافع عن المشروع، كما كان العقاد كبير كتاب الوفد هو من شرع القلم بالصحف دفاعًا عنه. وذلك فضلا عن تأييد جمهرة القبط للائحة كما يظهر فى صحيفة مصر. وصاحب نظر المشروع تعبئة دعائية مناسبة، تذكر حوادث سوء تدبير أموال الأوقاف وإنفاقها، وأن وفرة المال فى أيدى رجال الدين أبعدتهم عن وظيفتهم الدينية «وقربتهم من مواطن الفساد»(٢٢). كما صاحب ذلك محاولة لعزل كبار الأكليروس المناوئين للمشروع عن صغارهم بذكر أخبار تحكم رؤساء الأديرة فى الرهبان وتقتيرهم عليهم. وقد جمع راهبان من دير الأنبا بولا توكيلات من زملائهما وهربا من الدير للجهر بالشكوى من معاملة رئيسهم لهم(٢٣). وتلا صدور القانون تبادل التهانى ونشر بيانات التأييد من الجمعيات القبطية وغيرها(٢٤).

ولا شك فى أن هذا المسلك قد أحفظ رجال الأكليروس وعلى رأسهم الأنبا يؤانس مطران الإسكندرية والبحيرة والمنوفية، والذى كان الساعد الأيمن المتحكم للبطريرك. وأظهر رجال الأكليروس موقفهم المعارض لعودة اللائحة من أول يوم على لسان الأنبا لوكاس بمجلس الشيوخ، وأرسل البطريرك إلى سعد زغلول يثير مسألة «شروط الواقفين». وقيل إن رؤساء الأديرة جمعوا أموالا لمقاومة «حركة اللائحة»(٢٥) وعملوا هم أيضًا على استعداء صغار الرهبان والكهنة على المجلس الملى بدعوى أن المجلس سيحرمهم من ريع الأوقاف(٢٦).

فلما صدر القانون، ذكرت صحيفة السياسة أن كان له وقع شديد فى الدوائر الأكليركية، وأن هاج رؤساء الأديرة الذين يضعون أيديهم على الأوقاف، ففكروا فى طلب «حماية سلطة أخرى» مما كان موضع استنكار من عرف هذا الأمر من الأقباط، فتحول رؤساء الأديرة إلى وجهة أخرى وهى مقاومة القانون وتعطيله على نحو ما حدث فى عام ١٨٩٢، وعلى أساس أن فى مكنتهم الامتناع عن تسليم الأموال ومستندات الملكية وحجج الأوقاف إلى المجلس الملى لأنها فى حوزتهم، ولأنه لا توجد دفاتر حسابية منظمة للدخل والخرج فيمكن إعداد دفاتر وهمية، ولأن بعضا من أراضى الأوقاف قد اشترى بأسماء رؤساء الأديرة والأساقفة مما يمكن

معه الإفلات من القانون بدعوى أنها ملك خاص لهم. وفى كل الأحوال فهم يرفضون تسليم الأراضى والأموال والمستندات إلا بأحكام قضائية[٢٧].

وقيل إن البطريرك كتب إلى البنوك المودعة بها أموال البطريركية منبها إلى عدم صرف أى مبلغ إلا إذا كان موقعًا على طلب الصرف بختمه شخصيًا. وقيل إن حركة نشطت بالأديرة لبيع المواشى والمحصولات وسائر المنقولات المالية وتأجير الأراضى لمدد طويلة[٢٨]. فلما كتب القمص صريمون مطران الخرطوم يؤيد الدكتور سوريال، أعلنت البطريركية أن القمص المذكور يهدد بالانضمام إلى الكنيسة البابوية إذا لم يرفع مرتبه من عشرة جنيهات إلى ثلاثين، وأن هذا يدل على عدم سلامة عقله أو ضعف إيمانه، وأنه لذلك تقرر رفع أمره إلى البطريرك، وأثار هذا الموضوع لغطا شديدا[٢٩].

والحاصل أن رجال الأكليروس رفضوا فعلا تنفيذ القانون والعودة للائحة عام ١٨٨٣، وتسليم الأموال والمستندات إلى المجلس الملى، واستمر الوضع كذلك طوال عهد وزارة عبد الخالق ثروت الائتلافية، وعهد وزارة النحاس الائتلافية فى عام ١٩٢٨. ولما قابل يؤانس وأعضاء المجلس الملى مصطفى النحاس رئيس الوزراء بمناسبة صدور المرسوم باعتماد انتخابات المجلس الملى فى مايو عام ١٩٢٨، قال لهم إنه يَعُدّ المجلس الهيئة الممثلة لطائفة كبيرة من الطوائف المصرية. وأشار إلى وجوب الاتحاد والتعاون وأن يكون المجلس والأكليروس يدًا واحدة للعمل لما فيه مصلحة الطائفة[٣٠]. ولكن القمص سرجيوس يحكى أن أعضاء المجلس الملى ذهبوا إلى النحاس وقتها طالبين إليه تنفيذ القانون والعودة للائحة، بأن يصدر قراره لجهات الإدارة بالمعاونة فى تسليم أوقاف الأديرة القبطية إلى المجلس الملى طبقًا لهذا القانون، أى أن تتدخل الحكومة بسلطانها المادى لتنفيذه. فرفض النحاس طلبهم وقال «إن الإدارة لا تتدخل فى هذا الأمر. إن البرلمان أصدر لكم هذا القانون وعليكم تنفيذه بواسطة المحاكم»[٣١]. كما يحكى الأستاذ جندى عبد الملك، أن رؤساء الأديرة ومناصريهم لم يذعنوا للقانون وتمسكوا فى مواجهته بأن نصه غامض يخول المجلس الملى الرقابة على الأوقاف دون الإدارة المباشرة، واستتبع ذلك أن المجلس الملى رفع الأمر إلى القضاء ضد ستة من رؤساء الأديرة. «وبعد أن قطعت الدعاوى مرحلة كبيرة أمام القضاء، أدخل البعض فى روع أعضاء المجلس أن

الانقلاب السياسي الذي حصل في ذلك الوقت قد يساعد على إلغاء اللائحة بأكملها، وأن بعد النظر يقتضي مهادنة هؤلاء الرؤساء.. وانتهى الأمر بأن اجتمع المجلس الملي في ١٩ من نوفمبر عام ١٩٢٨ واتخذ قراراً رآه علاجًا مؤقتًا. وبناء على هذا القرار أصدر المغفور له محمد محمود باشا رئيس الوزراء في ذلك الوقت القرار الوزاري المؤرخ الأول من ديسمبر عام ١٩٢٩».

وكان مجمل ما أورده هذا القرار أن يبقى للبطريرك وحده سلطة تعيين رؤساء الأديرة ما لم يعين البطريرك رهبانًا آخرين بدلا منهم، وأن تؤلف «لجنة أوقاف الأديرة» من البطريرك أونائبه رئيسًا ومن ستة أعضاء أربعة من المجلس الملي واثنين من المطارنة يختارهم البطريرك سنويًا، ويكون من اختصاص هذه اللجنة مراقبة تلك الأوقاف ومراجعة حساباتها. وبرغم أن خمسة من أعضاء المجلس الملي اعترضوا على هذا التنظيم الذي يعيد الوضع بالضبط إلى سابق عهده قبل القانون الأخير، وبرغم أنهم طعنوا في صحة هذا القرار لأنه في صميمه يلغي القانون، وبرغم تقديم المعترضين استقالاتهم، فقد صدر القرار فعلا.

ويحكي الأستاذي جندي أنه حتى هذه اللجنة لم تستطع أن تمارس عملا ولا رقابة «بسبب ما كان يخلقه أعضاؤها من غير المجلس الملي من صعوبات..»، وأنه استمر الأمر على هذا الوضع «إلى أن وقعت حوادث مخزية بالدير المحرق في عام ١٩٣٧..»، فكشفت التحقيقات عن الفوضى التي تفشت في هذا الدير، ولم يستطع المجلس الملي السكوت على ذلك، وحاول التفاهم مع البطريرك، فلما لم يجد ذلك أصدر قراراً في ١٧ من مارس ثم قراراً آخر في ١٥ من يونية عام ١٩٣٧ يعدل فيه عن قراره السابق الصادر في نوفمبر عام ١٩٢٨ وعَدّ هذا القرار باطلا(٣٢).

سترد إشارة أخرى إلى هذا النزاع عند الحديث عن انتخابات البطريركية في عام ١٩٢٨، ولكن المهم من هذا الاستعراض السابق، أن الوفد على عهد حكومة الائتلاف أيد المجلس الملي وسلطاته على حساب السلطات المالية والإدارية للأكليروس، وكان من رجاله من ساهموا في هذه الحركة داخل المجلس وخارجه، ووضع هذا الموقف الوفد في وضع التأييد لخصوم كبار رجال الدين. ولكن من

ناحية أخرى حرص الوفد حزبا وحكومة على أن يقف عند حدود التأييد دون التصدى المباشر، وحرص بذلك على أن يبقى النزاع القائم فى نطاقه الطائفى، المجلس والكنيسة وحدهما هما طرفاه الأصليان، وليس للوفد من دور فى ذلك إلا التأييد من الخارج لما يراه أكثر استنارة ورشداً دون أن يتورط فى الخصومة المباشرة. ومن هنا كان رفض النحاس أن تتدخل الحكومة بقوة السلطة لتنفيذ القانون، برغم أن السلطة هنا كانت ستمارس استناداً لقانون شرعى وفى إطار العمل السلمى المشروع. وتنفيذ القانون بسلطان الدولة إما أن يتخذ شكلا سياسيًا إذا قامت به الدولة مباشرة، وإما أن يتخذ شكلا إداريًا إذا تم كتنفيذ لحكم تصدره المحاكم، وهذا ما أوصى به النحاس حتى يصون للمسألة الطائفية نطاقها الطائفى دون أن تصطبغ باللون السياسى.

ومن جهة أخرى، يلحظ إشارة جندى عبد الملك إلى انهيار الائتلاف الوفدى الدستورى الذى أبعد الوفد عن الوزارة ووقف الحياة البرلمانية على عهد وزارة محمد محمود وزاد من نفوذ الملك من جراء ذلك، هذا المناخ السياسى العام قد عدل موازين القوى بين طرفى الصراع الطائفى. فكان فى ازدياد سلطة الملك وحلفائه ضد الوفد، ازدياد لقوة رجال الأكليروس المناوئين للإصلاح، وبهذا طرأ احتمال لم يكن قائمًا على عهد الائتلاف وهو الانتكاس بالخطوة التى تمت فى عام ١٩٢٧ وإلغاء القانون أصلا. وبدأ رجال الإصلاح يخفضون من شدتهم ويتترسون فى مواقع الدفاع، فقبلوا أن تكوّن لجنة أوقاف الأديرة التى سحبت من مجلسهم سلطاته المستردة. ولم يكن مصادفة أيضًا فى إطار ذلك كله، ألا يعدل المجلس الملى عن «اعتداله» ويعود إلى التشدد ملغيًا تنازله السابق ومقرراً بطلان هذا القرار الوزارى، إلا فى عام ١٩٣٧ على عهد حكومة الوفد أيضًا، أى فى نطاق علاقات سياسية تفرض مناخًا مواتيًا له فى نشاطه الإصلاحى. ولكن الوفد فى هذه الفترة الأخيرة أيضًا ما لبث أن أحاطت به المؤامرات السياسية حتى أقيلت وزارته فى ديسمبر عام ١٩٣٧، ولم تصدر الحكومة قراراً جديداً بإلغاء قرار عام ١٩٢٨ إلا فى عهد حكومة الوفد التالية فى عام ١٩٤٢. وذلك مما سترد الإشارة إليه.

* * *

لم يمض أسبوعان على صدور قانون المجلس الملى، حتى توفى البطريرك الكبير الأنبا كيرلس الخامس فى ١٧ من أغسطس عام ١٩٢٧ . وإذا كان يمكن إدراك العلاقة بين إصدار قانون الأزهر الذى أخضع الأزهر للبرلمان ووزارته، وبين قانون المجلس الملى الذى أخضع مالية الكنيسة للهيئة المنتخبة، فإنه يصعب القول إلا بأنها الصدف، هى التى جعلت وفاة كل من الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوى والأنبا كيرلس الخامس، تحدث بعد صدور القانونين بنحو الشهر الواحد. وكان كلاهما لا يشكو مرضًا خطيراً غير الشيخوخة، وكلاهما من أنصار القديم والمحافظة. على أنه لم تكن صدفة أن أعقب وفاة كيرلس الخامس ما أعقب وفاة الشيخ الجيزاوى من صراع بين المحافظين والإصلاحيين حول من يشغل المنصب الدينى الخطير. وإذا كانت الصحافة قد شيعت البطريرك الراحل بما جرت عليه العادة من ذكر السجايا الحميدة، فقد وصفته المورننج بوست فى مناسبة تالية بأنه كان «رجلا قليل البصيرة والعلم ميالا للمشاكسة، صبر الناس على حياته الطويلة العديمة الجدوى على أمل أن تتاح فرصة الإصلاح بعد وفاته . . »(٣٣) . ويذكر الأستاذ أحمد شفيق أن الأقباط وجدوا فى وفاة البطريرك فرصة سانحة لتحقيق ما يطمحون إليه من إصلاح، كما تحركت أطماع بعض المطارنة فى المنصب وقامت حرب عوان بين الاتجاهين(٣٤) .

كان المفروض أن يعين قائمقام أو نائب بطريركى أول، ليشغل مؤقتًا منصب البطريرك توطئة لإجراء الانتخابات التى يختار فيها البطريرك. وشب الصراع من أول أيام وفاة كيرلس حول اختيار القائمقام، واستمر محتدما حتى المرحلة الثانية التى انتهت بنصب البطريرك الدائم الجديد، فكانت المعركة معركتين متصلتين. ومن جهة أخرى، كان العهد قد تقادم وتطاول على آخر مرة جرت فيها انتخابات البطريرك، إذ أطال الله عمر كيرلس فبقى فى كرسى الرياسة ثلاثًا وخمسين سنة، حتى أمسى وجوده كالأعراف الراسخة وظواهر الطبيعة. ويمكن تصور أنه لأكثر من جيلين سبقا وفاته لم تمارس تجربة اختيار البطريرك، ولم يشهد أحد من القبط الأحياء عند وفاة رئيسهم تجربة كهذه، إلا أن تكون مطوية فى ذكريات الطفولة لمن صاروا اليوم على حواف الأعمار. ولعل هذا الأمر ولد حالة نفسية كانت من الظروف المشددة لما اتسم به النزاع من عنف وحدة، إذ وقر فى قلوب الغالبية أنهم

بصدد انتخاب «مرحلة تاريخية» وليس انتخاب فرد، وأنه اختيارٌ الله وحده هو العالم بمداه الزمنى البعيد، وأنه اختيار وحيدٌ الغالب لا يتكرر فى حياة الأحياء.

على أن أهم المشكلات العامة التى أحدقت بهذا الأمر، أن الكنيسة بناء تنظيمى شخصى يعتمد على السلطة الأبوية، وتندمج فيه الوظيفة بالشخص وتلازمه مدى حياته، وهو نظام لا يكاد يعرف توزيعًا موضوعيًا للاختصاصات والسلطات، وتصدر فيه القرارات بالمشيئة الفردية للرئيس، ولا تستمد من نظام وضعى ولا من اختصاص محدد، ولكن من محض «خلافته الرسولية» لمار مرقس منشئ الكنيسة القبطية فى القرن الميلادى الأول. لذلك، فعلى الرغم من اشتداد الصراع فى عهد كيرلس الخامس مع المجلس الملى حول تنظيم الناحيتين المالية والإدارية من شئون الكنيسة وأموالها، لا يكاد يظهر أن أثير على نحو جاد فى هذه الخمسين سنة أمر تنظيم لاختيار البطريرك وإجراءات انتخابه ونصبه. وكانت هذه الخمسون سنة عينها هى التى أرسيت فيها القواعد التنظيمية للكثير من مؤسسات الدولة والمجتمع، وأعيدت فيها صياغة الكثير من وجوه النشاط السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى البلاد، نشأ فيها نظام الوزارة ونظام المجالس النيابية ونظم المصالح والإدارات وتنظيم الإدارة المحلية، ونشأ نظام القضاء الحديث ومؤسسات التعليم الحديثة والجامعة، ونظم شركات المساهمة وغير المساهمة، وأعيد فيها تنظيم الأزهر تدريجيًا، وتبلور فيها نظام الملكية الخاصة. ولكن هذه الأعوام الخمسين اختفت كلها فى طيات بردة بطريرك واحد ومرت سراعًا كأنها العام أو بعض العام فى تطور الكنيسة.

وجاءت وفاة كيرلس لا ليخلو بها كرسى البطريركية فقط، ولكن أيضا لتكشف عن هذا الخواء التشريعى والتنظيمى وبخاصة ما يضبط منه عملية الانتخاب وينظمها. ويمكن أن يتصور أن البطريرك العجوز الراحل كان صيغ بناؤه الفكرى والنفسى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر أيام ولاية محمد على، وقد شب فى تلك الأيام من قلب المؤسسة الدينية التقليدية كنيسة وأديرة، فهو ينتمى إلى ما كان يُعَدُّ على أيام محمد على قديمًا ومحافظًا، لا إلى ما نشأ وقتها من مؤسسات حديثة. وكان فى ممارساته الكنسية واختياره لرجال الدين وللمساعدين له، إنما يستوحى قدمه وسلفيته ويؤيد القديم المحافظ ويتأيد به. فكان أمام الأقباط عند وفاته

أن يختاروا بطريركا جديداً، وأن يقننوا النظم الموضوعية لإجراء هذه العملية، وأن يخوضوا فى الأمرين معًا نزاعًا بين مستويين جد متباينين، مستوى القبط العلمانيين أبناء الحديث من تيارات العقد الثالث من القرن العشرين ومؤسساته، ومستوى رجال الأكليروس أبناء القديم من تيارات النصف الأول من القرن التاسع عشر ومؤسساته.

ظهر مرشحان لمنصب النيابة البطريركية، الأنبا يؤانس مطران الإسكندرية والبحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة والمرقسية يرشحه رجال الدين، والأنبا مكاريوس مطران أسيوط يرشحه أنصار النهضة الإصلاحية[٣٥]. أما يؤانس، فقد نشأ نشأة شعبية، وولد ببلدة تسمى ديرتاسا من أعمال البدارى بمديرية أسيوط، وقيل إنه فى صباه كان يرعى النوق والجمال فى دار من يدعى شنودة عباس، ثم التحق بدير البراموس بوادى النطرون فى السنة عينها التى نصب فيها كيرلس الخامس بطريركا، ثم صار قمصا فى عام ١٨٧٨، ثم رئيسًا للدير على غير إرادة رهبان الدير فيما يقال، ثم رسم مطرانا للبحيرة فى عام ١٨٨٧، ثم أضيفت إليه مطرانية المنوفية ثم عين وكيلا للكرازة. وكان قريبًا لكيرلس يقاسمه شئونه ويشاركه فيما يصنع، واشتهر بمعارضته المطالب الإصلاحية وبخصومته الشديدة للمجلس الملى، وكان ثانى اثنين نفيا فى هذا النزاع فى عام ١٨٩٢[٣٦]. وفى المرحلة الأخيرة من عهد كيرلس، آلت إليه جل مقاليد الكنيسة، وكان غالب المطارنة ورؤساء الأديرة من المؤيدين له المرتبطين به، مثل لوكاس مطران قنا وأثناسيوس مطران بنى سويف والبهنسا وتوماس مطران المنيا والأشمونين ومرقس أسقف دير أنبا أنطونيوس، وصفته «الأهرام» بقولها إنه أكبر المطارنة سنا ومقامًا[٣٧]. وفى السنة الأخيرة من عهد كيرلس أثير أن ثمة من يرشحون يؤانس نائبًا بطريركيا، فأثار ذلك موجة من السخط لدى من يحملون يؤانس مسئولية ما يرونه من فساد عم وتبديد لأموال الكنيسة، واستجوب الدكتور سوريال جرجس رئيس الوزارة ووزير الداخلية عدلى يكن عن صحة هذا الأمر، ولم تهدأ الخواطر إلا بعد أن نفى الوزير أن الحكومة تفكر فى شىء كهذا أو أن هيئة دينية طلبت تعيينه[٣٨].

أما الأنبا مكاريوس، فلم ينشأ فى بيئة شعبية كيؤانس، إنما ولد فى عام ١٨٧٢ لعائلة شهيرة بين القبط فى المحلة الكبرى. وهو على عكس يؤانس أيضًا لم تقتصر

دراسته على تعليم الأديرة، بل حصل التعليمين الابتدائى والثانوى بمدرستى الفرير بالمحلة وطنطا، ثم التحق بدير أنبا بيشوى بوادى النطرون فى السادسة عشرة من عمره، وعين قمصا فى عام ١٨٩٥، وقربه الأنبا كيرلس الخامس فاتخذه كاتما لأسراره، ثم رسم مطرانا لأسيوط فى عام ١٨٩٧. ويعرف عنه فى حياته الدينية أنه من أنصار الإصلاح، أعد تقريراً مطولا فى عام ١٩٠٥ عن وجوه إصلاح نظام الشمامسة والقساوسة والأديرة ورهبانها وإصلاح مدارس اللاهوت ونظم إدارة الأوقاف، وذلك فى الفترة التى تمت فيها دعوة الشيخ محمد عبده عن إصلاح الأزهر. وفى عام ١٩٢٠ قدم للبطريرك رسالة بالمطالب الإصلاحية الملية شاركه فى إعدادها الأنبا توفيلس أسقف منفلوط. ومع نشاط «حركة اللائحة» فى عام ١٩٢٦، طالع مكاريوس القبط بموقف الانحياز لهذه الحركة، ونشر خطاباً مفتوحًا وجهه إلى المطارنة ينتقد فيه من يعارضون استعادة المجلس الملى اختصاصاته. وفى هذا الوقت نشطت هيئة باسم «مجتمع الإصلاح القبطى» بالقاهرة وبالإسكندرية وانتشرت فروعها فى عواصم الأقاليم، ودعت إلى الرجوع إلى لائحة عام ١٨٨٣ وإلى إقامة نائب بطريركى يسند البطريرك المسن، وإلى أن يكون مكاريوس هو هذا النائب فى مواجهة يؤانس مرشح الأكليروس(٣٩). وبهذا ظهر مكاريوس مرشحًا لحزب الإصلاح من قبل وفاة كيرلس بعام تقريبًا.

على أنه يلحظ أن مكاريوس كان مطران أسيوط عندما انعقد فيها المؤتمر القبطى فى عام ١٩١١، فكان هو الداعى رسميًا إليه ورئيس اجتماعاته. وكان هذا المؤتمر ووصيفه المؤتمر الإسلامى، من ذكريات الشقاق الطائفى السيئة، رغب المسلمون والأقباط معًا فى تناسيها لا سيما بعد ثورة عام ١٩١٩، وحاول خصوم المطران استثمار هذا الأمر ضده. ولكن فل من هذا السلاح أن لم يعرف لمكاريوس فى المؤتمر وبعده موقف مضاد للوحدة الوطنية، وأن رئاسته له كانت أقرب إلى الرياسة الشرفية فلم يدل فيه بدلو يذكر، وأن الأوضاع بعد المؤتمر وخاصة بعد عام ١٩١٩ اختلفت إلى حد أن بعضًا من أعضاء المؤتمر النشطين صاروا مع الثورة من أظهر المنادين بالوحدة الوطنية ومن أبرز أعضاء الوفد المنادى بالجامعة المصرية. ووجد من القبط من دافع عن مكاريوس بأنه خاطر بمركزه الدينى وبرضاء البطريرك إرضاء لجماهيره الذين طلبوا عقد المؤتمر فكان ديمقراطى المسلك فيما صنع(٤٠).

وقد فجرت وفاة كيرلس الخامس بين الأقباط طاقة من السخط الذى تراكم عشرات السنين، حتى ليبدو للنظرة الخارجية أن انقسامًا خطيرًا كان يتهدد كنيستهم(٤١). شب الخلاف فى أيام معدودة حتى صعب التنبؤ بما كان سيكون لو استمر، لكن أتت وفاة سعد زغلول فى ٢٣ من أغسطس لتكسر من حدته ولترده إلى حجمه المناسب فى نطاق الخلافات والمشكلات الأخرى، ولتنقل اهتمام المصريين جميعًا إلى هذا الشعور بالحزن المرير لوفاة زعيم ثورتهم، وإلى التربص لما عساه تأتى به الأيام. فكانت وفاة سعد كما كانت حياته من عوامل التجميع.

والحاصل أنه فى أول أيام وفاة كيرلس عقد المطارنة والأساقفة اجتماعًا اختاروا فيه يؤانس للنيابة البطريركية، ولم يشذ عن قرارهم إلا مطرانا أسيوط ومنفلوط، وذيلوا قرارهم بقوائم للتزكية طاف بها قوم على الجالسين فى سرادق العزاء على كيرلس(٤٢). صدرت المنشورات باسم «مجمع المطارنة وأساقفة الأقباط الأرثوذكس» ترشح وتزكى «حضرة صاحب النيافة أخينا الحبيب الأنبا يؤانس» ريثما ينتخب البطريرك الجديد. وذهب وفد من هؤلاء إلى وزير الداخلية يقدمون إليه قرار المجمع المقدس الصادر رسميًا فى ١٠ من أغسطس بتأييد تعيين يؤانس نائبًا(٤٣). ولكن جرت تقاليد الكنيسة من قبل على أن اختيار النائب أو البطريرك أمر لا يقتصر على الأكليروس، إنما يشاركهم فيه «الأراخنة» أى الرؤساء والأعيان من الأقباط. وحتى لو ملك الأكليروس هذا الأمر، فإنه لا يكفى لمصدر القرار أن يكون صاحب الاختصاص به شرعًا، إنما يلزم أن ينزل قراره فى مناخ عام من القبول، وأن يكون على درجة ما من الإقناع حتى لا يستفز من روح المقاومة ما يخرج الآخرين على شرعيته. لذلك كان لابد ليؤانس من أن يظهر المهادنة للإصلاحيين ليجذب بعضهم أو ليبعثر جمعهم. فإن لم يستطع لسابق خبرتهم به فعليه أن يفعل ولو ليتشح ببعض دعاويهم عن الإصلاح فتهتز الخطوط الفاصلة. فإن لم ينفع ذلك فعليه أيضًا أن يفعل ولو ليقدم لمناصريه ألفاظًا من لغة خصومهم تعينهم فى المواجهة، أو توشى مظهرهم.

لذلك، أعلن يؤانس فى اليوم الثالث لوفاة كيرلس، أنه يقدر المسئولية التى تلقى على عاتق من يختاره الشعب ويقدر المطالب الإصلاحية المثارة، وأنه يوافق على تنفيذ قانون المجلس الملى الجديد. وألقى بتصريحه هذا فى جمع من أعيان القبط

الموالين له منهم فوزى المطيعى وكامل عوض سعد الله وميخائيل توما وغيرهم، وكان هؤلاء من أنشط الداعين له بين المدنيين(٤٤). ثم بدأ الهجوم على مكاريوس مع تهديده بالحرم، أى الطرد من الكنيسة(٤٥). ولكن يبدو أن الرجل كان أضبط وأحفظ لتقاليد كنيسته وأدرى بالمزالق من أن يجيء فى سلوكه بما يمكن من إنفاذ هذا التهديد، ولم يمكن حرمه على كثرة ما استعمل الحرم مع آخرين من قبل ومن بعد. فأشيع عن مكاريوس ما ظن أنه ينتقص من مكانته من حيث إدارته غير الصالحة للمدارس التابعة لأبرشيته، ومن حيث إن المذهب الأسقفى للكنيسة الإنجليزية انتشر بين الأقباط فى عهد مطرانيته مما يثبت سلبيته فى مواجهة التيارات الخصيمة فضلا عن رياسته للمؤتمر القبطى(٤٦).

ويظهر واضحًا أن ذلك لم ينقص من مكانة المطران بين مؤيديه والآملين فيه، وقد بلغ تأييد الرأى العام المستنير له مبلغًا بعيداً، يزكيه موقف هذا الرأى العام المخاصم للمالكين زمام الكنيسة، ويزكيه ما اشتهر عن يؤانس من كراهة لديمقراطية الكنيسة ومن مناهضة للإصلاح، فى وقت كان لفظا الديمقراطية والإصلاح فيه من أعذب النغم، وكانا كلمتى السر لدخول المدينة الفاضلة. وقد انهالت البيانات والبرقيات من كل فج تؤيد مكاريوس، واطردت الاجتماعات العامة تزكيه. كان من أظهر الهيئات المؤيدة «مجتمع الإصلاح القبطى» بفروعه فى الأقاليم، وجمعية التوفيق القبطية التى احتضنت فكرة الإصلاح من نهايات القرن الماضى، وجمعية الحياة القبطية بالإسكندرية وجمعية الإخلاص وغيرهما، وذلك فضلا عن الإصلاحيين بالمجلس الملى العام مثل كامل شحاته سكرتيره العام وبالمجالس الملية الفرعية بالأقاليم. وكان للدكتور سوريال جرجس نشاط ظاهر فى تأييد مكاريوس، فقد طالب فور وفاة كيرلس بعقد اجتماع لأعيان القبط وترشيح المطران «لكفاءته وطهارته ومبادئه الإصلاحية المتمشية مع روح الشعب..». ثم قدم مذكرة إلى وزير الداخلية برأيه مؤيداً من مجتمع الإصلاح القبطى وغيره من الجمعيات. وتصاعدت الحماسة إلى حد أن الكنائس نفسها فى أثناء الصلاة كانت مجالاً لهتاف الهاتفين بحياة مكاريوس وسقوط يؤانس، وينسحب المصلون بعد أن أحسوا نوع دعاية من رجل الدين ليؤانس. عقد اجتماع لجمعية التوفيق بالفجالة حضره نحو خمسمائة شخص تؤيد غالبيتهم مكاريوس وتسكت من يعارضها ولو كان من

وجوه القوم كلويس فانوس، ولو استلزم الإسكات رفع العصى فى الهواء. وسافر فريق من الإصلاحيين إلى سعد زغلول فى «مسجد وصيف» يطلبون تأييده. ثم جاءت وفاة سعد، لتنقل اهتمام الجميع فى لحظة واحدة إلى موضوع آخر، وانكسرت الحدة وقتًا، ثم عادت للظهور ولكن بنبرة أهدأ نسبيًا(٤٧).

كان حاصل الصراع فى مرحلته الأولى، أن الغالبية من ذوى الأثر فى الرأى العام تؤيد مكاريوس، جمعيات وهيئات وأفرادًا ذوى مكانة، وجماهير تجتمع وتوقع البيانات بقوائم طويلة من الأسماء من المدن والبنادر والمراكز. وأن صحيفة «مصر» مثلا التى كانت تحرص على أن تفسح فى صفحاتها للطرفين المتنازعين بوصفها الصحيفة القبطية اليومية، فقد كانت ظاهرة الميل لمكاريوس تنحاز إليه فى جل مقالاتها الافتتاحية وفى مقالات تادرس شنودة المنقبادى صاحبها، ولا يلحظ تحفظ لها فى تأييد المطران، إلا حذرها النسبى من تصاعد الخلاف إلى ما يهدد الجماعة القبطية بالانقسام، وهو حذر اهتم له بعض الكتاب فاقترح تفاديًا لهذا الخلاف المستقطب أن يرشح للنيابة البطريركية أحد العلمانيين مثل يوسف سليمان أو مرقس سميكة أو جرجس أنطون(٤٨).

أما الاتجاه المؤيد ليؤانس، فقد تركز فى رجال الأكليروس، مع بعض الجماعات المحدودة - وبخاصة فى الأقاليم - ممن للمطارنة نفوذ بينهم. وما يجب ملاحظته هنا أن التأييد الفعال هو التأييد الحاصل فى أوساط الصفوة القبطية فى مجالات النفوذ الاجتماعى، لأن المشاركة الجماهيرية فى اختيار البطريرك لا تأتى من جماهير القبط كلهم، فليس ثمة انتخاب عام له، إنما مما يسمى بجماعة الناخبين ممن تحددهم لائحة الانتخاب وممن يسمون «بالأراخنة»، وهم أساسًا المهنيون أو من هم على درجة ما من الثراء المادى، وفى هذا النطاق لا يكاد يظهر مؤيدون كثيرًا ليؤانس، ولا يكاد يظهر أن فئة من هؤلاء انحازت ليؤانس فى غالبها إلا فئة الأكليروس. أما العناصر الفعالة من خارج الأكليروس، فيمكن أن يذكر منهم على قلتهم، راغب إسكندر وهو من رجال الوفد المرموقين، إذ أعلن تأييده ليؤانس بعدما صرح بأنه يوافق على مطالب الإصلاح وأرسل إليه برقية تأييدًا له، وقلينى فهمى ولويس فانوس، كما أيده فوزى المطيعى وغيره ممن سبقت الإشارة إليهم. وكان من أهم مؤيدى يؤانس توفيق دوس الذى قام بدور مهم فى هذا الشأن(٤٩). لقد جاءت وفاة كيرلس

الخامس فى وقت إعادة اختصاصات المجلس الملى إليه وارتفاع موجة الإصلاحيين ضد يؤانس وأنصاره، لذلك ظهر فى البداية أن يؤانس صاحب الكفة المرجوحة، ولكن من يعرف أن المسيطر على الأبنية التنظيمية فى أى مؤسسة هو الكاسب فيها، ما دام يتمتع بتأييد رجالها وما دامت تلك المؤسسة قائمة ونشيطة لا يتهددها انهيار، من يعرف هذه الحقيقة يدرك أن يؤانس برغم خفة موازينه العامة كان على العكس هو صاحب القِدْح المعلَّى.

إن يؤانس برغم أن قسمًا كبيراً من ناخبيه سيكون من خارج الكنيسة، فهو يقف عمليا على رأس هذه الكنيسة بما لها من سلطان روحى على الآخرين وبما لا تزال تقبض عليه من شئون المال والإدارة. وقرارات الكنيسة مهما صادفت من معارضة خارجية فهى صاحبة القرار الممسكة بزمام الشرعية الكنيسة. ومهما كانت المعارضة ضدها منظمة، فإن هذه المعارضة التى تأتى من خارجها لا تمثل سلطة إصدار القرار ذى الشرعية، وبهذا لن تمثل المعارضة إلا جماعات للضغط مهما بلغت قوتها فلا تصل بها إلى النفوذ الحاسم. لقد وقف الأكليروس مع يؤانس لا ارتباطًا به واقتناعًا بمسلكه فقط، ولكن رفضًا للاتجاه الآخر الذى يرمى إلى تصفية الجانب «الدنيوى» من نفوذ الكنيسة وسلطانها، لذلك لم يتردد رجال الدين فى أن يتماسكوا حول كبيرهم. ولم يجد مكاريوس تأييدًا له داخل الكنيسة إلا من أفراد معدودين يمكن إهمال فاعليتهم، فكان مكاريوس هنا كالشيخ محمد عبده يأتيه التأييد من خارج مؤسسته لا من داخلها، فكانت مشكلة مكاريوس الخطيرة لا تتأتى فحسب من كونه معزولا بين رجال الدين، ولكن من أن المؤسسة التى رشح لرياستها قد استقطبت ضده بحيث صار لا يصلح لها ولا تصلح له، ولم يكن ثمة خيار إلا أن يقتحم أنصاره به المؤسسة الدينية لا ليعين رئيسًا لها فحسب ولكن ليعيد صياغتها كلها صياغة أخرى وليغير من طاقمها بما يتفق مع موقفه، وهذا أمر من الصعوبة بمكان بمراعاة التقاليد الكنسية الراسخة.

* * *

نشط رجال الكنيسة فى تغيير الأوضاع لصالحهم ولو من حيث الظاهر. وكان المجلس الملى العام القديم والمجالس الفرعية القديمة لا تزال قائمة لم تجر الانتخابات

بعد لتغييرها، والتشكيل القديم القائم لتلك المجالس يضمن الرياسة وثلث العضوية لرجال الدين فضلا عمن يناصرونهم من الأعضاء الآخرين المنتخبين، فلم يحل شهر أغسطس حتى تدافع المطارنة بحكم رياستهم للمجالس الفرعية، كل يدعو مجلسه للاجتماع، وانعقدت الاجتماعات بحضور رجال الدين والمؤيدين لهم من الأعضاء، وفى غيبة الكثيرين من المعارضين لهم. وأمكن بهذه الطريقة استصدار قرارات تؤيد ترشيح يؤانس للنيابة.

صدر أول القرارات من مجلس فرعى دمنهور منطقة أبرشية يؤانس (١١ من أغسطس)، ثم مجلس طنطا (١٨من أغسطس) ثم مجلس مغاغة (٢٦ من أغسطس) ثم شبين الكوم (٢٧ من أغسطس) فالمنيا (٢٩ من أغسطس) فمجلس الجيزة وأخميم (٣٠ من أغسطس) فالإسكندرية (الأول من سبتمبر) فإسنا (٢ من سبتمبر) فالفيوم والبلينا (٥ من سبتمبر). وقد بدأت الحركة من المجالس الفرعية حيث لا يتركز الانتباه العام، ولم تعلن القرارات كل فور صدوره، إنما جمعت أولا ثم أعلنت معًا(٥٠).

فلما فطن الإصلاحيون للأمر هاجموا تلك القرارات ووصموها بالصورية والبطلان، لأن المجالس على وشك الحل طبقًا للقانون الجديد، ولأن القرارات صدرت فى غيبة الكثيرين من أعضاء المجالس، وكان المطارنة والأساقفة هم من أوعز بها(٥١). وأصدرت جمعية التوفيق فى ٢٧ من سبتمبر بيانًا طالبت فيه بوجوب أن تشكل المجالس الملية حسب القانون الجديد أولا، وألا يترك ترشيح النائب البطريركى للمجالس الحالية(٥٢). ولكن هذه المعارضة لم توقف رجال الدين، إنما بدءوا تنفيذ الخطوة الثانية باستخراج التأييد ذاته من المجلس الملى العام. وكان المجلس قد انعقد فى ٤ من أكتوبر، وانعقدت جمعيته العمومية فى اليوم التالى للبحث فى الانتخابات الجديدة وتنفيذ قانون الأوقاف القبطية (اللائحة) وللنظر فى مسألة تعيين النائب البطريركى. ثم وجهت الدعوة لعقده فى ١٧ من أكتوبر للنظر فى هذا الأمر الأخير وحده وليصدر الأمر الملكى بتعيين النائب، فقوبلت الدعوة باحتجاجات عالية من أنصار الإصلاح. كتب عزيز ميرهم يضع فى أعناق أعضاء المجلس الملى مسئولية ما يسفر عنه قرارهم من انقسام الأقباط ومن مخاطرة بمستقبل الطائفة، واستحلفهم ألا يستأثروا بأمر خطير كهذا، فعدد أعضاء المجلس محدود

وليس فيهم من العلمانيين إلا ثمانية، ولا يصح لعدد كهذا أن يتخذ قراراً يتهدد الطائفة كلها لا سيما وأن ولاية المجلس مؤقتة بالانتخابات الجديدة[٥٣].

ولما حل يوم الاجتماع ووجه الأعضاء بتجمع جماهيرى كبير يحاصر المكان ويوزع المنشورات المعارضة ليؤانس، فاضطر الأعضاء إلى تأجيل اجتماعهم إلى ١٤ من نوفمبر لدراسة الأمر، وأوكلوا الأمر إلى كامل صدقى وكامل إبراهيم[٥٤] (المستشار الذى شارك فى إصدار الحكم المعروف بتبرئة أحمد ماهر والنقراشى) لدراسته. وكان العضوان من غير أنصار يؤانس.

أدرك أنصار الإصلاح أن معركة النيابة تكاد تفلت من أيديهم برغم كل ما بذلوه من نشاط وكل ما كسبوه من تأييد جماهيرى. فعدلوا عن فكرة المنافسة حول تعيين النائب، وطرحوا الموضوع الأساسى فوراً وهو انتخاب البطريرك. نادى بذلك تادرس شنوده المنقبادى، ووجهت اللجنة العامة لترشيح البطريرك خطابًا مفتوحًا إلى الجمعيات القبطية تطلب إليها رفع شعار انتخاب البطريرك رأسًا لأن الطائفة القبطية لا تحتمل الانقسام والاضطراب، ولأن خصوم الكنيسة ينتظرون تفرق شعبها[٥٥]. وكتب جرجس فيلوثاوس عوض يدعم هذا الطلب بما توحيه التقاليد الكنسية التى لا يصح وفقًا لها تعيين نائب بطريركى إلا إذا كان البطريرك حيًا شاغلا كرسيه وكان عاجزاً عن ممارسة وظيفته، أما إذا كان الكرسى خاليًا فيتعين إجراء الانتخابات رأسًا. وذهب تادرس المنقبادى وآخرون إلى عبد الخالق ثروت رئيس الوزراء يطلبون إليه إجراء الانتخابات مباشرة حتى تزول أسباب الانقسام، وحتى يمكن إجابة الكنيسة الحبشية بالإسراع فى نصب البطريرك ليتمكن من رسامة قساوسة لها، وذكروا لرئيس الوزراء أن النزاع بين الأقباط لن ينتهى إلا بإجراء الانتخابات النهائية. وانحشد جمع من الكتاب يؤيدون هذا الموقف[٥٦]. وطرح اسم يوحنا سلامة وكيل مطرانية الخرطوم مرشحًا من تيار الإصلاح لمنصب البطريركية، وبدأ الإصلاحيون يحشدون قوتهم لمساندته.

وفى هذا الوقت، عرض إلياس عوض على يؤانس فكرة إنشاء لجنة لفض النزاع فوافق، فدعا إلى منزله كلا من يوسف سليمان وفوزى المطيعى ونخلة المطيعى وتوفيق دوس (من الوزراء السابقين) وبشرى حنا وفهمى ويصا وفخرى عبد النور

وراغب إسكندر وكامل يوسف حنا وجبران جرجس وكامل سعد الله ويسى أندراوس وصليب سامى وسيداروس بشارة وميخائيل توما ووهبة مينا وفيليب مجدى وتادرس المنقبادى وأعضاء المجلس الملى العام، وقرر المجتمعون فى ٤ من نوفمبر تشكيل لجنة من بينهم تحاول إقناع رجال الدين بضرورة انتخاب البطريرك مباشرة والتفاهم مع رؤساء الأديرة حول تنفيذ قانون المجلس الملى ولائحته. وكانت اللجنة مؤلفة من يوسف سليمان وتوفيق دوس وفوزى المطيعى، وعضواها الأخيران هذان من غلاة المشايعين ليؤانس. وقد توصلت اللجنة إلى موافقة المطارنة على انتخاب البطريرك مباشرة دون تعيين لنائب بطريركى، بشرط أن يكون يؤانس هو رئيس كل من لجنتى انتخاب البطريرك والمجلس الملى، وأن تكون له إدارة الشئون الروحية للكنيسة حتى يتم ذلك كله[٥٧]. وكان هذا الذى توصلت إليه اللجنة يجعل يؤانس يمارس كل وظائف النائب البطريركى دون أن يحمل اسمه، وكان نشاطها بهذه المثابة تمهيدًا صالحًا لاختيار يؤانس.

وفى هذا المناخ، انعقد المجلس الملى العام فى ١٤ من نوفمبر، وقرر تشكيل لجنة منه لتضع مع يؤانس نظام انتخابات البطريرك الجديد فى مدى شهرين، وأن تشكل لجنة أخرى من ثلاثة مطارنة وثلاثة من المجلس الملى وثمانية من غير هؤلاء للبحث عن الأشخاص اللائقين للترشيح لمنصب البطريركية. ثم كان أهم قرارات المجلس فى إطار النزاع القائم هو أن يعهد إلى يؤانس القيام بالشئون البطريركية لمدة ثلاثة أشهر[٥٨]. وبهذا مهدت اللجنة الثلاثية السابق الإشارة إليها لقرار المجلس الملى الذى توج قرارات المجالس الفرعية وقدم التسويغ الرسمى لتعيين يؤانس نائبًا بطريركيا. وأثار ذلك - ككل خطوة اتخذت - موجة من الاستياء والاحتجاج وهياج الخواطر مع الطعن ببطلان هذا القرار واتهام المجلس بمجاوزة سلطاته. وقابل وفد من أنصار الإصلاح ثروت باشا مطالبين ألا تلتفت الحكومة لقرار المجلس الملى، وأن رغبة القبط انتخاب البطريرك مباشرة، فأكد لهم أن الحكومة يهمها التعجيل بانتخاب البطريرك ولا ترى وجهًا لتعضيد انتخاب نائب عنه[٥٩].

على أن رجال الدين استمروا فى طريقهم. كانت كل خطوة اتخذوها تقترب بهم من هدفهم، واشتد عودهم بالقرار الأخير للمجلس الملى، وعدلوا عن

مناورتهم مع اللجنة الثلاثية (التنازل عن اسم النائب البطريركى والاحتفاظ بوظائفه) إلى الاحتفاظ به اسمًا ووظائف. وكشف يؤانس موقفه الصريح من لائحة المجلس الملى، وأعلن العدول صراحة عما سبق أن وعد به من تنفيذ القانون الجديد وإعادة اختصاصات المجلس الملى الكاملة إليه، ولم يعبأ بالاحتجاجات التى ثارت ضده. فلما اجتمع نفر من الأقباط بكنيسة الإسكندرية يستنكرون موقفه، طلب إلى الشرطة أن تحاصرهم وتفض جمعهم. ولما بدأ المجلس الملى يراجع موقفه السابق بضغط من الرأى العام وبضغط من أنصار الإصلاح من أعضائه، طلب يؤانس من المطارنة أعضاء المجلس أن يستقيلوا من عضويته، وهدد من يمتنع منهم عن ذلك بالحرم، وذلك حتى يستحيل عقد اجتماع آخر للمجلس فى غيبة ثلث أعضائه طبقًا للقانون(٥٩).

لقد ظفر يؤانس ورجال الدين من المجلس بطلبتهم، فلم يعودوا فى حاجة إليه وأصبح انعدامه باستقالة ثلث أعضائه خيرًا من بقائه واحتمال عدوله عن قراره. وقد قدم المطارنة أعضاء المجلس استقالاتهم منه وسط موجة من الاندهاش والاستياء. ولم يجد فى ذلك تحريض الإصلاحيين للحكومة ضد يؤانس ومطالبتهم بنفيه كما حدث فى عام ١٨٩٢ بوصفه رجلا يحارب البرلمان الذى أعاد لائحة عام ١٨٨٣، ويحارب الحكومة التى لم تعينه نائبًا بطريركيا(٦٠).

وقد أدى هذا الموقف المعاند المشاكس من رجال الدين، إلى أن بعض أنصار الإصلاح بدأ يرفع راية العصيان ويندفع محرضًا على الخروج عن نطاق الشرعية الكنسية. دعا الدكتور سوريال إلى اجتماع كبير ينعقد فى فندق الكونتنتال فى ١٦ من ديسمبر (ذات الفندق الذى شهد اجتماع البرلمان الوفدى المنحل فى عام ١٩٢٦ لما رفضت حكومة زيور اجتماعه فى مقره الرسمى، وقرر البرلمان يومها سحب الثقة من حكومة زيور وإسقاطها). فحضر الاجتماع نحو مائة وعشرين من أعلام القبط ووجوههم، منهم ثمانية من أعضاء مجلس الشيوخ وأربعة وعشرون من أعضاء مجلس النواب الحاليين والسابقين، وأعداد أخرى من الأطباء والصيادلة والمهنيين ورجال العلم والجمعيات القبطية الموظفين، ومن الأقاليم عن الإسكندرية وبورسعيد وطنطا والشرقية والمنوفية والدقهلية وغيرها.

وألقى الدكتور سوريال خطابا دعا فى نهايته إلى انتخاب رجل كفء لمنصب البطريركية، وقدم اسم القمص يوحنا سلامة مرشحًا للمنصب، ثم ألقى نسيم جرجس رئيس جمعية الإصلاح خطابًا تاريخيًا عن الكنيسة دعا فى نهايته إلى انتخاب القمص المذكور. ثم تكلم إبراهيم لوقا (ويبدو أنه هو من نظم الاجتماع وأعد له)، فحبذ انتخاب يوحنا. وتكلم آخرون. ثم طرح على المجتمعين قرار بانتخاب يوحنا سلامة، فوافقت عليه غالبية الحاضرين، وأرسل القرار إلى وزير الداخلية فى ١٨ من ديسمبر مع المطالبة باستصدار الأمر الملكى بتعيين المذكور بطريركا.

على أنه يظهر أن هذا القرار قد اتخذ فى عجلة من الأمر، إذ فوجئ كثيرون ممن حضروا الاجتماع بفكرة انتخاب البطريرك فى هذا الاجتماع نفسه، ورأى عدد منهم أن هذا المسلك مما لا تحتمله الأوضاع العامة ولا أوضاع الكنيسة لما يعنيه من خروج على الشرعية القائمة فى كليهما، ومما يهدد بانقسام الكنيسة بين بطريرك «أهلى» وبين بطريرك سيتم انتخابه بالطريق الرسمى. وطلب البعض تأجيل القرار، ومنهم حبيب المصرى، ولويس فانوس الذى قوطع ولم يسمح له بالكلام. وقد انسحب من الاجتماع وفدا أسيوط وبنى سويف، وخرج منه بشرى حنا وجورجى خياط غاضبين قائلين إن الدعوة وجهت للنظر فى «ترشيح» من يصلح للبطريركية، ولم توجه «لانتخاب» البطريرك رأسًا. لذلك لم يستطع هذا القرار المتعجل أن يظفر بتأييد كبير من الرأى العام القبطى(٦١).

وفى الوقت الذى كان ينعقد فيه اجتماع الكونتننتال، كان الملك فؤاد يوقع أمرًا ملكيًا صدر فى ١٦ من ديسمبر بتعيين «الأنبا يؤانس مطران البحيرة والمنوفية ووكيل الكرازة المرقسية قائمقام البطريرك للأقباط الأرثوذكس لمدة ستة أشهر، وذلك ما لم يتم تعيين البطريرك قبل هذا الميعاد. ويقوم الأنبا المشار إليه بإدارة شئون البطريركية بحسب القوانين والقواعد الكنسية». وجاء بديباجة القرار تسويغا لصدوره أنه تنبغى المبادرة لانتخاب خلف لكيرلس الخامس، ويلزم لذلك وضع نظام للترشيح والانتخاب يصدق عليه من الملك، وأنه من الضرورى ليتم انتخاب البطريرك حسب هذا النظام أن يعين من يقوم بإدارة شئون البطريركية، وأن اختيار يؤانس قد

تم بناء على طلب الكهنوت والطائفة القبطية وبناء على عرض رئيس الوزراء. وتوالى بعد ذلك صدور ثلاثة أوامر ملكية يمد كل منها مدة النيابة ليؤانس شهرين آخرين، كان آخر تلك القرارات فى ١٥ من سبتمبر عام ١٩٢٨. فبقى يؤانس نحو عام كامل فى هذا المنصب[٦٢].

وقد قوبل الأمر الملكى بالاستياء المشوب بالوجوم، إذ وجد معارضو يؤانس أنفسهم وجها لوجه أمام الإرادة الملكية التى شاركت فى ترجيح كفة خصمهم. وكان قبيل كل مرة من مرات تجديد مدة النيابة تتردد المساعى بالإسراع فى انتخاب البطريرك وعدم تجديد نيابة يؤانس[٦٣]. ثم يصدر الأمر الملكى على نقيض تلك المساعى. وجه الدكتور سوريال سؤالاً إلى وزير الداخلية بمجلس الشيوخ عن تعيين يؤانس قائمقاما فى الوقت الذى يوجب القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ فيه إجراء انتخابات المجلس الملى فى ٣٠ من ديسمبر بجمعية عمومية يرأسها البطريرك لا القائمقام. وذكر أن مقتضى تطبيق هذا القانون التعجيل بانتخاب البطريرك لا تعيين نائب بطريركى. فرد عليه الوزير رداً مبتسراً مجمله أن القانون يجيز بروحه أن يرأس القائمقام الجمعية. فلم يرض سوريال عن هذه الإجابة وحول السؤال إلى استجواب. ولكن الاستجواب أجل مراراً، ثم انتهى إلى التأجيل لأجل غير مسمى[٦٤]. وإذا كان تيار الإصلاح قد حاقت به الهزيمة فى هذه المرحلة الأولى، فقد لزمه أن يعتصم بوحدة الكنيسة مع الإعداد للجولة الثانية، وهى إعداد النظام الذى يتم ترشيح البطريرك وانتخابه وفقًا له، ثم انتخاب البطريرك الجديد.

كان المفروض أن تعد لائحة الترشيح والانتخاب فى هذه الظروف. وكان إعدادها فى مناخ «معركة انتخابية» من شأنه أن يجعلها هى نفسها مجالا من مجالات الصراع الانتخابى، فلا تصبح اللائحة حاكمة وضابطة للحركة الانتخابية، إنما تصبح محكومة بهذه الحركة. وإن كل اتجاه يؤيد مرشحًا ما يهمه أن تتضمن اللائحة ما يرجح كفة هذا المرشح وما يبعد منافسيه. وذلك مما ينتقص من كمال النظرة الموضوعية فى وضعها. وإذا كان مما قد يعصم وضع هذه اللائحة أنها تستمد بعض أحكامها من التقاليد الكنسية القديمة، فإن الذى يحدث عادة عند استقراء الأعراف القديمة وقوانين السلف، أن يختار كل فريق من أحداث الماضى

ومأثوراته وسوابقه ما يؤيد موقفه، أو بالأقل يستنبط من تلك الأحداث الدلالات التى تؤيد أهدافه، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والأعراف وطرائق السلف ومناهجهم.

وكان أول ما أثير فى هذا الجدل «القانونى»، أن حرص الاتجاه المؤيد ليؤانس على أن يؤكد أحقيته فى النيابة على أساس أنه منذ عهد كيرلس الخامس كان يحمل لقب «وكيل الكرازة»، فكشف الاتجاه الآخر أن هذا اللقب ناقص، وأصله أن البطريرك هو مطران كنيسة الإسكندرية، فلما انتقل مقره الرئيسى إلى القاهرة بوصفها العاصمة، جرت العادة على أن يعين وكيلا عنه فى مطرانية الإسكندرية حتى لا يجتمع مطرانان على كنيسة واحدة. فمعنى وكيل الكرازة وكيل مطرانية الإسكندرية فقط، والوكالة تتعلق بهذا المعنى الخاص ولا تنسحب على المركز العام للبطريرك. وقيل إن يؤانس أسقط عبارة «فى الإسكندرية» ليجرد الوكالة عن هذا المعنى الخاص وليضفى على نفسه صفة النيابة عن الكرازة كلها. وطالت المناقشات فى هذا المعنى منذ وفاة كيرلس حتى عين يؤانس قائمقاماً(٦٥).

والنقطة الثانية التى ثار حولها الجدل، ما قيل من أن تقاليد الكنيسة القبطية تحظر على المطارنة أن ينصبوا بطاركة، ولا يختار البطريرك إلا من الرهبان الخارجين عن سلك الأكليروس. وقيل لا يحظر اختياره من العلمانيين إذا لم يوجد من الرهبان من يصلح، ولكن لا يجوز قط أن يكون من المطارنة. ومن جهة ثانية، قيل إن صاحب الحق فى الاختيار هو «الشعب» فلا يجب أن يتدخل رجال الدين. وإن من رأوا عدم جواز تعيين نائب بطريركى ما دام كرسى البطريركية خاليًا، طالبوا يؤانس ومكاريوس معًا بالتنحى لأنهما مطرانان(٦٦). ويحكى حبيب المصرى أن لم يشذ فرد عن فكرة قصر الترشيح للبطريركية على الرهبان دون المطارنة(٦٧). ويبدو أن أنصار يؤانس لم يستطيعوا فى البداية مواجهة هذا الاتجاه، ولكنهم رأوا أن المشكلة تثور فى ترشيح البطريرك، ولا تثور بالمستوى ذاته فى تعيين القائمقام البطريركى، ومن هنا كان حرصهم على تعيين القائمقام وعدم انتخاب البطريرك مباشرة، ومن هنا كان عدول أنصار الإصلاح عن فكرة تقديم مكاريوس منافسًا ليؤانس فى منصب النيابة والمطالبة بانتخاب البطريرك مباشرة، حتى يحاصروا يؤانس بهذا التقليد

الكنسى القديم الذى لم يستطع هو ولا المطارنة أن يقاوموه فى البداية . ويكمن هنا سبب من أسباب العجلة التى لازمت الإصلاحيين وأملت عليهم عقد اجتماع الكونتنتال عندما أدركوا خطورة المساعى المبذولة لتعيين يؤانس نائبًا .

والحاصل أن المجمع الأكليريكى المقدس كان معطل الجلسات منذ وفاة كيرلس الخامس ، ولم يكن فى مقدور أعضائه جمعه قبل أن يعين له من يرأسه ، ويظهر أن تقاليد الكنيسة تجعل وجود الرئاسة لازم لصحة قرارات المجمع ، فلما عين يؤانس قائمقامًا ، أمكن له مع المطارنة أن يفكروا فى تذليل العقبة القانونية التى تعرقل نصب يؤانس بطريركا ، وعقد المجمع عدة اجتماعات وتداول فى عدة قرارات ، كشف عن بعضها الدكتور سوريال فى رسالة وجهها إلى يؤانس فى الصحف ، وعَدَّ فيها اجتماع المجمع باطلا لأن الشعب لا يشترك فيه ولأنه يعقد بصفة سرية ، وادعى أن من أعضاء المجمع من يفتقدون صفة الأسقفية ، «إذ ثبتت رسامتهم بطريق الرشوة ، وفيهم من ثبتت عليه شهادة الزور فى المحاكم رسميًا . . » . وذكر أن من شأن القرارات التى يتخذها المجمع أن تجر إلى سلسلة من الشقاق والتراشق بالحرمات مما يهدد الكنيسة . وذكر أن رهبان كل من دير أنبا بولا ودير أنبا أنطونيوس أوقعوا الحرم على يؤانس ، وليس ما يرفع هذا الحرم إلا عدول المجمع عما اتخذ من قرارات وترك مهمة التشريع للمجلس الملى وتنازل يؤانس عن النيابة البطريركية والإسراع باجراء الانتخابات(٦٨) . كما عارض كثير من الرهبان ما وضعه المجمع من تنظيم جديد للرهبنة يزيد من سيطرة البطريرك عليهم ، وطالبوا بوقف هذا النظام الذى تم وضعه من غير أن تشترك فيه مجامع الرهبان . وما لبثت هذه الحركة أن كسبت تأييدًا واسعًا رئى فيه بادرة شقاق بين المطارنة والرهبان ، خصوصا بعد أن انضم إلى تلك الحركة رهبان الدير المحرق أيضًا ، وذكر هؤلاء أنه لا يجوز إصدار أى قانون كنسى إلا بعد تولى البطريرك ، ولا تجوز رياسة القائمقام(٦٩) .

سار المجمع فى طريقه قدما ، يكتفى ردًا على الهجوم الحاصل بالقول إنه هجوم يسىء إلى الطائفة كلها لأنه يهدم رياستها ويعرقل تنظيمها(٧٠) . ويركز همه فى رصف القنوات المفضية به إلى طلبته . واتخذ خطوته الحاسمة عندما انعقد برياسة يؤانس فى ١٨ من يولية عام ١٩٢٨ ، فاقترح الأنبا يوساب مطران جرجا أن يتخذ

قراراً يمكن المطارنة والأساقفة من تولى منصب البطريركية. فأصدر المجمع قراراً من شقين: أولهما: إثبات أن القوانين الكنسية وتقاليد الكنيسة والحوادث السابقة لا تمنع من ترقية المطران أو الأسقف إلى درجة البطريركية.

وثانيهما: أنه صدوراً عن هذه الإجازة، فإن المجمع يقرر وجوب العمل دائمًا بمبدإ ترقية أحد المطارنة أو الأساقفة إلى رتبة البطريركية عند خلو الكرسى (٧١).

وبهذا لم يشأ المجمع أن يزيل من أمام يؤانس العقبات، بل شاء أن يحصر الترشيح فى المطارنة والأساقفة وحدهم. كان الخلاف من قبل يتمثل فى تيارين فقط، يرى أحدهما حصر الترشيح فى الرهبان وحدهم، فإن لم يصلح منهم واحد رشح علمانى، ويرى الآخر حصر الترشيح فى الرهبان، فإن لم يصلح منهم واحد رشح مطران. وقد أنشأ المجمع بقراره هذا تياراً ثالثًا يحصر الترشيح كله فى سلك الأكليروس (٧٢). وقد أكمل المجمع هذه القاعدة الكنسية بقاعدة أخرى تنظيمية (ضمنها المشروع الذى أعده للائحة الانتخاب) تجعل المجمع هو المختص وحده بترشيح البطريرك وأن يكون هو المرجع الأعلى الوحيد لذلك. وأثار ذلك كله كالعادة موجة من الاعتراضات.

والنقطة الثالثة التى ثار حولها الجدل، أن مشروع لائحة الانتخاب التى أعدها المجمع، تضمنت حكما يشترط فى المرشح لمنصب البطريركية فيما يشترط أن يكون «راهبًا بتولا»، أى لم يسبق له الزواج. وإذا كان من شأن هذا الشرط أن ينسد به طريق الترشيح أمام القمص يوحنا سلامة الذى عرف بسابقة زواجه وهو شاب قبل أن يترهب، فقد أشرع رجال الإصلاح أقلامهم معارضين هذا الشرط. وقيل إن قوانين الكنيسة لا تحتم الرهبانية ولا تحتم البتولة. وكتب المنقبادى يقول إنه إذا كانت قوانين الكنيسة تحتم الرهبنة فكيف اتخذ القبط بطاركتهم فى القرون الأربعة الأولى قبل أن ينشأ نظام الرهبنة؟ وإذا كانت القوانين تحتم البتولة فكيف اتفق أن وجد بطاركة متزوجون؟ وكتب جرجس فيلوثاوس يقول إن البطريرك الواحد والستين مينا الثانى فى القرن العاشر الميلادى كان متزوجًا. واستمرت المساجلة فى هذا الشأن أمدًا طويلاً، وكثرت الأحاديث والمقالات التى تفند هذا الشرط والتى تثبته. وأصدر عدد من الجمعيات القبطية بيانات تعارض اشتراط البتولة، مثل جمعية

الإخلاص القبطية وجمعية الحياة القبطية. وقد تَبَنّت الجمعية الأخيرة موقفًا جديدًا حاصله أن البطريرك يجب أن يكون كاملا بزواجه حسب قوانين الكنيسة. وبهذا ظهر اتجاه ثالث لا يقول بشرط البتولة أو عدم شرطه ولكن يقول باستحسان الزواج. ومن الجلى أن المطارنة أصروا على موقفهم فى مواجهة هذا الجدل، وقيل إنهم عازمون على تقديم مشروع يحرم من سبق زواجه من الترقى فى الوظائف الكهنوتية كلها(٧٣).

لقد أعد المجمع المقدس مشروع لائحة انتخاب البطريرك منذ مارس عام ١٩٢٨(٧٤). وقد تناثرت الأخبار القليلة عن المشروع، ولكنه بقى مطويا لم يعلن. وكان المفروض أن يعد المجمع مشروعًا، وأن يعد المجلس الملى مشروعًا آخر، وأن يعرض الاثنان على الحكومة لتلائم بينهما ولتصل إلى صيغة مشتركة ترضى عنها الهيئتان. لذلك انتظر المجمع لم يتقدم بمشروعه حتى يعد المجلس الملى شبيهه. ولكن المجلس الذى تم انتخابه فى ٣٠ من ديسمبر عام ١٩٢٧ وسلمت نتيجته إلى الوزارة فى ٢٦ من يناير عام ١٩٢٨ لم يصدر بتشكيله المرسوم الملكى إلا فى مايو عام ١٩٢٨، بعد كثير من الإلحاح والاستعجال، حتى إن الدكتور سوريال قدم فى ١٩ من مارس سؤالا بمجلس الشيوخ إلى وزير الداخلية مصطفى النحاس عن سبب تأخر اعتماد النتيجة، وأبدى تخوفه أن يقدم المجمع مشروعه عن اللائحة إلى الحكومة وتستجيب له، قبل أن يتسنى للمجلس الملى الانعقاد وإعداد مشروعه المضاد، وأكد معارضة الشعب ليؤانس وعدم ثقته به لأنه «لا يمكن أن يعدل عن ميوله الرجعية التى حاربه (حارب يؤانس الشعب) بها مدة نصف قرن»، وأن الأنبا يؤانس يجرى اجتماعات سرية بزملائه لإصدار قرارات عرفية، وطلب من الوزير سرعة استصدار المرسوم بتشكيل المجلس والوعد بألا تعتمد الحكومة إلا مشروع لائحة الانتخاب الذى يتقدم به المجلس الملى. وأجل السؤال أسبوعًا فأسبوعين، ثم رد عليه الوزير واعدًا أن يصدر مرسوم تشكيل المجلس الملى، ولكنه رفض التعهد بالتزام الحكومة بالمشروع الذى سيعده المجلس «لأنها لا تعرف ماذا سيعد»(٧٥). وإذا كان المجمع قد استحسن فى البداية إرجاء تقديم مشروعه حتى يتبين موقف المجلس الملى، فقد عدل عن الإرجاء بعد أن شكل المجلس، فقدمه الأنبا يؤانس

والأنبا لوكاس فى ١٢ من يونية. وبادر المجلس الملى من جهته فور تشكيله إلى إعداد مشروعه الذى قننه سابا حبشى[٧٦]، وقدم للحكومة بعد مشروع المجمع بأيام، فأسقط «البتولة» من شروط الترشيح، وأجاز ترشيح علمانى من غير رجال الدين للبطريركية إذا لم تتوافر فى الرهبان الموجودين شروط الصلاحية[٧٦]. وأرفق بالمشروع مذكرة توضح مأخذ كل حكم تبناه من المراجع الكنسية وبخاصة «المجموع الصفوى»، واقترح أن تشكل لجنة الترشيح من ممثلين عن كل من المجلس والمجمع فلا يستبد المجمع بالأمر وحده.

أحالت الحكومة المشروعين إلى قسم قضايا الحكومة الذى يرأسه عبد الحميد بدوى، فاستنبط القسم منهما مشروعًا واحدًا أبلغ للجهتين لسماع ملاحظاتهما، وقد استبعد مشروع الحكومة كل ما يتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبنة، على أساس أن تكتفى اللائحة بتقنين الشروط والإجراءات النظامية كشرط الجنسية المصرية والفوز فى الانتخابات وطريقة الانتخاب، أما غير ذلك فيترك للتقاليد الكنسية. وقد استحسن المجلس الملى هذا النظر «لأنه أكثر انطباقًا مع كرامة القبط». ولكن مشروع الحكومة جاء أكثر استجابة لمطالب المجمع وأكثر ميلا نحوها، إذ قصر حق انتخاب النائب البطريركى على المطارنة والأساقفة، وإذ مكن للجنة الترشيح من السلطات ما يخشى معه من التحكم، وإذ جعل تمثيل رجال الدين بين الناخبين على قدر يمكنهم كجمع واحد من التأثير الفعال فى نتيجة الانتخاب. وكانت تلك النواحى الثلاث مما اعترض عليه المجلس الملى[٧٧].

تم ذلك على عهد وزارة محمد محمود التى خلفت وزارة النحاس فى ٢٥ من يونية بعد سقوط الائتلاف، ومال ميزان السلطة السياسية فى اتجاه الملك بعد وقف الحياة البرلمانية، وأثر ذلك برجحان كفة المجمع فى هذا النزاع الطائفى وبميل المجلس الملى إلى الملاينة. وقد سبقت الإشارة إلى خشية المجلس إلغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ أصلا. ويبدو أن هذا الوضع قد انعكس فى مشروع لائحة الحكومة، وأنه انعكس فى موقف المجمع تشددًا وتصلبًا. كتب توفيق حنين يخاطب محمد محمود بأن من صالحه أن يكسب ميول الفئات المختلفة، وأنه «فى تأييد دولته للأقباط فى مطالبهم الإصلاحية ما يكسب حكومته ثقة وعطف العنصر المهذب الراقى بينهم،

لأن الأقباط الذين جاهدوا عقوداً كثيرة من السنين فى سبيل الإصلاح يقدرون الآن ما يعمل لتتويج هذا الصراع»[٧٨] . ولخص حبيب المصرى الموقف كله قائلا : «طرأت ظروف خاصة لا محل للكلام عنها هنا، كان من شأنها أن وضع نظام مؤقت (للانتخابات) . . وطوى المشروع الأصلى مؤقتًا»[٧٩] .

* * *

والحاصل أن الإصلاحيين من أعضاءالمجلس الملى، وجدوا أنفسهم بعد تشكيل المجلس وجهًا لوجه أمام خصمهم العنيد يتولى رياستهم بحكم منصبه الدينى، فامتد النزاع إلى داخل المجلس. وقد أشيع أن يؤانس يفكر فى منع الدكتور سوريال من حضور اجتماعات المجلس برغم عضويته فيه، وأن سوريال سيعتذر عن الحضور. ولكن المجلس ما لبث أن استرد توازنه وانتخب يوسف سليمان وكيلا له وشكل لجانه الأربع الخاصة بالمدارس والكنائس والأوقاف والأديرة؛ وقرر الاجتماع يوميّا حتى ينتهى من وضع مشروع لائحة انتخاب البطريرك التى أنهاها فى ١٢ من يونية[٨٠] . وما لبثت وزارة النحاس أن سقطت ووقف البرلمان وتحولت موازين السلطة إلى ما يقوى نفوذ الملك. وفى هذا كان اجتماع المجمع المقدس فى ١٨ من يولية الذى قرر حتمية اختيار البطريرك من المطارنة، الأمر الذى استوجب من المجلس الملى أن يرفع خطابًا إلى محمد محمود رئيس الوزارة الجديدة ينبه فيه إلى مخالفة هذا القرار للتقاليد الكنسية ولما اجتمعت عليه كلمة القبط، مع تذكير الحكومة بسابق وعدها عن إجراء الانتخابات حسبما صرح الأمران الملكيان اللذان صدرا بتعيين يؤانس قائمقاما ومد مدته[٨١] .

ولكن المطارنة اندفعوا عازمين على رسامة يؤانس بطريركا بوضع الأيدى عليه فى شهر أغسطس، مما أثار موجة من الاحتجاجات، ومما جعل المجلس الملى يذكر الحكومة بما فى هذا المسلك من تحد لسلطانها. وتراجع المطارنة فلم تتم رسامة يؤانس[٨٢] .

وفى الوقت ذاته ارتفع النزاع من جديد حول الإشراف على الأوقاف القبطية بين المجلس الملى ورجال الدين، فصارت المشكلة مشكلتين: انتخاب البطريرك

والأوقاف. وتشعبت الدروب بين هذين الأمرين: رأى البعض وجوب التركيز على مسألة الانتخاب لأنها ذات الأولوية والأهمية، ورأى البعض التركيز على مسألة الأوقاف. وأرسل المجلس الملى إلى رئيس الوزارة ثانية يخبره أن اختيار يؤانس قائمقامًا كان بناء على وعد قطعه على نفسه بألا يعرقل إصلاحات المجلس الملى وتنفيذ القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧، وأن يؤانس الذى سبق أن طلب إلى ديرى العذراء وأنبا بيشوى (المشمولة أوقافهما بنظارته) الإذعان لهذا القانون، عاد ونكل عن وعده وبدأ يحض رهبان الأديرة على معارضته تسليم الأوقاف للمجلس، وعين نظارًا جددًا لبعض الأوقاف الشاغرة مستلبًا سلطة المجلس الملى، واستبدل باجتماعات المجلس اجتماعات للمطارنة والأساقفة ليضع الحكومة أمام الأمر الواقع فتعينه بطريركا. وطلب المجلس إلى الحكومة عدم تجديد نيابة يؤانس، وصحب ذلك صدور بيانات تأييد مطولة للمجلس الملى[٨٣]. وأثار يؤانس من جهته العقبات فى وجه مشروع لائحة الانتخاب الذى أعدته الحكومة فى مقابلة له مع عبد الحميد بدوى، فمدت مدة نيابته شهرين آخرين حتى يمكن الانتهاء من إعداد اللائحة[٨٤]. ثم بقى هو ورؤساء الأديرة مصرين على عدم تسليم الأوقاف، مما حدا بالحكومة إلى التفكير فى إنشاء إدارة حكومية تشرف على هذه الأوقاف يرأسها مدير قبطى مستعينًا بمجلس استشارى من أربعة من العلمانيين وأربعة من رجال الأكليروس، أو إنشاء مجلس إدارة مستقل يعين بمرسوم ملكى لإدارة الأوقاف يتكون من ثلاثة مطارنة برياسة البطريرك وخمسة من العلمانيين؛ وهو المشروع الذى اقترحه نخلة المطيعى وزير الزراعة فى وزارة محمد محمود[٨٥]. ثم طرح على المجلس الملى اقتراح إنشاء لجنة أوقاف الأديرة التى سبقت الإشارة إليها، وكان توفيق دوس محامى البطريركية يحضر تلك الاجتماعات. وانقسم المجلس بين من يدعو للملاينة خشية إلغاء الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧، وبين من يصرون على المخاشنة، فصدر قرار المجلس بالموافقة على إنشاء تلك اللجنة، وقدم الأعضاء والنواب المعارضون استقالاتهم منه، كان منهم نخلة تادرس وسوريال جرجس وكامل بولس حنا وسابا حبشى ويسًّى مجلى ولبيب سعد[٨٦].

ومع تكاثر المشكلات وتشعب الصراعات ووضوح أن الأمر لن يحسم سريعًا

بين الطرفين المتخاصمين، استظهر وجه للاستعجال يتعلق برغبة الكنيسة الحبشية رسامة مطارنة لها، الأمر الذى يحتم الإسراع فى نصب البطريرك. وإذا كان هذا السبب للعجلة قائمًا من نحو عام مضى لم يحث أحدًا على سرعة إعداد اللائحة ولا منع أى طرف من عرقلة مشروع الطرف الآخر، فقد وجد فيه الآن - وبخاصة بعد ضعف المجلس الملى - مبرر قوى للإسراع باتخاذ الخطوة الأخيرة التى يجلس بها يؤانس على كرسى الرياسة. وأعد توفيق دوس مشروعًا سريعًا للائحة مؤقتة صدر بها الأمر الملكى فى الأول من ديسمبر عام ١٩٢٨. وتضمنت اللائحة وجوب الإسراع بانتخاب البطريرك وأن تؤلف جمعية الانتخاب من جميع المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة (٢٤ شخصًا)، وأعضاء المجلس الملى ونوابه (٢٤ شخصًا)، وأعيان من الطائفة حدودا بأسمائهم منهم وزراء سابقون وأعضاء فى البرلمان ووجوه معروفة، وفيهم يوسف وهبة وتوفيق دوس، وقلينى فهمى ونخلة المطيعى وفوزى المطيعى ومرقس حنا ومرقس سميكة وجورجى ويصا وجورجى خياط ومراد وهبة وصليب سامى ووهيب دوس. وحدد ٧ من ديسمبر موعدًا لإجراء الانتخابات(٨٧).

وبنشر هذا الأمر الملكى، تيقن الجميع من حتمية انتخاب يؤانس، لأن جماعة الناخبين ألفت على نحو يجعل غالبيتها من التيار المؤيد ليؤانس وفيهم كثيرون ممن سبق أن أعلنوا صراحة موقفهم المؤيد له. وأثار ذلك موجات من السخط والاحتجاج المعتادة، الأمر الذى أوجب على الحكومة يوم الانتخابات أن تحشد قوة كبيرة من الشرطة أمام دار البطريركية لحفظ الأمن ومنع تصاعد الموقف إن حصل الاضطراب. وحضر الاجتماع الانتخابى ٨٥ ناخبًا من جملة عدد الناخبين البالغ مائة، ففاز يؤانس بأغلبية ٧٠ صوتًا، وحصل يوحنا سلامة على ٩ أصوات، وحصل كل من حبيب جرجس وحنا الأنطونى على صوتين وبطرس مطران أخميم على صوت واحد. وقيل إن الانتخابات تمت فى جو من التوتر، وإن سرية الاقتراع كانت مشوبة. ثم صدر الأمر الملكى بتعيين يؤانس بطريركا للأقباط الأرثوذكس فى ٩ من ديسمبر(٨٨).

* * *

جرت الانتخابات للبطريركية بين خمسة مرشحين: يؤانس ويوحنا سلامة، وحبيب جرجس ناظر المدرسة الأكليركية، والقمص حنا الأنطونى رئيس دير أنبا أنطونيوس، وبطرس مطران أخميم. وقيل إن الراهب عبد الملك المنفلوطى وكيل دير أنبا أنطونيوس كان مرشحًا وأيده مجمع رهبان كل من ديره ودير أنبا بولا، ولكنه توفى فى يولية عام ١٩٢٨[٨٩]. ويظهر أن لم يكن لحنا الأنطونى ولا لبطرس تأييد ذو تأثير. كما يظهر أن حبيب جرجس برغم سمعته العلمية وما يتمتع به من تقدير وكونه ناظر المدرسة الأكليركية، وبرغم كونه من أنشط الدعاة والمنظمين لإنشاء مدارس الأحد ومصدر صحيفة «الكرمة»، برغم ذلك لم يكن حبيب جرجس فى هذا الوقت المبكر قد صار قطبا يلتف حوله اتجاه من الاتجاهات المتنازعة. ويظهر أنه هو ذاته كان زاهدًا فى الترشيح لا يتحمس له، وصرح غير مرة بأنه لم يرشح نفسه ولن يفعل، وأنه يرجو «ألا يكلف أحد نفسه مئونة السعى من أجلى فى هذا السبيل، وإنى لسعيد بأن وقفت نفسى على خدمة المدرسة الأكليركية». وقد أثير اسمه فى اجتماع الكونتنتال، وعرض أمر عزوفه عن الترشيح. ولكنه بقى مرشحًا رسميًا لإصرار «لجنة تزكية البطريرك» على ذلك. وكان يؤيد ترشيحه عدد محدود، فيه بعض الكتاب المرموقين مثل جرجس فيلوثاوس، وغالب مؤيديه كانوا من أنصار الإصلاح ممن يعترضون على يوحنا سلامة[٩٠].

استقطب الترشيح إذن فى يؤانس عن الأكليروس ويوحنا سلامة عن الإصلاحيين. ولم يكن يوحنا سلامة علما معروفًا مشهوراً مثل مكاريوس تفرضه شخصيته ومواقفه السابقة مباشرة على جمهور واسع من المؤيدين، إنما كان محدود الشهرة نسبيًا تلتف حوله حلقة من الأنصار النشطين، وكانت هى من قدمه على أنه ممثل الإصلاح، ونجحت فى أن تكسب له تأييد التيار الإصلاحى كله.. ويظهر من مطالعة شواهد هذه الفترة أن قدراً كبيراً من التأييد الذى ظفر به يوحنا إنما جاء معارضة ليؤانس أكثر من مجيئه عن المعرفة الواثقة المتيقنة بيوحنا.

ولد يوحنا - سيف سلامة - بمدينة جرجا لأب قمص يرأس كهنة البندر، ولأسرة دينية فيها قسيسان من أعمامه وقسيس من أخوته. وفى عام ١٨٩٥ تتلمذ بالمدرسة الأكليريكية، وهى السنة نفسها التى أشرف فيها تادرس المنقبادى على المدرسة

بتوصية من بطرس غالى، والتى أنشأ فيها المنقبادى صحيفة مصر. ثم تزوج يوحنا من ابنة توما أقلاديوس التى توفيت بعد عامين، فالتحق بسلك الرهبنة فى الدير المحرق. ثم عينه يؤانس أسقفا للدير حيث بقى عشرين سنة ألف خلالها عدة كتب دينية. ثم عين وكيلاً لمطرانية الخرطوم وبقى فيها حتى كان ترشيحه للبطريكية. وقيل إن كيرلس الخامس رفض مراراً تعيينه مطرانًا للجيزة والفيوم لسابقة زواجه التى أفقدته شرط البتولة، وقيل إن له ابنة متزوجة[٩١]. وكان هذا الأمر هو ما استغل للتشكيك فى صلاحيته الدينية للترشيح للبطريركية[٩٢]، مما سلفت الإشارة إليه.

على أن أهم جوانب المسألة، يتعلق بعلاقات يوحنا وعلاقات الداعين له خارج نطاق الكنيسة. فقد نشرت «كوكب الشرق» الوفدية مقالا بإمضاء «قبطى حر صميم» يهاجم يوحنا من زاوية أنه يسعى لأن تتبع الكنيسة القبطية للكنيسة الأسقفية الإنجليزية[٩٣]. وكتب المنقبادى عن «المشكلة القبطية.. وتدخل المندوب السامى» فأشار إلى ما يشاع من أن اللورد لويد المندوب السامى البريطانى يؤيد الإصلاحيين، وحاول الكاتب أن ينفى هذا الزعم[٩٤]. وحكى أن الكنيسة الأسقفية كانت طلبت من كنيسة مصر تعيين يوحنا على كرسى أسقفية الخرطوم، فرفض المجمع المقدس أن تتدخل سلطة أجنبية فى ترشيح أسقف بالكنيسة القبطية[٩٥].

والثابت أن القمص إبراهيم لوقا راعى كنيسة مصر الجديدة كان من غلاة المشايعين ليوحنا. وإذا كان سوريال جرجس هو الداعى لمؤتمر الكونتننتال، فالواضح أن كان لوقا المنظم الرئيسى للاجتماع وأن غالبية المدعويين كانوا من أنصاره[٩٦]. وخلال المعركة الانتخابية للمجلس الملى فى عام ١٩٣٩ (بعد انتخابات يؤانس بأكثر من عشر سنوات) انكشف علنا قسم من العلاقات المكونة لموقف إبراهيم لوقا. ذلك أن الكنيسة الأسقفية - شأنها فى ذلك شأن الكنائس الغربية الأخرى - اطرد سعيها منذ عهد كيرلس الرابع فى منتصف القرن التاسع عشر، إلى ضم الكنيسة القبطية لها أو النفوذ إليها، وازدادت سعيًا على عهد كرومر، وصادفت مقاومة البطاركة المتتابعين. ومنذ بداية القرن العشرين وجهت الكنيسة الأسقفية اهتمامًا إلى تبشير بعض شباب القبط، وكان منهم فى البداية باسيلى بطرس الذى عين فى عام ١٩٠٦ ضابطًا بمدرسة الأقباط الكبرى ومدرسًا

للدين بالقسم الثانوى منها . وكان القسيسان ثورنتون وجاردنر قطبى التبشير الأسقفى فقربا باسيلى بطرس إليهما ليساعدهما على الاتصال بالطلبة الأقباط وعلى إنشاء جمعية أصدقاء الكتاب المقدس وجمعية نهضة الطلبة المصريين فى عام ١٩٠٨ . وسافر باسيلى إلى لندن فى عام ١٩١٠ ، وعاد نشيطًا فى دعوته برغم تحذير كثير من القبط له ، ثم نقل ونقل جمعيته من مقر جمعية الشبان المسيحيين إلى مبنى مستقل صار مركزًا للوعظ والتعليم البروتستانتى . وكانت خطة جاردنر لا أن يجذب إلى دعوته أفرادًا من القبط يتركون كنيستهم إليه ، ولكن أن ينشر الدعوة فيهم وهم باقون بكنيستهم ليزداد أثرهم فى غيرهم . وقيل إنه استطاع أن يجذب إليه بعضًا من الشباب تطوعوا للخدمة الدينية فى عام ١٩١٥ ، والتحق خمسة منهم فى العام التالى بالمدرسة الأكليريكية حيث تخرجوا فى عام ١٩١٨ . وكان على رأس هؤلاء إبراهيم لوقا الذى صار فيما بعد راعيًا لكنيسة مصر الجديدة ، وجندى واصف الذى سافر يتعلم طب الأسنان فى إنجلترا ، وحافظ داود الذى صار مع زميله السابق من أعمدة جمعية أصدقاء الكتاب المقدس . وصارت الجمعية منذ عام ١٩٢٣ تقوم بنشاط اجتماعى واضح بين الشباب سواء فى القاهرة أو فيما تقيمه من مصايف سنوية بالإسكندرية وممن يتولى الوعظ فيها قساوسة من البروتستانت مثل حبيب سعيد[٩٧] . وقيل إن إبراهيم لوقا نادى عقب وفاة كيرلس الخامس بأن الوقت حان لأن يتبادل قساوسة الطوائف المسيحية المختلفة الوعظ فى كنائس بعضهم البعض[٩٨] .

وأصدر راغب مفتاح بيانًا ذكر فيه أن إبراهيم لوقا كان فى تلك الفترة يستعمل ترانيم بروتستانتية فى خدمة قداس الكنيسة الأرثوذكسية مما دعا البطريرك إلى إبطال ذلك[٩٩] . وفى مقابلة شخصية ذكر الأستاذ راغب مفتاح أن القس جاردنر كان اختار نحو ١٥ شابا علمهم وفقًا لبرنامج بروتستانتى فصارت ميولهم غير أرثوذكسية ، وأن جاردنر كان يصدر بالعربية مجلة باسم «الشرق والغرب» ، وكان لوقا ممن تعلموا على جادرنر ، ورسم قسيسا بعد ذلك ، وأصدر مجلة «اليقظة» التى تهدف إلى التقريب بين الكنيستين الأسقفية والقبطية والإقناع بتقارب عقيدتيهما . وذكر أن الغاية المستهدفة كانت ضم الكنيسة القبطية للكنيسة الأسقفية ، وأن الباعث على ذلك كان باعثًا سياسيًا تبتغيه السياسة البريطانية .

وذكر الأستاذ مفتاح فى توضيح السياق التاريخى لما جرى فى انتخابات يؤانس، أن منصب البطريركية منذ ديمتريوس تولاه بطاركة محض عباد زهاد ليسوا من رجال العلم، بله أن يكونوا من رجال الاستنارة، وأن كيرلس الخامس كان فى سنيه الأخيرة لا يكاد يدرى من أمر نفسه شيئًا يسيطر عليه المحيطون به. لذلك قوى مطلب الإصلاح لدى جماهير الأقباط وزاد التذمر لما واجه البطريرك مطلبهم بالرفض، يدفعه فى الصلابة عناد يؤانس. لذلك ظهر «حزب الإصلاح» وفيه إبراهيم لوقا، وفيه أيضًا فوزى المطيعى وعزيز برسوم وهم من تلاميذ جاردنر. واستفادت هذه الجماعة من جماهيرية مطلب الإصلاح فقدمت إلى الجماهير اسم يوحنا سلامة للبطريركية باسم الإصلاح. وذكر أن اللورد لويد أرسل إلى هذه الجماعة عن طريق جاردنر (الذى كان حلقة الوصل بينه وبينهم) يعدهم بمساعدة مرشحهم هذا وتأييده. وظنت الجماعة أن اللورد لا بد موف وعده لما له من كلمة نافذة ومن سلطان قوى خصوصا على الملك فؤاد. واستمر المندوب السامى يؤكد نحو العام أن يوحنا هو من سيكون البطريرك[١٠٠]. وفى مقابلة شخصية أيضًا ذكر الأستاذ راغب إسكندر أن الإنجليز كانوا يؤيدون يوحنا سلامة فى انتخابات البطريركية[١٠٠].

أما بالنسبة لعلاقات الأنبا يؤانس خارج نطاق الكنيسة، فيكاد يظهر واضحًا أن الملك كان يظاهره ويشد أزره. ينبئ بذلك سياق الأحداث السابقة عن تعيين يؤانس نائبًا وعن مشروع لائحة الانتخاب وعن انتخاب يؤانس فى النهاية. والحاصل أنه لم يكد عام ١٩٢٨ ينتصف حتى ظهرت على السطح علاقة الأنبا بالملك. كتب المنقبادى أن كبار الرؤساء الدينيين لجئوا «إلى الحكام» ملحين عليهم لإخضاع الأقباط لإرادة هؤلاء الرؤساء برغم أن الشريعة المسيحية تمنع الاستعانة بالحكام على الجماهير وتجازى المستعين بالقطع أو الحرم. وكتبت صحيفة مصر: إن إشاعة تتردد «بأن هناك عزمًا لدى المراجع العليا على إصدار مرسوم ملكى بتعيين الأنبا يؤانس بطريركا..»، وحاولت نفى هذه الشائعة إحراجًا «للمراجع العليا» فيما يبدو. ولما اتضحت هذه المساندة الملكية، اجتمع بعض من أعضاء المجلس الملى وغيرهم وحرروا عرائض وقع عليها نحو ٣٠٠ ناخب يحتجون على ما أشيع من اتجاه «البعض» إلى مباغتة القبط بنصب يؤانس بطريركا برغم إرادتهم، ونشرت برقيات

الاحتجاج على هذا الزعم. ثم عادت صحيفة مصر تحاول إحراج الملك قائلة: «لا يمكن للحكومة إكراه الأقباط على قبول من لا يرغبونه رئيسًا دينيا عليهم»، «ومن زيادة الإفراط فى التضليل على العقول يذيعون بلا خجل أن جلالة الملك قد اختار نيافة الأنبا يؤانس دون سواه بطريركا للأقباط، وهذه جسارة كبرى وافتراء على جلالة صاحب العرش الذى يهم ذاته الكريمة عدم إغضاب مليون نفس..». ثم نشرت مقالا آخر: «تتردد شائعات مختلفة.. تكاد كلها تتفق فى نقطة واحدة هى أن تعيين الأنبا يؤانس أصبح أمراً فى حكم المقرر استناداً إلى عدة أمور، منها تزكية المطارنة له وقبول بعض أعضاء المجلس الملى تعيينه ثم الوعود المعطاة له من بعض السلطات العليا». واستبعدت أن تكون وعوداً كهذه صحيحة لأنها تناقض مبدأ حرية الأديان وتعقد المشكلات الطائفية. ثم عاد المنقبادى يقول: «إن الأقباط على بكرة أبيهم يجلون بكل احترام رجال المعية السنية ورجال الحكومة جميعًا، ويعتقدون أنهم أسمى مقامًا وأرفع شأنًا من أن ينقادوا إلى مساع فردية».. ثم قال فى مقال آخر: إنه من المحال أن يغضب الملك القبط جميعًا من أجل رجل واحد[١٠١].

ويحكى جرجس فيلوثاوس أنه بينما كان القبط يعملون على ترشيح كفء يحقق الإصلاح، واتجهت الأنظار إلى يوحنا سلامة ومال البعض إلى أحد رؤساء الأديرة، ظهر من يطالب بإقامة يؤانس بطريركا «ناسبًا ذلك إلى إيعاز سلطة كبرى نافذة القول».

ثم صدر الأمر الملكى، ونشرت «الأهرام» عن صحيفة «المورننج بوست» أن القمص يوحنا سلامة كان يتمتع بأغلبية كبيرة، فلما عرض الأمر على رئيس الوزراء «تدخلت سلطة خفية.. وعلم أن فى النية مخالفة جميع التقاليد السابقة ومنع أى معارضة قبطية فى تعيين الأنبا يؤانس بطريركا..»[١٠٢].

وأشار حبيب المصرى إلى هذا الأمر بقوله: «.. إنهم يستعدون علينا الحكومة أحيانا ويستعينون بها ويطلبون تدخلها إذا وقع بيننا وبينهم خلاف..». وذكر أن الكنيسة القبطية سارت على عدم انتخاب بطريرك من المطارنة «لم تشذ عن هذا إلا فى تولية يؤانس غفر الله له، وكان الشذوذ لأسباب وظروف يعرفها كل الأقباط

الذين عاصروا تلك الحركة . . »(١٠٣) . كما أكد الأستاذ راغب مفتاح، أن الملك فؤاد كان يميل إلى أن يكون يؤانس هو البطريرك.

ومن المعروف أن الملك عندما كان يعمل فى أمر كهذا لم يكن يظهر مباشرة طرفا سافرا، إنما يعمل من خلال الوسطاء، ويدرك اتجاهه «كمرجع علمى» أو سلطة «نافذة القول» أو «أيد خفية» حسب التعبيرات التى اصطلح عليها فى ذلك الوقت مشيرة إليه. وأن الشواهد تشير إلى اثنين كانا معروفى النشاط فى تأييد يؤانس. ويذكر الأستاذ راغب إسكندر (فى مقابلة شخصية) أن الأمير عمر طوسون كان نشيطا فى تأييد يؤانس، وكانت تربطهما صلة صداقة وثقتها إقامتهما بالإسكندرية. ويؤكد هذه العلاقة أن الأمير لما ألف كتابه «وادى النطرون» فى عام ١٩٣٥ أهداه إلى صديقه الأنبا: «إن الصداقة التى توثقت عراها بيننا أوحت إلى أن أهدى كتابى هذا إلى غبطتكم». .

ومن جهة أخرى، عرف نشاط توفيق دوس الواسع انتصارا ليؤانس. كان توفيق دوس من مؤسسى الأحرار الدستوريين، وكان عضوا بلجنة الثلاثين التى وضعت دستور سنة ١٩٢٣ وعرف دفاعه فيها عن التمثيل النسبى للأقباط وانضمام يؤانس إليه فى موقفه. وكان وزيرا فى وزارة زيور سنة ١٩٢٥ مع الأحرار الدستوريين، ولكنه تورط فى الاستقالة معهم مع أزمة على عبدالرازق وطرد رئيس الأحرار من الوزارة، فاستقال من الحزب أيضا، وظهر أنه «ارتبط مع غيرنا بعهود» كما يحكى الدكتور هيكل على لسان عبدالعزيز فهمى وقتها(١٠٤) . وسار بعد ذلك فى النشاط السياسى المستقل عن الأحزاب، وعاد وزيرا مع حكومة صدقى الملكية فى عام ١٩٣٠ . وكان دوس أيضا محاميا كبيرا وعلى علاقة قوية بالبطريركية والأديرة إذ كان وكيلا عن أوقاف الأديرة، وقد عرف أن أسقف الدير المحرق أنفق من أموال الدير ألفين من الجنيهات فى حملات انتخاب توفيق دوس للبرلمان سنة ١٩٢٦(١٠٥) . وفى المقابلات الشخصية، ذكر الأستاذان راغب إسكندر وراغب مفتاح أن دوس كان يستفيد كثيرا من وكالته عن هذه الأوقاف ويتقاضى منها مبالغ كبيرة. لذلك كانت علاقته المزدوجة بالملك وبالبطريركية مما مكنه من أن يؤدى دوره الكبير. وكان يحضر اجتماعات المطارنة ورؤساء الأديرة، كما عرف أنه حضر اجتماع المجلس الملى عشية صدور الأمر الملكى بتشكيل جماعة الناخبين للبطريرك،

وهو الاجتماع الذى انقسم فيه المجلس حول إنشاء لجنة أوقاف الأديرة، مما أدى ببعض الأعضاء إلى تقديم استقالاتهم(١٠٦).

أما سبب مؤازرة الملك ليؤانس، فالملاحظ بشكل عام سعى الملك الدائم للسيطرة على المؤسسات الدينية. وإذا كان الوفد خصم الملك قد كسب جمهرة الأقباط بدعمه لمبدإ الجامعة الوطنية، فلم يكن الملك بنزوعه إلى الغطاء السياسى الدينى أن يتجه للقبط إلا من خلال كنيستهم، كما يتجه للمسلمين من خلال الأزهر. فمن المنطقى عندما يلحظ الملك نزاعا بين الكنيسة بوصفها هيئة دينية وبين المجلس الملى بوصفه هيئة علمانية منتخبة أن ينحاز للهيئة الأولى. وفى مقابلة شخصية مع الأستاذ إبراهيم فرج، ذكر أن حكومات الأقليات كانت دائما تمالئ رجال الدين، كما كان الملك يصدر فى تعامله مع الكنيسة عن مثل ما يصدر عنه مع الأزهر من الانتصار للاتجاه المحافظ. وكانت اللوائح التى تصدر فى عهود الأقليات تميل إلى التوسعة فى سلطات رجال الدين والتضييق مع المجلس الملى. وذكر أن تأييد السراى ليؤانس وحرصها على نجاحه وتنظيم لائحة الانتخاب بما يكفل ذلك، كل هذا مرجعه إلى غريزة الاستبداد وإلى انضمام البطريرك إلى السراى، وكان يؤانس مع زهده وتقشفه شخصية عنيدة طاغية(١٠٧).

وثمة مشكلة يظهرها هذا السياق، عندما ينتهى إلى أن الإنجليز كانوا يؤيدون مرشحا، وكان الملك يؤيد مرشحا آخر. ويبدو من هذا للوهلة الأولى أن كل هذا الصراع الذى احتدم، كان وراءه هذان الظهيران. وإذا كانت الأحداث السياسية قبل عام ١٩١٩ وبعدها قد عرفت فى ظروف خاصة درجة أو درجات من الخلاف بين السراى والاحتلال، إذ تحاول السراى أن تزيد سهامها فى نطاق التحالف المضروب عليها مع الاحتلال أو تحاول أن تداعب حليفا جديدا ينتظر وفوده، أو يمارس الاحتلال سياسة التوازن بين السراى وخصومها أو حلفائه الآخرين - إذا كان ذلك كذلك فإن الخلاف بينهما لا يفترض كأمر مسلم، إنما يحتاج فى كل حالة إلى مزيد من التحقيق والفحص لمعرفة بواعثه وحدوده ودرجته. والحاصل أن السياستين الملكية والإنجليزية بعد فترة من التباعد النسبى (فى نطاق حلفهما المضروب) فى نهايات حكم زيور وحكم الائتلاف، قد سارتا إلى التلاقى بعد وفاة سعد زغلول وبعد أن سيطر على الوفد من يسميهم لويد فى كتابه (المتطرفون غير المسئولين)، وتم

تلاقى السياستين قبل أن ينتصف عام ١٩٢٨ مع إقالة وزارة النحاس ووقف البرلمان وقيام حكم الأحرار مستندا إلى سلطة الملك. وجاءت انتخابات البطريرك فى هذه الفترة عينها، وعرف علنا تدخل الملك فيها من منتصف عام ١٩٢٨ تقريبا.

وإذا قيل إن مسألة البطريركية من المسائل الجانبية التى يمكن الخلاف بشأنها بدون أن يتأثر أو يتهدد السياق السياسى العام، فإن الصراع وصل فيها إلى درجة عالية من الاحتدام، وإن كلا من الظهيرين قد ظهر موقفه للعيان بحيث بات من المنطقى أن ينظر كل من السراى والإنجليز إلى نتيجة الصراع على أنها مجال لوزن القوة وقياس النفوذ. وما يحتاج إلى نظر، أنه فى نطاق العلاقات الإنجليزية الملكية، كان الأقوى هو الطرف الخاسر فى هذه المسألة. لذلك يقوم الظن، إما بأن رغبة الإنجليز لم تكن رغبة حقة، وإما أنهم لم يستعملوا كل سلطانهم لإنفاذ رغبتهم لسبب ما.

ويذكر الأستاذ إبراهيم فرج فى لقائه الشخصى، أنه وإن كانت معلوماته قليلة نسبيا عن يوحنا سلامة، إذ كان الراوى صغير السن إبان فترة ترشيح يوحنا ضد يؤانس (من مواليد عام ١٩٠٤)، إلا أنه يعلم أن يوحنا كان ذا ثقافة إنجليزية، وعاش كثيرا فى جو الحكم الثنائى فى السودان، وكان عمله يقتضيه الاتصال بالجهات الرسمية، فعلقت به تلك الصفة وصارت ضده لا له. وأن رجال السراى فى تأييدهم ليؤانس كان من صالحهم أن يصوروا الأمر على أساس أن سبب تأييدهم ليؤانس هو الاعتبار الوطنى المتعلق بصلة يوحنا بالإنجليز. وقال: إن الوطنى الحق كان كيرلس الخامس الذى رفض ما عرضه اللورد أللنبى عليه من حماية الإنجليز للقبط. واستبعد حضرته أن يكون للإنجليز علاقة مباشرة بتأييد مرشح ما قائلا: «كان عند الإنجليز مندوبهم الأكبر وهو الملك نفسه»(١٠٨).

ولكن الأستاذ راغب مفتاح الذى عاصر تلك الفترة (من مواليد عام ١٨٩٨)، وساهم بقسط وافر فى المعركة الانتخابية، وكان أكثر احتكاكا بالتيارات المختلفة داخل الكنيسة من احتكاك رجال السياسة بها، وكان من المتحمسين للإصلاح وأيد يوحنا سلامة ضد يؤانس، يذكر أن الملك فؤاد كان يميل إلى يؤانس، وأن من أعضاء المجمع المقدس ذاته من أيد يؤانس بسبب ضغط الحكومة تحقيقا لرغبة الملك فضلا عن المصالح الذاتية، ولم يكن لهذا البعض أن يخضع لضغط اللورد لويد غير

الظاهر ظهور ضغط الملك. وأن المندوب السامى من جهة أخرى وعد «حزب الإصلاح» بمساعدته ليوحنا، واستمر يؤكد وعده أكثر من عام، وكان للمندوب السامى سلطان قوى على الملك فؤاد خاصة. وتوالت الأيام حتى صدر الأمر الملكى باختيار جماعة الناخبين (الأول من ديسمبر)، فعرف الجميع من أسماء الناخبين أن الفوز معقود ليؤانس. فسارع المحيطون بيوحنا يتصلون ساخطين بلويد (عن طريق جاردنر) فطمأنهم لويد وأكد وعده بأن يوحنا هو من سينتخب. ولكن يؤانس انتخب بعد ذلك بأسبوع واحد.

وذكر الأستاذ مفتاح أنه أدرك فيما بعد حقيقة سياسة لويد ذات الوجهين فى هذه المسألة إذ استمر يشجع أنصار يوحنا سلامة ويظهر تأييده لهم ويعدهم بالفوز، وفى الوقت نفسه يشجع الملك خفية على تأييد يؤانس، وأن لويد كان يقصد بهذا النشاط المزدوج إلى تحقيق الانقسام بالكنيسة عن طريق فصل المستنيرين ومجموعة الإصلاح عنها. وذكر أن الأحداث التى تلت تعيين يؤانس تكشف عن هذا المعنى. فلم يكد يؤانس يظفر بالمنصب ويهزم جماعة الإصلاح وبخاصة جماعة إبراهيم لوقا، حتى أرسل لويد رسالة عن طريق جاردنر يقترح فيها على لوقا أن ينضم مع أنصاره إلى الكنيسة الأسقفية. فلما استلم لوقا الرسالة ـ وكان غاضبا من الفشل ـ عقد اجتماعا حضره نحو خمسين شخصا منهم الأستاذ مفتاح، وطلب لوقا إليهم الانفصال عن الكنيسة الارثوذكسية، فاعترض عليه راغب مفتاح قائلا: «إذا كنتم مصلحين فكيف تنفصلون عمن تريدون إصلاحهم؟ إذا كنا مختلفين فلا يجب أن ننفصل». واستجاب جمهور الحاضرين لراغب مفتاح فى هذا الموقف، «وعرفتُ أخبارا أكيدة أن هذه كانت رسالة موجهة من لويد رأسا». وذكر أنه قاطع لوقا نحو ستة أشهر، ثم حاول لوقا أن يسترضيه فشرط عليه راغب ألا يدخل السياسة فى الدين، فوعده لوقا بقطع علاقته بالإنجليز ولكنه لم يف بالوعد، فعادت القطيعة(١٠٩).

وإن مما يشير إلى الاجتماع الذى عقده لوقا للانفصال عن الكنيسة، أن صحيفة مصر نشرت فى ١٠ من ديسمبر عام ١٩٢٨ بعيد تعيين يؤانس، برقية أرسلها راغب مفتاح إلى يؤانس قال فيها: «لن أعترف بك بطريركا، ولن أنفصل عن كنيستى

وأعدُّك أنت منفصلا عنها بحكم قوانينها» . وخلال انتخابات المجلس الملى فى عام ١٩٣٩ ، أصدر راغب مفتاح بيانا حكى فيه عن مطالبة لوقا الانفصال عن الكنيسة ومعارضة راغب له، وقال إنه يتحدى إبراهيم لوقا (وكان لوقا لا يزال حيا) فى صحة هذه الحكاية، وفى أن طلب الانفصال كان بناء على طلب «جهة أجنبية»، وفى أن «راغب» حذر لوقا «بعدم مزج الدين بالسياسة، وفى أن مفاوضات جرت بين لوقا وبين إرسالية أجنبية»، لتعيينه قسيسا بها(١١٠) . وصدر بيان آخر وقتها حكى أن لوقا ذكر فى الاجتماع الذى عقده بمنزله عقب انتخاب يؤانس «أنه حان الوقت للانفصال عن الكنيسة القبطية وتأسيس كنيسة مستقلة»(١١١) .

وما يشير أيضا إلى هذا الجانب، أنه منذ عهد كيرلس الخامس كانت ثمة محاولات لإرسال بعثات دينية قبطية لإنجلترا لقيت معارضة كيرلس الخامس. فلما توفى هذا البطريرك وانتخب المجلس الملى الجديد وعين يؤانس قائمقاما، رغب بعض أعضاء المجلس فى عام ١٩٢٨ فى إيفاد تلك البعثة، فقاومها يؤانس ورفضها يوساب مطران جرجا ورفضها مكاريوس مطران أسيوط وغيرهم. وأصدر المجمع المقدس قرارا فى السنة نفسها يذكر أن موضوع هذه البعثة موضوع دينى محض خاص بالكنيسة وعقائدها وبالتعاليم الأرثوذكسية، فلا يجوز أن يستأثر به المجلس الملى دون الرجوع إلى الهيئة الدينية المختصة، ويعد ذلك تعديا على ما لرجال الدين من حقوق. وإن إرسال هذه البعثة الدينية من شأنه إن تم أن يحقق رغبة الكنيسة الأسقفية التى تحاول دائما إخضاع الكنيسة القبطية لها. ثم عدد القرار نواحى الخلاف فى العقيدتين(١١٢) .

وإذا كانت سبقت الإشارة إلى محاولات الكنيسة الأسقفية استيعاب الكنيسة القبطية، ومقاومة القبط لذلك وحساسيتهم الشديدة إزاء ما يفرقهم أو يشيع عقائد غريبة عن عقائدهم بينهم؛ وإذا كان الأقباط شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من المصريين انضموا إلى الحركة الوطنية بقيادة الوفد ورفضوا حماية الإنجليز حيث إنها دعوى رغب الاحتلال فيها لتسويغ بقائه فى مصر، ورفضت غالبيتهم فكرة التمثيل النسبى عند وضع دستور سنة ١٩٢٣ ، وإذا كانت الكنيسة قد ظاهرت القبط فى موقفهم الوطنى على عهد كيرلس الخامس - فلعله يكون من المنطقى أن يفكر راسمو

السياسة الإنجليزية بمعونة المبشرين الأسقفيين، فى العمل على شق الكنيسة القبطية الأرثوذكسية لاستخراج فريق من الأقباط منها، وإذا لم يمكن ضم هذا الفريق إلى الكنيسة الأسقفية، فسيكون على الأقل «أقلية من أقلية» تؤيد من الاحتلال. وليس أنجح فى هذا الأمر من دعم الخلاف بين الأقباط ومظاهرة كلا الفريقين فيما يفرق بينهما، وليس خيرا من تنصيب يؤانس عاملا يظهر به المنشقون أمام جمهور القبط بمظهر الإصلاح والاستنارة.

وقد لا يكون لويد حرض الملك فؤاد على تأييد يؤانس، ولكن يكفى فى ذلك أن يكون عالما بمظاهرة فؤاد ليؤانس وأن يتركه يفعل ويوحى له من بعيد بعدم الاهتمام أو عدم الممانعة، وهو أسلوب معروف من أساليب إدارة الصراع، بتشجيع أحد الجانبين وترك ردود الفعل المحسوبة تعمل عملها. وإن فى هذه الصورة ما يجيب على التحفظ الذى أبداه المنقبادى وقت اشتداد الحركة الانتخابية، عندما قال إنه كان يلزم أن يختار رجال الإصلاح شخصا لا يستطيع الأكليروس تجريحه[١١٣]. والجواب أن الصراع بين يوحنا ويؤانس كان مما يرجى من ورائه النجاح لسياسة الاحتلال: إن فاز يوحنا فيها، وإن فاز يؤانس المحافظ العنيد المشاكس للجماهير والإصلاح فقد أوجد فوزه المناخ الملائم لاستقطاب الموقف بين الطرفين واحتدام الخصومة ثم تحقيق الانفصال باسم الإصلاح.

لقد كان الإنجليز والملك بخير فى مصر عندما كان هدفا الاستقلال والديمقراطية منفصلين متنازعين، فلما جاءت ثورة سنة ١٩١٩ بالصيغة «الوفدية» الجامعة، ولما ظهر سعد زغلول بشخصيته المجمعة تراجع الإنجليز والملك معا. ويظل الصراع تحت سيطرة أحد طرفيه محكوما لصالحه ما بقيت أهداف الطرف الآخر موزعة وقواه متنازعة. وفى هذا السياق يمكن أن يفسر اجتماع الكونتنتال التى سبقت الإشارة إلى عقده فى ١٦ من ديسمبر عام ١٩٢٧. فالظاهر أن إبراهيم لوقا كان من المنظمين والموجهين الأساسيين له، والظاهر أن البعض حضره على أساس أنه اجتماع لترشيح البطريرك، ثم فوجئوا بأنه اجتماع لانتخابه، والظاهر أن هذا الخروج السافر عن نطاق الشرعية الكنسية بعقد اجتماع أهلى ينتخب فيه البطريرك وإعلان انتخاب يوحنا سلامة بطريركا صراحة، كل ذلك كان ينطوى على «ممارسة

للانفصال»، أو ينطوى بالأقل على التمهيد لتلك الممارسة بإنشاء كيان مواز للمؤسسة القائمة يضفى عليه بعد ذلك نوع من الشرعية، لذلك غضب بعض الحضور وانصرفوا مقاطعين الاجتماع.

* * *

بقيت نقطة تتعلق بموقف الوفد فى هذا النزاع. والحاصل أنه لم يمكن التقاط موقف يدل على تدخل سافر من الوفد فى هذا الشأن. على أن الذى يلحظ أنه بعد وفاة كيرلس الخامس، كان لدى الإصلاحيين عامة أمل فى أن تؤيدهم حكومة الائتلاف. وأدلى وقتها كامل شحاتة سكرتير عام المجلس الملى بحديث قال فيه إنه لا ضرر من بقاء البطريركية خالية لمدة سنتين، فالصلاة تؤدى والكنائس مفتوحة. ثم عبر عن ثقته بتأييد حكومة الائتلاف لاتجاه المجلس الملى بقوله: إن «أى نائب بطريركى لا تقره الحكومة لا يمكنه تأدية هذه الوظيفة فيما يختص بعلاقتها مع الحكومة، وأعلم فوق ذلك أن الحكومة تَعُدُّ المجلس الملى الممثل الوحيد للطائفة الذى له حق المخابرة باسمها»(١١٤). وحاول رجال الإصلاح بعد ذلك الاستعانة بالوفد عندما تولى النحاس رياسة الوزارة الائتلافية، وذلك لمنع تنصيب يؤانس بطريركا «ولكن وزارة النحاس باشا سقطت قبلما يتسنى لها التدخل فى الأمر». فلما جاء محمد محمود رفض مقابلة هؤلاء(١١٥).

ويمكن الاستدلال على اتجاه الوفد مما سبق ذكره عن مؤازرة الوفد للمجلس الملى فى استعادته كامل اختصاصاته طبقًا للائحة عام ١٨٨٣. ويلحظ أنه عقب انفضاض دورة البرلمان لسنة ١٩٢٧، صرح محمود بسيونى وكيل مجلس الشيوخ أن أهم ما سنه البرلمان من قوانين فى تلك الدورة - فضلا عن قانون الجمعيات التعاونية - قانون المجلس الملى «الذى وضع للأوقاف الخيرية نظامًا متينا يبعد إداراتها عن الشبهات». كما أكد يوسف الجندى أن هذا القانون وقوانين الجمعيات التعاونية والدورة الزراعية والمعاهد الدينية أهم ما أنتج البرلمان فى دورته(١١٦). ودلالة هذه الأحاديث أن قادة فى الوفد يعلنون فى مجال النشاط السياسى أمرًا يعد انحيازًا لتيار المجلس الملى. ولا يخفى ما فى إشارة محمود بسيونى من الشبهات الملابسة لإدارة الأوقاف القبطية من نوع هجوم على نظار الأوقاف من المطارنة ورؤساء الأديرة،

وهم من يعبر عنهم يؤانس بغير مواربة. لذلك يبدو طبيعيًا ألا يظاهر الوفد يؤانس في اختياره بطريركا.

ومن المفيد من هذا السياق تكرار الإشارة إلى ما ذكره جندي عبد الملك من أن سقوط حكومة الائتلاف أضعف موقف الإصلاحيين والمجلس الملي وهدد بإلغاء القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧، مما اضطر المجلس إلى ملاينة رجال الدين. والملاحظ بشكل عام من تتبع صحافة هذه الفترة والشواهد التاريخية الأخرى، أن التيار المحافظ سواء بالنسبة لانتخاب يؤانس أو بالنسبة لإدارة الأوقاف قد اشتد أزره وتتابعت حركته السريعة منذ سقطت وزارة النحاس الائتلافية في يونية عام ١٩٢٨ وأقصى الوفد عن الحكم وأوقفت الحياة البرلمانية، وذلك بتفاصيل سبق إجمالها. ويذكر الأستاذ إبراهيم فرج أن الموقف العام لحكومات الوفد كان دائمًا العمل على إنصاف المجلس الملي وتأكيد اختصاصاته على عكس حكومات الأقليات السياسية(١١٧).

على أنه من جهة أخرى يلحظ، أن الأقباط من قادة الوفد - برغم اتفاقهم على الهدف العام للإصلاح - كانت لهم مواقف متباينة بالنسبة للنزاع حول منصب البطريركية. فإن راغب إسكندر بادر بتأييد يؤانس عقب إعلان يؤانس وعده بتحقيق الإصلاح وتنفيذ القانون الجديد، وأبرق له يؤيده نائبًا بطريركيا على خطة الإصلاح(١١٨). ولكن هذه المبادرة السريعة لم تأت من غيره من الوفديين. ولما استشعر البعض في احتدام الخلاف خوفًا من انقسام الأقباط، أبرق «راغب إسكندر» إلى بشرى حنا وسينوت حنا يرجوهما استعمال الحكمة لمنع الانقسام(١١٩). ولكن لم يلحظ أن كان لسينوت حنا نشاط ملموس في هذا الأمر كله. أما بشرى حنا، فقد كان هو وفخري عبد النور وراغب إسكندر ممن حضروا الاجتماع الطائفي الذي دعا إليه إلياس عوض في نوفمبر عام ١٩٢٧، والذي أسفر عن تشكيل لجنة للتوفيق حول الانتخابات واختصاص المجلس، ولكن لم يشترك أحد من الوفديين في هذه اللجنة وقد شكلت من غالبية تؤيد يؤانس. ثم كان بشرى حنا وجورجي خياط ممن حضروا اجتماع الكونتننتال وخرجوا محتجين على تحول الاجتماع إلى جمعية لانتخاب يوحنا سلامة. وأن هذا الموقف لا يفيد مؤازرتهما ليؤانس، إذ جاء الاعتراض من جهة خروج الاجتماع عن هدفه الأصلي وهو ترشيح البطريرك، ولعلهما قدرًا ما في هذا الخروج من تهديد لوحدة الكنيسة، على

أنهما قبلا مبدأ حضور اجتماع يعلمون أنه لنصرة يوحنا سلامة حسبما كان واضحًا. وكان الاثنان أيضًا من أعضاء المجلس الملى الفرعى لأسيوط الذى ساند مكاريوس[١٢٠].

على أنه يلحظ أن مرقس حنا الوزير الوفدى فى حكومة الائتلاف صرح فى أواخر سبتمبر عام ١٩٢٧ أنه اتفق مع ثروت رئيس الوزراء على أن توافق الحكومة على قرار يصدره المجلس الملى العام بتعيين يؤانس نائبًا بطريركيا، وكان لهذا التصريح أثره المهيج بين مؤيدى مكاريوس وبين المطالبين بإجراء الانتخابات فورًا دون تعيين نائب بطريركى، وأبرق البعض بالاحتجاج على هذا التصريح وباتهام صاحبه بالافتئات على الدستور وإهدار إرادة الشعب[١٢١]. وفى مقابل ذلك يلحظ موقف الدكتور سوريال الذى انطلق فى الخصومة العنيفة ضد يؤانس. ولم يكن سوريال من قادة الوفد وإن كان من أعضاء الهيئة الوفدية البرلمانية. أما مكرم عبيد، وكان قد أصبح سكرتيرا عامًا للوفد بعد تولى النحاس رياسة الحزب- فلا يكاد يظهر له أى نشاط فى هذا الشأن.

وقد ذكر الأستاذ إبراهيم فرج أن الوفد لم يكن موافقًا على تنصيب يؤانس، ولكنه كان يظهر اعتراضه فى هذا الشأن من جهة أن نظام انتخاب يؤانس الذى صدر به الأمر الملكى (الأول من ديسمبر عام ١٩٢٨) كان يتمخض عن تعيين له لا انتخابه، وأنه قد ظهر فى هذا الوقت شعار «الكنيسة الديمقراطية» رفضًا لطريقة تعيين يؤانس، وأن موقف راغب إسكندر كان موقفًا شخصيًا. وكان الوفد يكتفى فى تناوله لهذا الصراع بأن يكون له فيه عناصر صالحة وقوية ومنبعثة من مبادئه[١٢٢]. كما يذكر الأستاذ راغب مفتاح أنه كان يتمشى مع إبراهيم لوقا عن حسن نية، فلم يكن رجال السياسة بمطلعين تمامًا على محاولات الإنجليز. إنما كانوا- شأنهم فى ذلك شأن الغالبية من تيار الإصلاح- ينشدون الإصلاح ليس إلا، يريدون بطريركًا مثقفًا يتحمل مسئولية كرسى الرياسة، وكان هذا هو الشعور السائد وقتها. وأن اختلاف مواقف رجال الوفد لا يرجع إلى الوفد بوصفه حزبا، إنما يرجع إلى طبيعة هذا الموضوع الخاصة. وذكر أنه قد يكون اختلف حول أفضلية كل من المرشحين فترك الأمر للاجتهادات الشخصية وللجماعة القبطية دون أن يتخذ فيه قرار حزبى. وكان مسلك الوفد بشكل عام ينشد الخير العام ويريد الإصلاح[١٢٣].

هذه جملة ما أمكن التقاطه من تفاصيل عن الموقف الوفدى، ويمكن على أساسه إبداء ملاحظتين عامتين:

أولاهما: أن الوفد سلك فى هذه المسألة مسلكه المعتاد فى أى أمر ذى مساس بالدين. يبتعد عن الجانب الدينى ويتركه للمبادرات والاتجاهات الشخصية، مع سابق الثقة بأن العناصر الوفدية ستتجه فيه بوحى من منطقها الفكرى والسياسى العام الداعى للإصلاح والديمقراطية. وهو يحرص على فرز خيوط السياسة عن الدين، ويركز اهتمامه فى الجوانب السياسية أو التنظيمية، أى الجوانب «الوضعية» من كل مسألة. كان هذا شأنه عندما أثير موضوع «الخلافة»، فركز موقفه فى موضوع «لجان الخلافة»، وعندما أثيرت أزمة كتاب الشيخ على عبد الرازق فركز موقفه فى قضية حرية الفكر. وهنا فى موضوع البطريركية يركز اهتمامه فى مسألة «ديمقراطية الاختيار»، ولكنه يترك ترجيح أحد المرشحين على الآخر لاجتهادات أعضائه واتجاهاتهم. ويظهر أنه كان حذراً من التدخل المباشر ترجيحًا لكفة أحد المتنافسين بقرار حزبى صريح، لا ابتعاداً عن مجال الدين فقط، ولكن التزامًا بعدم الخوض فى الجانب الطائفى من المسألة. ويسترعى النظر موقف مكرم عبيد الذى ابتعد عن هذا النزاع، وكانت سكرتاريته للحزب مما يلصق الصفة الحزبية بكل نشاطه. كما يسترعى النظر اختلاف الوفديين فى تأييد أحد المرشحين مما يكشف عن أن الوفد بوصفه حزبا بقى بعيداً عن مجال «الدائرة الطائفية». ولكن يلاحظ أن غالبية الوفديين كانوا يميلون إلى اتجاه الإصلاح وترجيح كفة الأوضاع الديمقراطية، ومن أيد يؤانس أيده على مبادئ الإصلاح. ولعل هذا المسلك الفضفاض من جانب الوفد كان يعفيه من أن يتخذ موقفًا يستعدى به أحد الطرفين، ويعفى الصراع نفسه من أن يستقطب تمامًا بين القوى السياسية. وهو موقف يتفق مع موقف النحاس عندما رفض تنفيذ الحكومة للقانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ بسلطانها المادى ونصح بأن يوكل الأمر للمحاكم.

وثانية الملاحظتين: أن كلا من يؤانس ويوحنا كان يفتقد الصيغة «الوفدية» الجامعة: أحدهما يرتكز موقفه على فكرة استقلال الكنيسة وحدها. والثانى يرتكز على فكرة الإصلاح وحدها. وقام النزاع على أيديهما بين هدفين هما فى

حقيقتهما هدفان متكاملان لدى جماهير الأقباط. ولعل هذين الطرفين كانا يعكسان ما أدت إليه ثنائية التطور من نتائج، إذ بقى رجال الدين بتعليمهم ومؤسساتهم السلفية البحتة، وإذ تربى رجال الإصلاح وتياره فى المدارس الحديثة ومارسوا أعمالهم فى مؤسسات المجتمع المدنية، والأولون لا علم لهم بالإصلاح، والآخرون لا معرفة ثابتة لديهم عن جذور العقائد الكنسية، ولم يكن قد تم الامتزاج بعد بين العنصرين ليصل إلى الصيغة الواحدة الجامعة للأصالة والإصلاح، وكان الوفد فى السياسة وقتها يمثل تلك الصيغة الجامعة، فلم يجد فى كلا الشخصيتين المتنازعتين من يماثله ويواكبه فى المنطلق. هذا فضلاً عن أن كثيراً من ساسة الوفد الأقباط كانوا مستغرقين فى النشاط السياسى العام أكثر منهم اهتمامًا بالمسائل الطائفية، يماثلهم فى ذلك كثير من مثقفى الأقباط الذين كانوا أكثر اهتمامًا بالمسائل العامة منهم بالنشاط الطائفى. ولقد أبدى الأستاذ إبراهيم فرج مثلا (فى اللقاء الشخصى) تشككه فى أن يكون إبراهيم لوقا خارجًا عن الكنيسة، وعزا ما يقال فى هذا الشأن إلى أنه كان من طلائع القساوسة والمتعلمين المثقفين «فكان شيئًا عجبًا فى وقته»، وابتعد به ذلك عن المستوى العام لرجال الدين، وظهر الإصلاح فى صورة الانفصال[١٢٤]. وبصرف النظر عن تحقيق مدى الصحة فى الخلاف بين الحكمين على لوقا، فالواضح أن مستوى التطور فى تلك الفترة لم يكن مكن من تبلور صفة جامعة للأصالة والتجديد، وأمسك كل طرف بمطلب من مطلبين متكاملين، وتصارعا.

* * *

كان لتعيين يؤانس بطريركا ردود فعل مختلفة الدرجات بين الأقباط. ومن الطبيعى أن إتمام أى معركة بأى وضع من الأوضاع تبدأ به موجة من الانحسار. وتنطوى غالبية المعارضة على سخطها منصرفة إلى غير هذا الأمر من الأمور. ومن الطبيعى أيضًا أن مخاصمة فرد بوصفه مرشحا لرياسة هيئة ما يختلف عن مخاصمته رئيسا لهذه الهيئة، إذ يكون تحصن بهيكلها التنظيمى وكيانها الشرعى، ويكون الطعن فيه فى غير نطاق المعارضة المشروعة المعترفة بوجوده، يكون ذلك هجومًا على الشرعية يمس أبنية هذه الهيئة ذاتها، مما يستدعى نشاطًا ثوريًا. ولا شك فى أن

المركز يتيح لصاحبه قدرات وصلاحيات قوية ومؤثرة، إذ يهاجم خصومه لا بأنصاره فقط ولكن أيضا بكل أدوات المؤسسة التى يرأسها. لذلك انحسرت موجة المعارضة ليؤانس، واستمسك أنصاره وكثيرون غيرهم بشعار الوحدة ورفض العمل الانقسامى. وإن إبراهيم لوقا مثلا الذى استطاع أن يجمع تيار الإصلاح الواسع حول جماعته ومرشحها، فشل بعد نصب يؤانس فى أن يكون تياراً جماهيرياً ولو محدوداً ـ من رفاق معركة الانتخابات ـ يوافق على الانفصال عن الكنيسة أو يدعو لذلك(١٢٥). واستقر يؤانس التاسع عشر على كرسى البطاركة ما شاء الله له أن يعيش، حتى طعن فى السن وجاءت وفاته فى عام ١٩٤٢.

وكما كان من الطبيعى أن ينحسر النزاع، كان من الطبيعى أيضًا ألا ينعدم تمامًا. وبقيت أصوات تعلو وتخفت تعارضه وتعلن العصيان عليه وتمهد فى الإثارة ضده وتأليب الرأى العام على سياسته المحافظة. وقد رفض البعض الاعتراف به بطريركًا وعَدَّ كرسى البطريركية لا يزال شاغراً. ورأى أن يؤانس ليس إلا بطريركًا حكوميًا يمكن الاعتراف بصفته الإدارية احترامًا للأمر الملكى الصادر بتعيينه، ولكنه ليس بطريركًا دينيا لأن نصبه جاء مخالفًا لقوانين الكنيسة. وتمادى آخرون، فقالوا إنه مقطوع عن كنيسته يقطع كل من يشاركه الصلاة أو يعترف به، وإن رسامته بطريركًا مع سبق نيله رتبة المطرانية يُعَدُّ خرقًا لقوانين الكنيسة يوجب تجريده هو وكل من شارك فى رسامته. واستمر الحديث شبه متصل عن فوضى إدارة الأوقاف وما يظهر فيها من فساد وتعطيل قرارات المجلس الملى وسحب اختصاصاته والتفريط فى حقوق القبط ومصالحهم(١٢٦).

وكان القمص سرجيوس من أعند المخاصمين للبطريرك، بلغت به حدة المخاصمة أن كان يحرر المنشورات التى تطعن فيه، ويكلف نجليه وبعض أنصاره بتوزيعها، ويتعرضون لضبط الشرطة وللتحقيقات. وإذا كان سرجيوس استطاع أن يفلت من المحاكمة بحسبان هجومه من قبيل النقد العام لا يشكل جريمة(١٢٧)، فإنه لم يستطع أن يفلت من انتقام البطريرك بحرمه وتجريده من منصبه قمصا، واتخذ سرجيوس من مجلته «المنارة المرقسية» ثم «المنارة المصرية» منبراً يزعق فوقه كل أسبوع بأعنف الهجوم وأقذعه طوال الثلاثينيات، وبلغ به الحد أن كان يرفض

تسميته بلقبه أنبا أو بطريرك، وأن كان يلقبه «جمَّال ديرتاسا» إشارة إلى مهنته فى قريته قبل الرهبنة، وأنّه كان يَعُدُّه كالإمام المكروه الذى تحرم الصلاة وراءه فى الإسلام(١٢٨).

والحاصل أن يؤانس كسب من حكومة محمد محمود إنشاء لجنة أوقاف الأديرة، التى عزلت تلك الأوقاف عن الإشراف المباشر للمجلس الملى وعطلت العمل بقانون عام ١٩٢٧. وكان البطريرك على علاقات طيبة بهذه الحكومة حسبما يفهم من تعليقات «المنارة المرقسية». فلما عاد الوفد إلى الحكم فى عام ١٩٣٠، ارتفعت أصوات المجلس الملى تطلب إلغاء لجنة أوقاف الأديرة، وتمادى البعض فطالب بإلغاء الأمر الملكى الذى تم اختيار البطريرك على أساسه(١٢٩)، مستنداً فيما يظهر إلى عدم الاعتراف بالصفة الدينية للبطريرك. ولكن وزارة الوفد انشغلت طوال عهدها القصير بالمباحثات مع بريطانيا، وعاجلتها الإقالة فى يونية عام ١٩٣٠ دون أن تحقق للإصلاحيين مطلبًا. وقيل إن النحاس كان «يخشى أن يستهدف لحملة من ناحية رجال الدين فى وقت يشعر فيه بحاجته إلى الهدوء والسكينة». ولكن حكومة النحاس لم تستجب لطلب تعطيل صحيفة سرجيوس مستمسكة فى رفضها بأن التعطيل أمر لا يجيزه الدستور(١٣٠).

ثم جاءت وزارة صدقى وفيها توفيق دوس وزيراً، فاستشعر أنصار الإصلاح اليأس من أن الحكومة ستؤازرهم فى أى مطلب تجاه البطريرك. وكان تعيين دوس وزيراً مما استثار المعارضة القبطية فتعرضت حكومة صدقى للهجوم: «إن مليونًا من الشعب المصرى ينظر بعين القلق إلى قضية الإصلاح أو بالأحرى قضية موته أو حياته. وإن كان الأقباط صمتوا فى الماضى على الاعتداء الصارخ على دينهم وتقاليدهم (يقصد انتخابات البطريرك).. إلا أنهم لا يصمتون الآن إذا عبث توفيق باشا دوس بمصالحهم، بل يصرخون ويستصرخون كنائس العالم على امتهان الكنيسة والدين فى هذا البلد». وذلك فضلا عن الهجوم الشديد على عبد الحميد بدوى الذى كان رأس المشرعين لنظام صدقى(١٣١). وارتبط الهجوم العام على حكومة صدقى الملكية وسخط الأزهريين على مشيخة الظواهرى بسخط الأقباط على يؤانس. كتب توفيق حنين يتهم البطريرك بأنه يؤيد صدقى، وأن الحكومة تزمع

إلغاء المجالس الملية. ونبه البطريرك إلى أن تأييده لصدقى يؤثر على القبط جميعًا لكراهية الشعب لهذا الحاكم، ومن حق القبط أن يحاسبوا كبيرهم على هذا[١٣٢].
ولما صدر دستور عام ١٩٣٠ متضمنًا حكمًا يخول الملك وحده تعيين رؤساء الدين المسلمين وغير المسلمين، هاجم سرجيوس الدستور بشدة: «لم يكف الحكومة المصرية أن حطت يؤانس على الأقباط بطريركا بالإكراه ضد قواعد الدين المسيحى وتقاليده وقوانينه المرعية، ولم يكفها أن عَدَّت الأقباط جزءًا خارجًا عن الشعب المصرى.. وعمدت إلى مساعدة أعداء الشعب بالقوة المسلحة التى تغشى الكنائس وتدنس الهياكل بوقوف العساكر فيها لحماية يؤانس.. (بل) وضعت فى صلب الدستور هذا النص الهادم للمسيحية المقوض لأركانها.. أما وأن الحكومة تمعن فى إيذائهم (القبط) فى دينهم فهذا أمر يُعَدُّ الصمت فيه جريمة تسقط أمامه كل الاعتبارات الأخرى»[١٣٣].

وظل هذا الوضع على حاله حتى سقط صدقى وخلفه عبد الفتاح يحيى وبدأت بشائر الجبهة الوطنية لمفاوضة الإنجليز وإعادة دستور عام ١٩٢٣، وانشغل الرأى العام فى عمومه بهذه المسائل. فلما رأس على ماهر الوزارة الانتقالية فى يناير عام ١٩٣٦ التى مهدت لعودة الوفد، تجددت المطالبة باختصاصات المجلس الملى[١٣٤].
وارتفعت هذه النبرة مع تولى الوفد الحكم فى مايو. وفى يونية عام ١٩٣٦ أعدت عريضة تصف للنحاس ما آل إليه الحال من فوضى وضياع للأموال وما آل إليه البطريرك من شيخوخة تعجزه عن إدارة شئون الكنيسة بنفسه وتمكن لنفر من بطانته التصرف باسمه بغير مسئولية، ولرؤساء الأديرة التصرف فى إيرادات الأوقاف - (١٥٠ ألف جنيه) بغير رقابة، وتطالب «بإقامة مجلس من بعض المطارنة الذين يزكيهم الشعب ليقوموا مقام غبطة البطريرك فى مباشرة الشئون الدينية حسب نصوص القوانين الكنسية وإصلاح ما أفسده عهد شيخوخة البطريرك وإدارة الأوقاف القبطية». كما تطالب بإعادة القمص سرجيوس إلى سلك الكهنوت بعد أن كان جرد من رتبته[١٣٥].

وبعد إبرام معاهدة عام ١٩٣٦، قيل إن المعاهدة أسقطت تحفظات تصريح ٢٨ من فبراير سنة ١٩٢٢ عن حماية بريطانيا للأقليات فى مصر، وإن الحكومات

الوفدية وغير الوفدية كانت تبتعد عن التدخل لإصلاح الكنيسة حتى لا تستغل بريطانيا الأمر بهذا التحفظ، وأنه بعد المعاهدة وسقوط تصريح ٢٨ من فبراير فقد آن الأوان أن يفرض البرلمان رقابته على إدارة أوقاف الكنيسة وتنظيم المجالس الملية(١٣٦).

وبالنسبة للمجالس الملية، فقد تم في عهد الأنبا يؤانس انتخابان في عام ١٩٣٠ وفي عام ١٩٣٩ (فضلا عن المجلس الأول الذى انتخب إبان انتخابات يؤانس في عام ١٩٢٧ - ١٩٢٨). ويذكر الأستاذ إبراهيم فرج أنه في أول هذين الانتخابين، قرر الوفد أن يرشح من أعضائه للمجلس ليكونوا عناصر شعبية وفدية فيه(١٣٧). وكان من هؤلاء كامل صدقى (كان نقيبًا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب وصار وزيراً بعد ذلك) وإبراهيم تكلا (كان مراقبًا للتعليم بوزارة المعارف) وإبراهيم فرج (صار مديراً لإدارة التشريع بوزارة الداخلية سنة ١٩٣٧)، كما كان في المجلس الدكتور إبراهيم فهمى المنياوى ذو العلاقات الوثيقة بالنحاس ومكرم، والدكتور رياض مكرم عبيد شقيق سكرتير عام الوفد، وكامل إبراهيم وكان وفدى الهوى. وفي الانتخابات الثانية فاز أيضًا كل من كامل صدقى وإبراهيم تكلا وإبراهيم فرج والمنياوى وكامل إبراهيم، واعتذر عن الترشيح فيها من الوفديين كل من واصف بطرس غالى ومكرم عبيد برغم إلحاح كثير من الجمعيات القبطية عليهما، وذلك إيثاراً للتفرغ للعمل السياسى وحده. وفي هذه الانتخابات تركزت برامج المرشحين وبيانات الجمعيات التى تزكيهم في استعادة المجلس الملى لاختصاصاته على جميع الأوقاف حسب لائحة عام ١٨٨٣، والمطالبة بتعليم الديانة المسيحية في المدارس الإلزامية، ودعم تعليم هذه الديانة في المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية والأهلية، فضلا عن بعض المطالب الأخرى كمحاربة بدعة الطلاق ورفع مستوى تعليم المدرسة الأكليريكية وتحسين حال الأديرة. واستثار المطلب الأول رجال الكنيسة، فأصدر مجلس أكليروس القاهرة بيانًا في ١٤ من فبراير عام ١٩٣٩ هاجم فيه لائحة عام ١٨٨٣، وذكر أن المجلس الملى لم يصنع شيئًا نافعًا خلال السنوات العشر الماضية منذ صدر قانون عام ١٩٢٧.

ومن أهم ما ظهر فى هذه الانتخابات، العراك الذى شب ضد جماعة إبرهيم لوقا دفاعًا عن استقلال الكنيسة الأرثوذكسية فى مواجهة محاولات التقريب بينها وبين الكنيسة الأسقفية. وكان من بين المرشحين للمجلس الملى حبيب جرجس مدير المدرسة الأكليركية والداعى لمدارس الأحد. وقد هاجمه إبراهيم لوقا وعياد عياد وغيرهما على أساس ما يسود المدرسة الأكليريكية من فوضى وتخلف، ودعا لوقا إلى ترشيح بعض أنصاره أعضاء بالمجلس، فانبرى كثيرون على رأسهم راغب مفتاح وبشارة بسطورس وجورجى إبراهيم لمقاومته، وكتبوا كثيراً عن علاقة لوقا بالمبشر جاردنر وسعيه لإدخال الطقوس الأسقفية فى الكنيسة الأرثوذكسية، ودعوته الاشتراك «فى اتحاد الكنائس» وتكوينه جمعية اتحاد الكنائس لهذا الغرض. وذكروا أن كثيراً ممن انضموا إلى هذه الجمعية انفصلوا عنها فى عام ١٩٣٥ بعد أن عرفوا حقيقة أهدافها، وهى الدعوة للبروتستانتية ومحاولة إنفاذ هذه الدعوة للريف المصرى لا سيما فى عام ١٩٣٨. وأن لوقا ألف كتابًا عن التعاليم المسيحية قرر المجمع المقدس فى ٢٦ من أغسطس عام ١٩٣٦ أنه خلو من التعاليم الأرثوذكسية. وكتبوا كثيراً عن محاولات لوقا الانفصال عن الكنيسة أو ربط كنيسته بالبروتستانت. ودافعوا عن حبيب جرجس الذى يرفض المساس باستقلال كنيسته ويرفض أن تكون مدرسته اللاهوتية مجالا لتدريس تعاليم غريبة عنها(١٣٨).

وتوفى الأنبا يؤانس فى ٢١ من يونية عام ١٩٤٢ عن أربع وثمانين سنة، تجاوز بها المستوى المعتاد لما يستلزمه منصبه من يقظة وحيوية. وشاع فى نهايات أيامه افتقاده للسيطرة على قراراته فيما يبرم وفيما ينقض، وسؤاله عن أناس توفوا من سنين بعيدة، وعرفت سيطرة يوسف جرجس سكرتير البطريركية على إرادته، وقيل كثير عن تلاعبه فى مقدرات الكنيسة وايراداتها(١٣٩). على أن كثيراً من القبط برغم إدراكهم ما كان يعتور عهد يؤانس من المشاكسات العنيدة لرجال الإصلاح وتعطيله أهم اختصاصات المجلس الملى، فهم يحفظون له عناده هذا فى حفاظه على تقاليد كنيسته واستقلالها إزاء نشاط البعثات التبشيرية ومحاولات الضم أو التسرب إليها. وإذا كان بعض المحيطين به قد اتهموا بتبديد إيرادات الأوقاف فلم يعرف عنه نفسه

إلا التقشف والزهد الشديد. وكان رجلا ينتمى إلى الأجيال المنحدرة عن القرون الوسطى، الدين عنده عبادة لا علم، والفضل فى الدين عنده للأكثر ممارسة للعبادات والطقوس لا للأوغل فى العلوم، والصلابة عنده للأكثر محافظة على تقاليد السلف، والرياسة سلطان أبوى، والجديد بدعة من البدع. والفكرة الديمقراطية والنيابة عن الجماهير وترشيد الإدارة وتنظيم الرقابة وإنشاء المدارس وإدراك متطلبات العصر، وكل تلك الأمور التى تمليها النظرة المستقبلية، فلأنها تمليها النظرة المستقبلية، لم يكن له بها أدنى شأن.

* * *

جاءت وفاة يؤانس فى أثناء الحرب العالمية الثانية عندما كان الوفد فى الوزارة يسانده الإنجليز ضد الملك ذى الميول الموالية للنازية. وكانت الحرب مشتعلة فى الصحراء الغربية والموقف العسكرى للإنجليز متحرجًا. فكان ثمة حلف بين وزارة الوفد والإنجليز ضد الملك وضد النازية، وكان ما بين الإنجليز وبين الملك يكاد أن يكون مقطوعًا، وحكومة الوفد فى عنفوان قوتها إزاء الملك، والملك فى حضيض نفوذه السياسى، والحكم العرفى قائم تملك حكومة الوفد زمامه. وكان المجلس الملى هو مجلس عام ١٩٣٩ فيه من رجال الوفد ومن وفديى الهوى عناصر مؤثرة، وغالبيته من رجال الإصلاح. لذلك كانت وفاة يؤانس فى وقت تميل فيه موازين السياسة العامة إلى ترجيح تيار الإصلاح بقدر ما يكون لهذه الموازين تأثير فى اختيار البطريرك الجديد.

* * *

وعادت إلى الظهور من جديد مسألة وضع اللائحة المنظمة لترشيح البطريرك وانتخابه، جنبًا إلى جنب مع عملية الانتخاب، وعاد إلى الظهور النزاع التقليدى، بين تيار الإصلاح والتيار المحافظ، والمطالبة بأن يكون البطريرك مصلحًا اجتماعيًا[١٤٠]، وظهر أيضًا الجدل حول صحة اختيار البطريرك من بين المطارنة. وقد ظهر فى الأفق فورًا اسم الأنبا يوساب مطران جرجا، تقدم به رجال الأكليروس لخلافة يؤانس.

ولد يوساب ببلدة النغاميش بجوار البلينا فى عام ١٨٨٠ وترهب بدير الأنبا أنطونيوس فى السابعة عشرة من عمره ورسم قسا فى عام ١٩٠١ ، ثم أوفد يوساب للمدرسة الدينية لازاريرس بأثينا حيث قضى ثلاث سنوات عاد بعدها فى عام ١٩٠٥ رئيسًا لدير يافا بفلسطين، ثم عين رئيسًا للأديرة القبطية بالقدس فى عام ١٩١٢ ، ثم تولى مطرانية جرجا فى عام ١٩٢٠ . ويكشف تاريخه عن كونه من صفوة المخلصين للبطريرك الراحل، وقف معه فى انتخابات عام ١٩٢٧ ، وهو صاحب اقتراح قصر تعيين البطاركة من المطارنة وسافر مع يؤانس إلى الحبشة فى عام ١٩٣٠ ، ثم أرسله يؤانس إلى هناك ثانية لتتويج الإمبراطور هيلاسيلاسى فى عام ١٩٣١ فأنشأ علاقات وثيقة مع الأحباش والعائلة المالكة. واختاره يؤانس قائمقاما عندما سافر إلى أوربا(١٤١) . وكل هذا التاريخ كان خليقًا بأن ينفر منه رجال الإصلاح. فنظر هؤلاء إلى مكاريوس من جديد الذى كان لا يزال مطرانا فى أسيوط.

ولكن الذى حدث عند التفكير فى اختيار قائمقام بطريركى - حسبما حكى بعد ذلك الدكتور إبراهيم المنياوى - أن خبر وفاة يؤانس حجب عن مكاريوس فلم يأت للقاهرة، وأشيع أن المرض هو الذى أقعده عن الحضور، وتعجل المجلس الملى فصدق الشائعة التى أوحى بصحتها تقدم السن بمكاريوس. وصف الدكتور المنياوى مصدر الشائعة بأنه «ابن غير بار» نقل بيانات كاذبة عن مكاريوس، وأيده راغب إسكندر ببيان أصدره. وظهر أن كان المقصود هو القمص إبراهيم لوقا الذى صار فى هذا الوقت من المؤيدين ليوساب. وقد رد لوقا على هذه التهمة قائلا بأن الدكتور المنياوى هو من أخطر اللجنة التحضيرية بمرض مكاريوس(١٤٢). وعلى أى حال فقد كان هذا الخطأ هو سبب تحول الأنظار عن ترشيح مكاريوس للنيابة البطريركية فى ظروف أوحت بسرعة الترشيح، ورئى أن ليس فى الرهبان الموجودين من يمتاز بميزة خاصة عن المطارنة، فبقى اسم يوساب مرشحًا بغير منازع. لهذا اجتمع المجمع المقدس والمجلس الملى فى ٢٧ من يونية عام ١٩٤٢ وأصدرا قرارًا بأن رأيهم استقر «بالإجماع على انتخاب حضرة صاحب النيافة الأنبا يوساب مطران كرسى جرجا لهذا الغرض، وعلى العرض عند ذلك على الحكومة لاستصدار الأمر الملكى. . ». وكشف القرار فى ذيله عن تحفظ مهم «هو المتفق عليه بينهم جميعًا أن ليس فى هذا

الانتخاب معنى الترشيح أو التمهيد للكرسى البطريركى». وصدر الأمر الملكى رقم ٢٦ بتعيين يوساب قائمقاما «حتى انتخاب البطريرك»[١٤٣]. ثم فوجئ الجميع بأن مكاريوس هو من أقام جناز الأربعين على يؤانس، وعرف لحظتها أنه لم يقعده المرض، فقفز اسمه مرشحا فى انتخابات البطريركية.

لم تجر الانتخابات سريعًا، فلم تكن لائحة الانتخاب أعدت، كما رأت الحكومة فى ظروف حرب الصحراء الغربية ما لا يسمح بالتعجيل بها[١٤٤]. وفى ٩ من نوفمبر عام ١٩٤٢ صدرت اللائحة، التى أعدتها لجنة من المجلس الملى والمجمع المقدس برياسة حبيب المصرى وكيل المجلس[١٤٥]، فاجتمع لها من الأحكام ما يوفق بين الاتجاهين مع تغليب اتجاه الإصلاح. أوجبت فى حالة خلو المنصب اختيار أسقف أو مطران قائمقاما بواسطة المجلس والمجمع معًا (م١)، ثم شرطت فى المرشح للبطريركية أن يكون راهبًا متبتلا مصريا، مع ما توجبه التقاليد الكنيسة من شروط (م٢) بغير تحديد لهذه الشروط حتى تتفادى الخلافات حولها. وشرطت لصحة الترشيح حصول المرشح على تزكية ستة من المطارنة أو الأساقفة أو رؤساء الأديرة أو حصوله على تزكية خمسين ممن تتوافر فيهم شروط الانتخاب، وأن يباشر الانتخاب بواسطة لجنة تشكل من رجال الدين والمجلس الملى (م ٣، ٤).

وألفت جماعة الناخبين على نحو كفل الغلبة العددية لغير رجال الدين، إذ ينحصر الناخبون من رجال الدين فى المطارنة والأساقفة ورؤساء الأديرة ووكلائها ووكلاء المطرانيات ووكلاء الشريعة فى المدن والبنادر، بينما يشمل الناخبون من المدنيين أعضاء المجلس الملى العام نوابه الحاليين والسابقين وأعضاء المجالس الفرعية الحاليين ورجال القضاء وموظفى الحكومة والمديريات ممن يزيدمرتب كل منهم على ٤٠٠ جنيه سنويًا والمهنيين من ذوى الشهادات العالية ممن بلغوا سن الخامسة والثلاثين، وكل من يؤدى ضريبة لا تقل عن ١٠٠ جنيه سنويا، ورؤساء ووكلاء الجمعيات القبطية وأصحاب الصحف القبطية ومحرريها ممن مارس العمل عشر سنوات منتظمة. وفور صدور اللائحة أعلن المجلس قيد الناخبين خلال شهرين ينتهيان فى ٦ من يناير عام ١٩٤٣ يبدأ بعدها الترشيح رسميا[١٤٦]، ولكن تراخت الانتخابات بعد ذلك نحو سنة كاملة.

كان جملة المرشحين للبطريركية ستة: أربعة من المطارنة واثنين من الرهبان. وأهم المطارنة المرشحين مكاريوس ويوساب، وأهم الرهبان القمص فرنسيس شنودة الراهب بدير البراموس. فظهر فى عملية الانتخابات ثلاثة اتجاهات عامة لا اتجاهان كما حدث فى عام ١٩٢٧. وسبب ذلك أن أنصار الإصلاح اختاروا هذه المرة مرشحًا مطرانا، فلم يعد ثمة خلاف بينهم وبين المحافظين فى ترشيح المطارنة، وأدى هذا إلى أن انفصل اتجاه ثالث يتمسك بوجوب العودة للتقليد القديم بقصر الترشيح على غير المطارنة. ومما غاير بين هذه الانتخابات والانتخابات السابقة، أن إبراهيم لوقا وجماعته انحازوا إلى مرشح الأكليروس يوساب. وقد وقف وراء مكاريوس غالبية أعضاء المجلس الملى وعلى رأسهم الدكتور المنياوى وراغب إسكندر. وما أن انتهت لجنة الترشيحات من تحديد أسماء المرشحين، حتى عقدت اجتماعات نشيطة صدرت عنها بيانات التأييد لمكاريوس. لوحظ أن أيده كثير من كبار وجوه القبط، منهم نجيب إسكندر وعزيز مشرقى وحسنى جورجى وغيرهم، كما أيده القمص سرجيوس الذى كان من قبل ضد مبدإ اختيار البطريرك من المطارنة، فعدل عن ذلك تأييداً لمكاريوس قائلا: «إن الكنيسة لم تخلق لخدمة التقليد بل خلق التقليد لخدمة الكنيسة». وقال إن اليوم الذى يصبح فيه مكاريوس بطريركا هو اليوم الذى يقال فيه: «اليوم أطلق عبدك بسلام لأن عينى قد رأتا خلاصك». ثم صدر بيان من «أغلبية أعضاء المجلس الملى العام» أيد مكاريوس به نحو ١٩ عضواً ونائبًا منهم المنياوى وراغب إسكندر ومريت غالى وجندى عبد الملك ورياض مكرم عبيد وإبراهيم فرج وغيرهم. كما أيده اجتماع للمحامين الأقباط نظمه نقيب المحامين كامل يوسف صالح وراغب إسكندر وأقباط كلية الحقوق، وصحيفة مصر وكاتبها الكبير توفيق حنين، والمجالس الملية الفرعية للدقهلية والمنوفية والغربية وأسيوط وجمعيات قبطية كثيرة أهمها جمعية التوفيق القبطية وجمعية ثمرة التوفيق(١٤٧). فكانت جملة العلمانيين تناصر مكاريوس أفراداً وهيئات وجمعيات ومجالس ملية.

أما معارضو مكاريوس فتركزوا فى اتجاهين:

أولهما، القسم الأكبر من رجال الأكليروس ممن كانوا ملتفين حول يؤانس وأيدوا الآن يوساب. وقد كان يوسف جرجس سكرتير البطريركية أيام يؤانس

يطوف على المطارنة منذ تعيين يوساب قائمقاما ليجمع التأييد لتثبيته نهائيا بطريركا. وانضم إلى هؤلاء مجموعة من العلمانيين المرتبطين برجال الدين والوزراء السابقين، يجمعهم أنهم من العناصر السياسية ذات الصلات التقليدية بالسراى أو حكومات الأقليات، مثل توفيق دوس وصليب سامى ومراد وهبة وسابا حبشى ومرقس سميكة وإلياس عوض. وبنى هؤلاء تأييدهم ليوساب على أساس من تأييد الأحباش له وثقتهم به مما يجعله دعامة للعلاقة بين الكنيستين، فضلا عن صلاحيته الشخصية فى رأيهم. وانضم إلى هؤلاء إبراهيم لوقا الذى هاجمه سرجيوس قائلا إنهما كانا ممن يؤيدون مكاريوس فى عام ١٩٢٧، وأن لوقا هو من كان عرض اسم يوحنا سلامة وقتها، وأنه تحول الآن لتأييد يوساب. وذكر أن ثمة «محاولات تدبر فى الخفاء ضد الكنيسة»[١٤٨].

وثانى الاتجاهين، تزعمه حبيب المصرى الذى اتخذ موقف الدفاع المحض عن التقليد الكنسى الرافض لتولى المطارنة رياسة الكنيسة، ورشح القمص فرنسيس البراموسى الذى كان محاميًا قبل الرهبنة باسم فهيم شنودة. وأيده فى ذلك بعض من الاتحاد العام للجمعيات القبطية وقليل من المطارنة كأثناسيوس مطران بنى سويف وساويرس مطران المنيا. وقد هاجموا أعضاء المجلس الملى الذين انحازوا انحيازًا ظاهرًا لمكاريوس مما يخرجهم عن الحيدة بوصفهم المشرفين على الانتخابات[١٤٩].

وثمة مرشح رابع حصل على بعض التأييد هو الأنبا تاوفيلس مطران القدس والشرقية، نادى بالإصلاح، ولكن رجال الإصلاح كان لهم مرشحهم فلم يستجب له كثير منهم، وأيده مجمع رهبان دير أنبا أنطونيوس وبعض العلمانيين[١٥٠]. وكان من المعارضين لمكاريوس عدد محدود من مؤيديه فى عام ١٩٢٧، وجدوا أن فوات ثمانية عشر عامًا مما جعل الرجل أطعن فى السن من أن يقدر على أعباء منصبه. كتب نسيم جرجس إلى راغب إسكندر يقول: «إن أنصار الأنبا مكاريوس هم أول من يشعر بعدم الرضا إذا نجح انتخابه، كما شعر أنصار قداسة الأنبا يؤانس بخيبة الأمل بعد انتصاره فى المرة الماضية». وقال إنه يجب أن تحتفظوا بكرامة الرجل بعدم انتخابه. ولكن هذا الصوت تلاشى فى ضجيج الحماسة لمكاريوس فلم ينصت له أحد. وقد رأوا أن يوساب الذى يبلغ ٦٤ سنة ليس أصغر كثيراً من مكاريوس

حتى يؤخذ عامل السن فى الحساب[١٥١] . وانتهت الانتخابات فى ٤ من فبراير عام ١٩٤٤ بفوز كبير لمكاريوس (١٢٢١ صوتا) ضد يوساب (٧٣٦ صوتا) وفرنسيس (١٧٨) صوتا ونوفيلس (١٦٠ صوتا) وأبرام (٦ أصوات) وأثنا سيوس (٥ أصوات). وما أن صدر بتعيينه الأمر الملكى فى ٨ من فبراير حتى جاء من أسيوط إلى القاهرة فى ١٠ من فبراير تستقبله الآلاف فى محطة مصر بحماسة عظيمة، وترك حبيب المصرى وكالة المجلس الملى فتولاها المنياوى[١٥٢] .

فاز مكاريوس وفاز به الإصلاحيون، ولكن فوزهم هذا لم يدم شهوراً. لقد كان مكاريوس مطرانا ورعا وكاهنا شجاعًا لم يحد قط عن مبدئه الذى نادى به فى صدر القرن العشرين، وهو أن وظيفة رجل الدين معالجة الروح لا معالجة المال. وجلس مكاريوس هذا على كرسى الرياسة بما يخوله من سلطات دينية وقانونية. وكان مؤيداً بالمجلس الملى أكبر هيئة طائفية قبطية بعد الكنيسة، محاطًا بتأييد واسع من جماهير القبط الذين نظروا لرياسته بوصفها تتويجا لكفاح نصف قرن من أجل الإصلاح، ومرضيا عنه من الحكومة الوفدية القائمة ذات السلطة القوية وقتها. لذلك لم يجلس مكاريوس على كرسيه أيامًا حتى شرع فى إقرار مطالب الإصلاحيين، فاجتمع بالمنياوى ثلاثة أيام متصلة أصدر بعدها فى ٢٢ من فبراير قراراً بتنظيم إدارة أوقاف الأديرة معترفًا بحق المجلس الملى فى إدارة تلك الأوقاف كلها. وشكل لجنة ينتخبها المجلس الملى ويصدق على انتخابها البطريرك (ألفت وقتها برياسة المنياوى من راغب إسكندر وجندى عبد الملك وإسكندر نصحى وإبراهيم تكلا) تكون مهمتها جرد أملاك الأديرة ومحاسبة النظار وتنظيم إدارتها، وتنظيم أوضاع الرهبان والإنفاق من إيرادات هذه الأوقاف لسد حاجات الأديرة وتخصيص ما يفيض للأغراض الإصلاحية. وقرر أن يكون تعيين نظار الأوقاف وإقالتهم باقتراح من هذه اللجنة يعتمده البطريرك. وعرض هذا القرار على المجلس الملى فى اليوم التالى فأقره شاكراً. وأعلن ذلك كله وسط موجة من الحماسة البالغة، ونظر إليه بوصفه حدثا تاريخيا للكنيسة يبدأ به تاريخ جديد لها ويتوج نضال عشرات السنين. وأحاطت الوفود بمقر البطريركية تهنئ وتؤيد، وازدحمت الصحف ببرقيات التهنئة[١٥٣] .

ولكن أعضاء المجمع المقدس، لم يثنهم عن عزمهم ولا فل من صلابتهم فى

المقاومة، وجود رئيس يناوئ سلطانهم ويجمع حوله تأييد أكبر هيئة قبطية وحماسة الجماهير الغفيرة واستجابة الحكومة. فاجتمع المجمع بغير إذن من البطريرك وبغير حضوره، واتخذ قراراً بالمعارضة فى اختصاص المجلس الملى بإدارة أوقاف الأديرة، وقدم مذكرة بوجهة نظره إلى الحكومة، عاجلها المجلس الملى بمذكرة مضادة فى مارس عام ١٩٤٤. وقد أحال النحاس رئيس الوزارة المذكرتين إلى وزير العدل صبرى أبو علم فدرسها وعرض الأمر على مجلس الوزراء فى ١٤ من مايو، فانتهى إلى أن القانون ١٩ لسنة ١٩٢٧ يخول المجلس الملى حق إدارة الأوقاف كلها إدارة فعلية بغير منازعة، وأن القرار الوزارى الصادر فى أول ديسمبر عام ١٩٢٨ يُعَدُّ باطلا فيما أدخله من تعديل على هذا القانون، وأن قرار البطريرك الصادر فى ٢٢ من فبراير عام ١٩٤٤ يُعَدُّ تصرفًا قانونيًا صحيحًا. وأصدر مجلس الوزراء قراراً ببطلان قرار عام ١٩٢٨[١٥٤]. وهكذا انضاف موقف الحكومة الرسمى المؤيد للإصلاحيين.

وانفرد المجمع المقدس بموقفه وحده، وافتقد بقرار مجلس الوزراء الأخير السند الشرعى لسلطة الكنيسة على أوقاف الأديرة. ولكن ذلك لم يفت فى عضد المجمع ورجاله. كانوا هم رجال الأكليروس لا سبيل إلى تنفيذ أمر بالعنف معهم ولا إلى إقصاء المعارضين منهم. وكان وجود مكاريوس على رأسهم بمثابة حصار له بينهم. وكانوا هم المؤسسة الكنسية حتى ولو عارضهم رئيسها ذو السلطان الفردى المتفرد. وكانوا واثقين ككل من يضمهم جهاز تنظيمى واحد بأن الغلبة فى هذا الجهاز ستكون لهم فى النهاية، ما بقى الجهاز قائمًا لم يصف، وهو فى هذه الحالة هيئة تحوطها قداسة الدين. وإذا أمكن إقصاء فرد أو أفراد منها من ذوى السلطة الشرعية، فإنه يستحيل أن يمارس سلطانه إلا بقدر وإلا فقد السلطان الشرعى سلطانه، وأصاب السهم راميه. وكان نظام الملكية يدعم هذا الوجود التنظيمى. فالمال أوقاف محبوسة على مصارف الأديرة، والوقف نظام شرعى للأموال وهو فى حوزة الأديرة ورؤسائها، وحجج الملكية وسجلات إثباتها ورصد الدخل والخرج والعلاقات المالية والحسابات كلها فى حوزتهم. ولا يجدى عند مقاومة التسليم إلا تدخل قوة الضبط كما يحدث فى تنفيذ الأحكام والقوانين، ولكن مبدأ العنف والاقتحام هنا مستبعد، ولو استند لأساس شرعى من سلطة الدولة. وهو أمر إن ثار

على نطاق المجتمع كله فلا يجدى معه إلا العمل الثورى. وإن ثار فى نطاق الكنيسة فلا يجدى معه إلا «ثورة» من داخل المؤسسة الدينية بأى من معانيها. ولم يكن الأمر على نطاق الدولة ولا فى داخل الكنيسة، ولا كانت الأوضاع الحكومية ولا حركة الجماهير مما يمكن من مسلك كهذا لا سيما فى أمر له أساس بالدين.

تمخضت مقاومة قرار مكاريوس فى الوجود التنظيمى للكنيسة تحوطه قداسة الدين، وفى السيطرة المادية على الأموال، فبقى السلطان حيث هو داخل القلعة وبقى المصلحون حيث هم يحوطون أبوابها المغلقة. ويلحظ ذلك واضحًا فى سياق الصراع الذى احتدم بعد صدور وثيقة مكاريوس. المصلحون يكتبون المقالات ويعقدون الاجتماعات ويؤيدون الإصلاح. والخطب تدوى والمقالات أنهار فى الصحف والبرقيات تترى، والصياح يعلو ويصخب يطالب بالإصلاح، لا يزال برغم الرياسة والشرعية والجماهير «يطالب» بالإصلاح، والمطارنة والاساقفة فى قلعتهم الشامخة ينشطون «منفذين» لا مطالبين، ويعقدون اجتماعاتهم بغير رياسة البطريرك. الإصلاحيون يقولون فى مواجهة المطارنة «نحن الشعب»[١٥٥]، والمطارنة يقولون فى مواجهة البطريرك «نحن السلطة». وانقلبت المواقف: صار الإصلاحيون الديمقراطيون «يطالبون» بدعم وتأكيد السلطة الفردية للبطريرك ويحبذون سلطانه على التابعين للكنيسة، وصار المطارنة المحافظون «يمارسون» ديمقراطية التنظيم الكنسى قائلين إن البطريرك ليس إلا مطرانا، هو كبيرهم ليس إلا. والمجلس الملى يطالب ببطلان اجتماعات المجمع المقدس بغير رياسة البطريرك ودعوته، والمجمع يجتمع ويقرر وينفذ ويمارس «شرعية القرار الجماعى»[١٥٦].

يحكى كتاب «الخريدة النفيسة..» أن الانقسام وقع واشتد بين الطرفين وطلب الآباء المطارنة عقد المجمع المقدس فلم ير البابا لزومًا لذلك، «وأصبحت والحالة هذه قيادة بطريركية الأقباط فى أيدى المجلس الملى..». فلما رأى المطارنة ورؤساء الأديرة أن مساعيهم لدى البطريرك أصبحت بلا جدوى، عقدوا المجمع المقدس برياسة الأنبا بطرس مطران سوهاج وأخميم، وقرروا الاعتراض على سلب المجلس الملى لسلطة الكنيسة والمجمع، وفشلت مساعى التوفيق بين الفئتين[١٥٧]. على أن المشكلة الجديدة لم تكن فى خلاف المجمع مع المجلس، فقد اعتادت الهيئتان هذا الخلاف من قديم. ولكن تركزت المشكلة فى أن البطريرك الذى يرأس

الهيئة الدينية، جنحت منه هيئته بعيداً ووجد نفسه على رأس هيئة لا يعترف رجالها بما صنع ويقاومونه، ووجد مؤيديه فى الخارج تغلق الأبواب بينه وبينهم، فصار وحيداً لا تؤنس وحشته أصداء التأييد تسمعها أذناه ولا تلمسها يداه.

حاول مكاريوس بنواياه الحسنة أن يلم الشمل ولكن كلا الجانبين جنح بعيداً، واشتد المجلس الملى فى موقفه وعلى رأسه المنياوى بما عرف عنه من حدة وعصبية، واشتد المجمعيون فى إقامة العقبات(١٥٨). ولم يحتمل كاهلا المصلح المسن العبء الثقيل، فاعتكف أولاً فى حلوان، ثم هجر مقر البطريركية إلى دير الأنبا بولا فى الصحراء الشرقية فى ٢٨ من سبتمبر عام ١٩٤٤، تاركًا وراءه الأمر كله بالمحافظين والإصلاحيين. وحاول بعض المطارنة إقناعه بالعودة فلم يقتنع.

ويحكى لى الأستاذ إبراهيم فرج (وكان عضوا بالمجلس الملى وعضوا بحزب الوفد وعلى علاقة وثيقة بالنحاس رئيس الوزراء، وفى الوقت ذاته كان مكاريوس ابن خالة والدته) أنه ذهب إليه فى الدير يحاول إرجاعه فوعد البطريرك ولكنه لم يعد. ثم أقيلت وزارة الوفد فى ٨ من أكتوبر، واسترد الملك ما كانت انتقصته الوزارة المقالة من سلطاته، وجاء بالسعديين والأحرار فى الوزارة تحت رياسة أحمد ماهر، وعاد الموقف السياسى إلى ما تثقل به كفة المحافظين. ورجا أحمد ماهر البطريرك أن يعود إلى مقره، وعزز المجلس الملى ذلك، فعاد مكاريوس تستقبله صلاة الشكر بالكنيسة المرقسية وحفاوة الأقباط. ولكن مكاريوس عاد هذه المرة إلى كرسيه بلا إصلاح، كما عاد الشيخ المراغى إلى مشيخة الأزهر فى عام ١٩٣٥.

كما يحكى لى أن الخلاف شب ثانية بين الطرفين، ووقف مكاريوس هذه المرة فى الوضع الطبيعى للبطريرك بين مطارنته وأساقفته. وساءت العلاقات بينه وبين المجلس الملى، فعقد المجمع المقدس فى عام ١٩٤٥ ليرجع بنفسه عن قرار ٢٢ من فبراير، وليؤلف لجنة جديدة للإشراف على الأوقاف القبطية والأديرة، ويعيد تنفيذ قانون الرهبنة الذى أصدره سلفه، وليؤكد عدم مساس المجلس الملى بسلطات البطريرك. واشتد الخلاف، فطلب إلى البنوك ألا تصرف أموال الكنيسة ولا أموال المجلس الملى إلا بتوقيعه شخصياً(١٥٩). «وما لبث هذا المصلح أن انضم إلى رهطه وقام الخلاف من جديد. ومازلت أعتقد أن شيخوخته كانت سبب ضعفه وانسياقه مع رجال المجمع المقدس فنشب النزاع من جديد. إن إدارة المال هى سبب

البلاء»[١٦٠]. وإذا كان مكاريوس المصلح لم يحل المشكلة فهاجر إلى الدير، فإن مكاريوس المحافظ لم يستطع حلها أيضًا، وجاءت وفاته بعد هجرته الأولى بأحد عشر شهراً فى ٣١ من أغسطس عام ١٩٤٥، فى الشهر الذى توفى فيه الشيخ المراغى.

* * *

يكاد القول يصح مجازاً: إن مكاريوس أسلم الكنيسة إلى يوساب. وكما انتصر الإصلاحيون بمكاريوس فى انتخاباته هزموا به فى انتخابات خلفه. جرت عملية الانتخابات التالية فى عهد حكومة النقراشى. كان أثناسيوس مطران بنى سويف هو القائمقام، وكان قطبا العملية الانتخابية الأنبا يوساب مطران جرجا والقمص داود المقارى، وأصدر يوساب إلى الدكتور المنياوى وكيل المجلس الملى تعهدا مكتوبًا بتسليم أوقاف الأديرة إلى المجلس الملى طبقًا لقانون عام ١٩٢٧، كما تعهد لإبراهيم لوقا أن يستغنى عن خدمات خادم له عرف بالفساد هو ملك جرجس[١٦١]، الذى لازمه نحو خمس وعشرين سنة. وانتخب الأنبا يوساب الثانى وصدر الأمر الملكى بتعيينه فى ١٤ من مايو عام ١٩٤٦ فى عهد وزارة إسماعيل صدقى الثانية، وجرى النزاع على حاله بين البطريرك والمجلس الملى الذى تولى وكالته دهراً الدكتور المنياوى. وتداول وكالة البطريركية سيداروس غالى والقمص إبراهيم لوقا، ولكن لا أحد من هؤلاء أو غيرهم استطاع الإصلاح. وشكلت لجان الوساطة لحل الخلاف وفيها أحيانًا حبيب المصرى فلم تكن توصياتها لتظفر بقبول البطريرك[١٦٢]، وذهبت التوصيات مع ما ذهب من قبل.

ولكن الصراع لا يضيع قط هباء. قد يرتد فى المواجهات الحاسمة، ولكن هذه المواجهات عينها تترك آثارها فى المدى الطويل كفعل عوامل النَّحت فى الطبيعة، تمهد وتصقل وتتغلغل. حتى محاولة مكاريوس التى فشلت لم تذهب دون أثر، ويبقى لها فى التاريخ الممتد برغم كل شىء فضل من سبق وريادة. إنها محاولة للإصلاح جرت من داخل الأكليروس. لقد بقيت الكنيسة كما هى فى الظاهر، ولكن أجيالاً ولدت، وأجيالاً أتت، وبدأت التيارات تتضارب، بقى القدامى على حالهم، ولكن جماعات جديدة ظهرت من خلال التطور الاجتماعى الذى عرفته مصر فى التعليم والحياة السياسية، ومن خلال الصراع المتطاول المدى داخل

الكنيسة. لقد تردد الصراع الانتخابى للبطريركية ثلاث مرات فى عشرين سنة، لم يحدث واحد منها فى ضعفى هذه المدة من قبل. وصار البطريرك الواحد ظاهرة فردية فى تاريخ كل من المؤسسة والجماهير، لا كما أوحت حياة كيرلس الخامس، هذا المنحدر من أصلاب رجال «العهد القديم»، بعمر يحسب بثلاثة الأرقام. وكانت انتخابات المجلس الملى دورية كل خمس سنوات، وللحركة الانتخابية أثرها البعيد فى وعى الجماهير وتثقيفها من خلال الصراعات المفتوحة والمشاركة الشعبية الواسعة، بكتاباتها واجتماعاتها وصحافتها. وشعب جيل مدارس الأحد الذى مزج بين الحياة الكنسية وثقافتها والحياة المدنية وثقافتها عبر الفجوة بين المجالين. لذلك شهد عهد يوساب غلوا فى المحافظة والرجعية من جهته وغلوا فى الفساد من بعض الميحطين به. ولكنه شاهد الجديد من مطارنة يطلبون الإصلاح ووضع حد للفساد. وصادف البطريرك أعنف ما ووجه به رئيس للكنيسة فى العصر الحديث. وإذا كانت نهاية مكاريوس تحمل معنى المأساة لهذا المصلح الورع، لأنه وجد فى غير محله وسبق مؤسسته، فإن نهاية يوساب أشد مأساة لهذا المحافظ القح، لأنه وجد فى غير عصره وتخلف عن زمانه. وإذا كان مكاريوس يمثل فشل الإصلاح عندما يبدأ به من أعلى، فعلى عهد يوساب ظهر الإصلاح فى داخل المؤسسة فى وضعه الطبيعى الكفيل بإنجاحه، إذ بدأ من الأدنى. وقد أدرك رجال المؤسسة الدينية أنفسهم، أن السلطان الفردى للرئاسة لا يحمى رجال هذه المؤسسة إلا بقدر ما يتهددهم.

جاء الأنبا يوساب من جرجا سنة ١٩٤٦ ومعه ملك جرجس. ولم يلبث ملك - حسبما يحكى الأنبا توماس مطران الغربية وسكرتير المجمع المقدس - أن تملك كل شيء وصار بطريركا غير متوج، وفرض إتاوات على الكنائس والأديرة وتدخل فى تعيين الأساقفة والمطارنة، وبلغت ثروته بعد أربعة أعوام نحو ربع مليون جنيه[١٦٣]، والبطريرك ساكت عنه غضوب على المتذمرين منه. ويكفى القول عما بلغته الأوضاع أيام يوساب، أن النيابة العامة حققت فى عام ١٩٥٠ فى حادث اقتحام البطريرك وبعض رجاله حجرة لجنة ناخبى المجلس الملى فى ١٠ من فبراير واعتدوا على أعضاء اللجنة بالضرب. وقد اضطر الدكتور المنياوى إلى الاستقالة من وكالة المجلس الملى فى عام ١٩٥١، وحل محله كامل يوسف صالح الذى اتبع

مع البطريرك سياسة الملاينة قائلا إنها الوسيلة الوحيدة للتفاهم. ولكن التفاهم لم يجد أيضًا، فقد اقترح المجلس الملى على عهد وكيله الجديد مشروعات لإصلاح الأوقاف وعرضها على البطريرك فى ١٦ من سبتمبر عام ١٩٥٣، فوافق أولا ثم عاد ورفض ممتنعًا عن توقيع محضر الجلسة، مظهرا بذلك أن الإصلاح بالتفاهم غير ممكن كذلك، ولا التفاهم نفسه ممكن. وقيل إن البطريرك عين مطرانا للجيزة على غير رغبة جمهور المطرانية الذى كان ينادى بتعيين حبيب جرجس، وإن الأبرشيات كانت تقسم وتتعدد لزيادة تعيين المطارنة، إذ عين فى عهده ١٧ مطرانًا وأسقفا برغم أن عدد الأبرشيات كان ١٤ فقط، وإن تعيين المطران كان يستلزم أداء ٣٠٠٠ جنيه(١٦٤).

جأر الجميع بالشكوى من هذا الذى يحدث، ويكفى دلالة على حدة المقاومة، أن البطريرك تعرض فى عام ١٩٥٤ لحادث اختطاف، خطفه بعض الشباب وأخفوه فى دير البنات، ثم اكتشف الأمر وأعيد إلى البطريكية وقدم الفاعلون للمحكمة العسكرية. وبعد ذلك بأكثر من عام، تسلل شاب إلى مقر البطريركية محاولا اغتيال البطريرك، وقبض على الفاعل واتهم قسيسٌ بمعاونته(١٦٥). وقد قام المطارنة أنفسهم يطالبون بتشكيل لجنة تعاون البطريرك فى مهامه، واجتمعوا فى ٢٥ من سبتمبر عام ١٩٥٤ برياسة البطريرك وقدموا إليه طلباتهم فرفض الاستجابة لهم فانسحبوا من المجمع، وأصدروا - بغير رياسته - قرارات تطالب بتشكيل لجنة ثلاثية من المجمع المقدس للإشراف على الكنيسة، والتنازل عن قضية الخطف حتى لا يتعرض المحامون عن المتهمين لمكانة البطريرك السامية، وإبعاد حاشيته وبخاصة ملك جرجس، وأبلغوا هذه القرارات إلى البطريرك.

وقد بذل جندى عبد الملك وزير التموين وقتها مجهودًا للتقريب بين الجانبين. وأراد البطريرك أن يتفادى الأزمة فوافق على العفو عن خاطفيه، وأصدر قرارًا بتعيين أحد أنصاره الأنبا لوكاس مطران منفلوط معاونًا له، ووعد بتشكيل لجان لبحث المسائل الطائفية ورفع مستوى الأديرة، ولكن المطارنة أعلنوا تمسكهم بجميع مطالبهم، وأصروا على وجوب النهوض بمرافق الكنيسة ورفع مستوى الأكليروس والرهبنة وتنظيم ريع الأوقاف(١٦٦). وهكذا أصبحت مسألة الأوقاف من بين مطالب الأكليروس وكانت من قبل وقفا على المجلس الملى. وقد رد البطريرك

بإعلان بطلان قرارات المطارنة وتمسك بمعاونه الأنبا لوكاس، وأنه لا توجد قوة فى العالم تجبره على تشكيل اللجنة الثلاثية المطلوبة. فوجه سكرتير المجمع المقدس الدعوة لعقد المجمع وطلب إلى البطريرك الحضور، فرفض وأصر على وجوب عودة المطارنة إلى أبرشياتهم، وأمر بغلق أبواب البطريركية من دونهم، واستعان بقوة من الشرطة على منعهم. وأصر المطارنة على عقد المجمع وأعلنوا عدم الثقة بالبطريرك.

وبذل جندى عبد الملك مساعيه ثانية للتوفيق بين الجانبين، وعقد اجتماعًا مع بعض أعضاء المجلس الملى العام الحاليين والسابقين (منهم المنياوى ونجيب إسكندر ومريت غالى وفريد أنطون وإسكندر دميان وكامل يوسف صالح وراغب إسكندر وحلمى بطرس وعزيز مشرقى)، فشكلوا من بينهم لجنة لإنهاء الخلاف بين رجال الدين، وعقد الصلح بينهم وبين البطريرك[١٦٧].

ولكن ملك جرجس عاد إلى الظهور وإلى السيطرة، وعمل البطريرك على مناهضة المجمع بتكوين مجلس «أكليروس القاهرة» كان يجتمع بمنزل ملك ويتلقى منه الإرشادات.

فى هذه المرحلة كانت ثورة ٢٣ من يولية عام ١٩٥٢ قد قامت، وأطيح بالنظام الملكى كله وألغى دستور سنة ١٩٢٣ وحلت الأحزاب السياسية، وغير ذلك مما ستر د الإشارة إلى أثره فيما بعد. على أنه يمكن بشكل سريع القول هنا إن تلك الإجراءات التى اتخذتها الثورة فى السنتين الأوليين من عهدها، قد حددت صيغة جديدة لنظام الحكم وفلسفته وقواه السياسية، إذ أسقطت النظام الملكى وأسقطت القوة التقليدية المعادية للنظام الملكى وهى الديمقراطية الليبرالية. والمهم فى نطاق أوضاع الكنيسة، أن الصراعات الكنسية والطائفية كانت خلال الثلاثين عامًا الماضية قد طبعت بصيغة الصراع السياسى العام وقتها. والكنيسة تمثل الطرف «الأوتقراطى» المحافظ فى هذا الصراع، والمجلس الملى يمثل الطرف «الديمقراطى» الإصلاحى، ثم انقلبت الأوضاع السياسية هذا الانقلاب الكبير بعد ثورة ٢٣ من يولية، التى تبنت نمطًا من الإصلاح يتم بغير الأسلوب الديمقراطى ويتم من خلال السلطة وبالقرارات العلوية.

وإذا كان الوضع الطائفى مما تراخت معه أسباب التأثير المباشر السريع لهذا الوضع السياسى العام على أوضاع الكنيسة، فقد كان لابد من أن ينعكس هذا المنهج الجديد على الأوضاع الكنسية بالتدريج، وبخاصة من خلال ما تستلزمه أوضاع الكنيسة من قرارات تصدرها الدولة. وظهر طابع ٢٣ من يولية فى وسائل الدولة إزاء الكنيسة، وهو يتحصل فى نزعة مساندة مطالب الإصلاح القديمة مع فقدان الثقة بالديمقراطية. وفى هذه المرحلة أيضًا، ألغيت المحاكم الشرعية والاختصاص القضائى للمجالس الملية توحيداً للقضاء فى عام ١٩٥٥. وبهذا فقد المجلس الملى القبطى وظيفته القضائية ولم يبق له إلا الوظيفة المتنازع عليها بالنسبة للإشراف على كلا الجانبين المالى والإدارى من شئون الكنيسة.

وقد انتهت مدة المجلس الملى القائم بوكالة كامل يوسف صالح، وكان قد اختلف مع البطريرك اختلافًا عنيفًا. وحدد لإجراء انتخابات المجلس الجديد يوم ٢ من يونية عام ١٩٥٥، فلما ظهرت بوادر احتدام المعركة الانتخابية، قرر وزير الداخلية تأجيل الانتخابات، ثم صدر قرار بتعيين أعضاء المجلس الملى ونوابه، اختير به للمجلس نخبة من الإصلاحيين البارزين، وانتخب المجلس المعين وكيلا له إسكندر حنا دميان (كان وكيلا لمحكمة الاستئناف) وسكرتيراً عاما راغب إسكندر(١٦٨). وتولى المجلس الجديد مهامه فى جو يستصرخه فيه الرأى العام القبطى بالتدخل، وتشير أصابع الاتهام لوكيل البطريركية الجديد بما أثرى، وتطالب بوجوب تطبيق قانون الكسب غير المشروع على حاشية البطريرك، ووجوب إنقاذ المجلس الملى لأموال الأقباط. والصحافة القبطية تسجل البيانات والأرقام عن الانحرافات المالية.

وحدث أن عزل البطريرك أسقف بوش الأنبا غبريال عن نظارة أوقاف دير الأنبا أنطونيوس، وعين مكانه فى النظارة الأنبا يؤانس مطران الخرطوم، وقيل إن سبب المشكلة أن الأسقف المعزول أعلن استعداده لتسليم أموال الدير للمجلس الملى، وأن ملك جرجس طامع فى إيراد هذه الأوقاف. وزاد هذا الحدث من الصخب والضجيج، وهاجم الأسقف غبريال البطريرك، واتهمه بمحاولة تحطيم الكنيسة والتهرب من مواجهة المجمع المقدس. وبلغ الأمر جميعه إلى درجة من التذمر دفعت جندى عبد الملك وزير التموين إلى أن يخرج عما توجبه عليه وظيفته وزيرا

وعن دوره وسيطا بين الطرفين، إلى مهاجمة الفساد والمفسدين[١٦٩]، فعقد المجلس الملى اجتماعًا في ١٨ من أغسطس عام ١٩٥٥ لنظر موضوع الأنبا غبريال مع جميع المسائل المثارة، استدعى أمامه كثيرين مارسوا العمل مع البطريرك للإدلاء بمعلوماتهم، وكان منهم القمص جرجس إبراهيم وحنانا سكرتير صحفى البطريرك. ونشرت أقوال هؤلاء فى الصحف فأثارت صخبًا بالغًا.

ثم اجتمع المجلس بالبطريرك ثلاثة اجتماعات محاولا إقناعه بالعدول عن مسلكه. فلما أثار الأعضاء فى الاجتماع الأخير موضوع ملك جرجس، غضب البطريرك ونفر منهم ورفض مسعى المجلس. فطلب المجلس إليه دعوة المجمع المقدس فرفض. فاجتمع المجلس بأعضاء المجمع المقدس، وظهرت المطالبة بتنحية البطريرك من منصبه[١٧٠].

وفى ٢ من سبتمبر دعا سكرتير المجمع إلى اجتماع له بعد ثلاثة أيام، فأصدر البطريرك بيانًا عارض فيه الاجتماع، وأشار إلى سابقة إقرار المجلس الملى بطلان اجتماعات المجمع بغير دعوة رئيسه فى ٢٩ من مايو عام ١٩٤٤ على عهد مكاريوس. ولكن المطارنة عقدوا مجمعهم فى ٥ من سبتمبر، وأصدروا قراراً بإعفاء الأنبا يوساب الثانى من منصبه، وإبعاده عن مقر الكرازة المرقسية فى القاهرة والإسكندرية، وتشكيل لجنة ثلاثية تتولى جميع اختصاصات البطريرك. وذكر المجمع فى قراره أن أسباب الإعفاء تتعلق بتبديد أموال الأديرة والكنائس واتخاذ البطريرك الأشرار مستشارين، والتحكم فى المطارنة والأساقفة وإنشائه مجلس أكليروس القاهرة ليعارض المجمع، وتهاون البطريرك فى دعوة روما وموسكو للأقباط لاعتناق الكثلكة والشيوعية، وحرم كثيرا من المطارنة بغير وجه حق.

وقد وافق المجلس الملى على قرار المجمع فور إخطاره به، ثم توجه وفد من الهيئتين إلى وزير الداخلية لإبلاغه بالأمر حتى تصدر الحكومة القرارات الرسمية اللازمة. فلما تراخت استجابة الحكومة أسبوعًا استحثها المجمع وذكرها بأن قراره نهائى واجب النفاذ. واجتمع ثانية فى ١٦ من سبتمبر وقرر - حثا للحكومة وإظهاراً للأمر الواقع - تخصيص يوم ٢٣ من سبتمبر للصلاة والصوم الجماعى ليعلم الشعب «أنه ليس لأى سلطة الحق فى أن تفرض على الكنيسة والشعب رئيسًا قضى المجمع

بتنحيته فوراً وإعفائه من مركزه»، وليعلم الجميع أن يوساب صار لا وجود له بطريركا، ويُعَدُّ أى قرار يصدره باطلا يعرضه لأحكام كنسية صارمة. فوافق مجلس الوزراء على وقف الأنبا يوساب عن مزاولة أعمال منصبه، وطلب إلى المجمع والمجلس أن يجتمعا لترشيح اللجنة الثلاثية البديلة عنه. وترك يوساب مقر البطريركية فى ٢٤ من سبتمبر قاصداً الدير المحرق، حيث رئى أن يقضى هناك ما تبقى له من حياة(١٧١). وتألف مجلس بطريركى من ثلاثة مطارنة حل محله.

لم ينته أمر يوساب بهذا الوقف ولا سكت هو ولا أتباعه على ذلك. وما كان لصاحب سلطان أن يرضى بالخلع أو يهدأ بالا بعده. تظل نفسه تراوده السنين الطوال ليعود، وتظل العودة شغله الشاغل. وحتى لو هدأ تظل الخشية منه حتى يقضى، وتظل ذكرى خلعه كشبح القتيل أبغض ما ينغص على خليفته، لا ندما على ما تم ولكن خوفًا من المصير ذاته. ورحم الله من نصح ملكًا بقوله: إذا جلس أحدهم فى مجلس الملك ساعة فلا تأمنه أبداً. وكانت جلسة يوساب فى الرياسة عشر سنين. ويفهم من حديث أدلى به جندى عبد الملك فى ديسمبر عام ١٩٥٥ أن هناك مؤامرة لإعادة البطريرك. ويفهم من مقالات نشرتها الصحف أن حاشية يوساب تجند له الأنصار من بين معارضيه القدامى وتستكتبهم الهجوم على الوضع الجديد(١٧٢). وقد أصدر المجلس الملى بيانًا فى ٢٠ من إبريل عام ١٩٥٦ هاجم فيه عهد يوساب، ثم عرج إلى ما تشيعه حاشية البطريرك من الفرقة بين الأقباط وما تختلقه من أباطيل، وأن بعض المطارنة تراجع عن موقفه المعارض ليوساب، وبدأ يطالب بعودة البطريرك.

والحاصل أنه بعد وقف يوساب بدأ الخلاف يظهر من جديد بين المجلس الملى والمطارنة، إذ وجد المجلس أن الفرصة مواتية لنشر نفوذه على الكنيسة، فأعد مشروعًا لإنشاء مجالس للكنائس تديرها وتشرف عليها، وصادف مشروعه إعراضًا كبيراً من المطارنة، وعرضوا الأمر على المجلس البطريركى مستنكرين سعى المجلس الملى، فاحتج المجلس البطريركى على المشروع ووصمه بالمخالفة لتقاليد الكنيسة. ولكن المجلس الملى تجاهل هذه الاعتراضات وبدأ سعيه لتنفيذ مشروعه، وشكل لجانًا من أعضائه لتأليف مجالس كنائس القاهرة، وأوصى المجالس الملية الفرعية

بتنفيذ المشروع فى الأقاليم، فاستثيرت الصراعات القديمة، وبعد أن لم يكن يؤيد يوساب عند خلعه أكثر من ثلاثة مطارنة وخمسة من رؤساء الأديرة، بدأ عدد من المطارنة يميل ثانية إلى اتجاه يوساب بوصفه القطب المناوئ للمجلس الملى، واجتمع بعض هؤلاء فى ٣١ من مارس عام ١٩٥٦ وقرروا عودة يوساب[١٧٣].

وإذا كان أمكن وقف يوساب باتفاق المطارنة والمجلس الملى، فإن هذا الصدع بين الجانبين كان كفيلا بإنعاش أمل البطريرك فى العودة. يضاف إلى ذلك أن للبطريرك ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ علاقات وثيقة بالأحباش وبخاصة الأسرة المالكة هناك من قبل تنصيبه بطريركا. وزادت هذه العلاقات وثوقا بعد توليه البطريركية لأنه أعطى الأحباش حق رسامة أساقفة إثيوبيين لأول مرة، وكانت للحبشة أطماع فى السيطرة على دير السلطان بالقدس التابع للكنيسة المصرية، وليس خيراً من يوساب أن يحقق لهم هذا المطمع[١٧٤]. فكان طبيعيّا أن يؤيد هؤلاء يوساب وأن يغضبوا لوقفه ويطالبوا بعودته، لا سيما أن المطالبة بعودة البطريرك تصلح مناسبة لظهور الأحباش عنصرا من العناصر المؤثرة فى أوضاع الكنيسة القبطية، واختيار البطريرك والاشتراك فى المجمع المقدس، وينشئ ذلك سابقة مهمة لوجودهم الفعال فى هذا الأمر. فأرسل إمبراطور الحبشة رسالة إلى يوساب بالحقيبة الدبلوماسية سلمت إليه بالدير المحرق، يطلب فيها التصريح لمطران إثيوبيا برسامة أحد الرهبان أسقفا هناك[١٧٥].

سعى يوساب لتجميع هذه الأرصدة وتحريكها. فلم يحل شهر يونية عام ١٩٥٦ حتى أصدر دعوة للمجمع المقدس أن ينعقد فى ملجئه بالدير المحرق متجاهلا قرار وقفه، وحدد للاجتماع يوم ٧ من يونية ثم أجل إلى ٢٠ من يونية حتى يتسنى حضور المطارنة الأحباش. وأعلن عن قبول الدعوة أنصار البطريرك من المطارنة ورؤساء الأديرة، فضلا عن سبعة مطارنة وأساقفة حضروا من الحبشة، وتجاهل كل هؤلاء القرار الذى أعلنه المجلسان البطريركى والملى عن بطلان دعوة يوساب. وقيل إنه حضر الاجتماع ثلاثون عضواً قرروا عودة البطريرك. ثم أبلغت الحكومة بالقرار وبعزم البطريرك أن يعود إلى القاهرة، وطلب هو من الحكومة ـ وكانت الأحكام العرفية ألغيت مع بدء العمل بدستور عام ١٩٥٦ ـ أن تتركه حرا يقيم حيثما شاء. واستقل القطار من ديروط فوصل القاهرة فى ٢٤ من يونية منتويا التوجه إلى مقر البطريركية. ولكن المجلس الملى نجح فى إقناع الحكومة بأن رجوع البطريرك

يخالف القرار الرسمى الصادر بوقفه ومن شأنه الإخلال بالأمن، فأغلقت أبواب المقر البطريركى، واتخذت الشرطة إجراءات الحيلولة دون وصول البطريرك إليه، فقصد يوساب المستشفى القبطى حيث نزل هناك[١٧٦].

تصدى المجلسان البطريركى والملى لإفشال تلك المحاولة. وأعلن المجلس البطريركى بطلان اجتماعات الدير المحرق وما اتخذ فيها من قرارات، وأعلن عدد من المطارنة الموقف نفسه، وكذلك المجلس الملى. ولكن العقدة كلها تركزت فى موقف مطارنة الحبشة الذين هددوا بانفصال كنيستهم إن لم يعد يوساب، واحتجوا لذلك بأن أعمال كنيستهم معطلة، بسبب عدم إمكان رسامة أربعة مطارنة لا تصح رسامتهم إلا من البطريرك نفسه. وأصدروا بيانًا طالبوا فيه بأن يكون لكنيستهم حق المشاركة فى انتخاب البطريرك وحضور المجمع المقدس، وأن إبعاد البطريرك يخالف القوانين الكنسية، وأن كنيسة إثيوبيا ترفض هذا الإبعاد وتعترف بيوساب بطريركا.

وكانت هذه النقطة هى ما ركز عليه أنصار يوساب، وارتبك أمامها خصومه خشية أن يظهروا بمظهر المتسببين فى انفصال الكنيستين. وبلغ الخلاف حدا أن انقسم المجلس الملى، فاستقال منه الدكتور المنياوى، ثم اقترح بعض الأعضاء حلا وسطًا أن يسمح ليوساب بالإقامة فى مقر البطريركية بالإسكندرية، فلما رفضت غالبية أعضاء المجلس هذا الحل، قدم هؤلاء استقالتهم أيضًا احتجاجًا على رفض اقتراحهم[١٧٧].

ولكن برغم كل ذلك بقى التيار الذى يقاوم عودة يوساب هو الأقوى، وبقى البطريرك فى المستشفى القبطى شهراً وراء شهر. وبدأ أنصار العودة يدركون عدم جدوى مساعيهم، وبدأ المطارنة والأساقفة المؤيدون ليوساب يعودون إلى مقار عملهم. وأعلن الأنبا تيموثاوس مطران الدقهلية - الذى رأس اجتماع المجمع عندما قرر إبعاد يوساب ثم عاد وطالب بعودته - يأسه من عودة البطريرك[١٧٨]. ثم اشتدت وطأة المرض على البطريرك، فنقل إلى مقر البطريركية محمولا حيث مكث يومين توفى بعدهما فى ١٣ من نوفمبر عام ١٩٥٦[١٧٩].

* * *

وانتهى يوساب كما ينتهى رجال نهايات العهود، وخواتيم المراحل التاريخية، وقد انتهى به جيل كامل. خلفه مؤقتًا قائمقاما على الكنيسة الأنبا أثناسيوس مطران بنى سويف، وكان هذا المطران آخر من رسم كيرلس الخامس من المطارنة(١٨٠)، وخاتمة جيل من رؤساء الكنيسة، الجيل المنحدر من القرن التاسع عشر. فى هذه الفترة كان المجلس الملى قد أعيد تشكيله بالانتخاب فى صيف عام ١٩٥٦، وجاء وكيله أيضًا إسكندر حنا دميان وسكرتيره العام راغب إسكندر. وحدثت فى الفترة عينها تغييرات عامة كثيفة بدأت آثارها تنضح بالصراع التقليدى بين الكنيسة والمجلس الملى ـ فقد سبقت الإشارة إلى أن توحيد القضاء قد ألغى الوظيفة القضائية للمجالس الملية، كما ألغيت به المحاكم الشرعية. وصار الاختصاص الأساسى للمجلس الملى يتعلق بالوظيفة المتنازع عليها مع الكنيسة عن إدارة الأوقاف القبطية، فضلا عن دوره فى انتخابات البطريرك.

وبالنسبة للأوقاف، فإن قانون الإصلاح الزراعى وقانون حل الأوقاف الأهلية الصادرين فى سبتمبر عام ١٩٥٢ لم يؤثرا فى أوقاف الكنيسة، لأنها أوقاف خيرية بقيت كما هى. ولكن صدر فى يولية عام ١٩٥٧ قانون يستبدل بالأوقاف الخيرية كلها سندات على الحكومة، فخضعت له الأوقاف الخيرية كافة سواء كانت على جهات بر إسلامية أو جهات بر مسيحية. ومن ثم وجد لمسألة الأوقاف طريق آخر للحل فى نطاق السياسة الاجتماعية الجديدة التى سارت عليها حكومة ٢٣ من يولية عام ١٩٥٢. وقد شكا الأقباط من الاستيلاء على أوقاف الكنائس والأديرة، الأمر الذى حدا بالحكومة أن تستثنى تلك الأوقاف بقانون جديد، ولكن فى نطاق مائتى فدان فقط بالنسبة لكل من الكنائس والأديرة الموقوف عليها. ومن الجلى أن اختصاص المجلس الملى الذى تقلص بإلغاء وظيفته القضائية فى عام ١٩٥٥، قد تقلص أيضًا بتقلص أراضى الأوقاف. ثم أنشئت هيئة عامة قبطية للإشراف على تلك الأوقاف. وبقى للمجلس دور المساهمة فى انتخابات البطريرك. فثار النزاع فى الأساس ـ بعد عهد يوساب ـ حول ديمقراطية انتخاب البطريرك وشروط الترشيح للبطريركية.

كان ما يمكن أن يسمى بجيل مدارس الأحد قد شب وصار الآن يتطلع لمناصب

الرئاسة فى الكنيسة. وصار من رجال الدين مهنيون أتموا تعليمهم العلمانى بالجامعة والمعاهد العليا، ومنهم من مارس المهن المختلفة، ثم انضموا إلى سلك الرهبنة، وحملوا معهم إلى الكنيسة فكرا وثقافة جديدين واستجابة لأوضاع العصر. وكان من هؤلاء الرهبان الذين زكوا للترشيح للبطريركية الراهب أنطونيوس السريانى والقمص متى المسكين، والقمص مكارى السريانى، وطرحت أسماء أخرى مثل القسيس شنودة ومينا ومتياس وإستفانوس وموسى وكيرمس وديموتسيس من دير السريان، والقمص فرنسيس البراموسى والدكتور وهيب عطا الله جرجس.

على أن المجمع المقدس رأى أن يقيد الترشيح للبطريركية بألا يقل سن المرشح عن ٤٠ سنة ولا مدة رهبنته عن ١٥ سنة، وكان مؤدى هذا الشرط إبعاد هذا الجيل عن الترشيح، واستند المجمع فى موقفه هذا إلى قرار سبق أن أصدره فى ٩ من ديسمبر عام ١٩٥٣. ولكن المجلس الملى عارض شرطى السن معتمداً على أن القوانين الكنسية لا تحتمهما، إذ كان أثناسيوس الرسولى بطريركا وهو فى الثلاثين من عمره، وكان كيرلس الرابع بطريركا عن ثمانية وثلاثين سنة، وإذ يغلق هذا الشرط سبيل الترشيح أمام خريجى الجامعات لحداثة سنهم عن بلوغ هذا الشرط.

وقد ألفت لجنة للترشيحات من ثمانية مطارنة واثنى عشر من المجلس الملى، وظهر الخلاف بين الاتجاهين بداخلها، فطلب المطارنة تأجيل قفل باب الترشيح، ووافق رجال المجلس الملى على مضض ولمدة شهر واحد. ولكن الحكومة بادرت بوقف إجراء الانتخابات ولم تحدد موعداً آخر له، وذلك لتنأى بمنصب البطريرك عن «التطاحن الانتخابى العنيف». وقد أرسل المجلس الملى إلى رئيس الجمهورية مذكرة اعترض فيها على وقف إجراء الانتخابات، وذكر أن الأمر المنظم لإجراء الانتخابات الصادر فى عام ١٩٤٢ لا يزال ساريًا وهو يوجب إتمامها، وأن ليس من مشكلة تستوجب التأجيل لأن الخلاف قائم حول مسألة عامة[١٨١]. ولكن الانتخابات بقيت مؤجلة. واستمر نقاش طويل حول مسألة سن المرشح ومدة رهبنته، بقى فيه كل من الجانبين مصراً على موقفه.

ثم صدر قرار جمهورى فى ٣ من نوفمبر عام ١٩٥٧ بلائحة جديدة لانتخابات البطريرك، تضمنت كل مطالب رجال الدين فى تلك الفترة، إذ أكدت وجوب بلوغ

المرشح سن الأربعين من العمر وخمسة عشر عامًا من الرهبنة، وأجازت للمطارنة والأساقفة حق الترشيح (وهو الأمر الذى ارتضاه المحافظون على عهد يؤانس والإصلاحيون على عهد مكاريوس إلا نسبة محدودة)، وحددت آخر موعد للترشيح فى ٢٥ من يناير عام ١٩٥٨ (١٨٢). فأعد المجلس الملى مذكرة لرئيس الجمهورية ضمنها اعتراضاته على اللائحة، وذكر أنها من وضع مطارنة الكنيسة وحدهم حسبما يظهر من صياغتها والقواعد التى تضمنتها، وأن لائحة عام ١٩٤٢ كانت أدق فى كونها لم تشمل إلا الأحكام التنظيمية لإجراءات الانتخابات وفقًا للقواعد الديمقراطية الحديثة، فكان حجر الزاوية فيها تقرير حق الشعب فى اختيار البطريرك. وذكرت أن جماعة الناخبين وفقًا للائحة عام ١٩٤٢ تبلغ الآن نحو ٧٠٠٠ ناخب، بينما جماعة الناخبين وفقًا للائحة الجديدة لا تزيد على ٣٠٠ ناخب، وأن اشتراط سن ما فى المرشح يحرم الفئة المتعلمة من الرهبان من الترشيح. وذكرت أن اللائحة الجديدة يعتورها النقص من ناحية تمشيها مع المبادئ الديمقراطية، فهى تجعل للجنة الترشيح سلطات واسعة فى تحديد أسماء المرشحين، وهى تجعل جماعة الناخبين فضلا عن حصرهم فى عدد محدود، تجعلها معينة بواسطة لجنة الترشيح بالقاهرة والإسكندرية وبواسطة المطارنة والأساقفة كل فى أبرشيته. وأن لجنة اختيار قائمقام البطريرك، ولجنة الترشيحات مشكلتان بطريقة تمكن من استبعاد أعضاء المجلس الملى الحاليين منها. وتتكون لجنة فحص الطعون من القائمقام واثنين من رجال الدين فقط. كما أوجبت اللائحة إجراء القرعة الهيكلية بين الثلاثة المرشحين الحائزين على أكثر الأصوات، مما رفضته مذكرة المجلس الملى بحسبانه إجراء غير ديمقراطى، لاحتمال أن ينجح فى القرعة صاحب أقل الأصوات. ورئى فى هذه اللائحة انحياز الاتجاه غير الديمقراطى من رجال الدين ضد اتجاه الهيئات الطائفية المنتخبة (١٨٣).

ولكن تقديم المذكرة لم يجد شيئًا فيما يظهر، واستمر النقاش حول اللائحة وبخاصة بالنسبة لشرط السن (١٨٤). ولكن اللائحة بقيت نافذة، واستبعد وفقًا لها المرشحون الجدد. وإذا كان المجلس الملى بوصفه هيئة منتخبة قام دائمًا على أساس التمثيل النيابى الديمقراطى، وإذا كان قد اجتزئت وظيفته القضائية توحيداً للقضاء

فى طريق التحول العلمانى لمؤسسات الدولة، وتقلص اختصاصه المالى بتحديد ملكية الأوقاف الخيرية، فقد استعمل وظيفته الأخيرة فى الإسهام فى انتخابات البطريرك، استعملها مدافعًا عن الجيل الجديد من رجال الدين كما لو أنه يريد أن يسلمه الشعلة، إذ تربى فى مناخ الجدل بين الأصالة والتجديد واستوعب من خلال الصراع صيغتهما الجامعة.

لقد انحصر التنافس الانتخابى فى القمامصة مينا المتوحد وتيمودتاس عبد النور المحرقى ودميان بولس المحرقى وأنجيليوس جيد المحرقى ومينا الأنطونى، وأجريت الانتخابات فى ١٧ من مارس عام ١٩٥٩ فحصل على أكثر الأصوات دميان ثم أنجيليوس ثم مينا المتوحد وأخرجت القرعة الأخير من هؤلاء نصب باسم الأنبا كيرلس السادس(١٨٥).

المراجــع

(١) الدكتور وليم سليمان، مجلة الطليعة. أغسطس عام ١٩٧١ .

(٢) مقال «سعد زغلول وفكره السياسى» طارق البشرى. مجلة الطليعة مارس عام ١٩٦٩ .

(٣) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب، مضبطة مجلس النواب، جلسة ٢٥ من يونية عام ١٩٢٧ .

(٤) حوليات مصر السياسية، أحمد شفيق، الحولية الرابعة سنة ١٩٢٧، ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

(٥) صحيفة الأهرام ٩ من أغسطس عام ١٩٢٧ .

(٦) صحيفة الأخبار ٢٦ من سبتمبر عام ١٩٥٥ .

(٧) صحيفة الأخبار ١٩من إبريل عام ١٩٥٩ .

(٨) تقرير لجنة الحقانية بمجلس النواب، جلسة ٢٥ من يونية ١٩٢٧ ، مقال جندى عبد الملك «فى الشئون القبطية» صحيفة مصر ١٦ من أغسطس عام ١٩٥٥ .

(٩) الخريدة النفسية فى تاريخ الكنيسة، الأنبا إيسيدورس (طبعة عام ١٩٦٤) الجزء الثانى ٥١٤ ـ ٥١٥ .

(١٠) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر، مجلس النواب جلسة ٢٥ من يونية عام ١٩٢٧ ، مقال جندى عبدالملك صحيفة مصر ١٦ من أغسطس عام ١٩٥٥ . الأقباط فى القرن العشرين، رمزى تادرس (طبعة ١٩١١) الجزء الثانى ص ٧٦ ـ ٨١ .

(١١) نقلا عن تقرير لجنة الحقانية، مجلس النواب ٢٥ من يونية عام ١٩٢٧ .

(١٢) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر، رمزى تادرس، المرجع السابق ص ٨١ .

(١٣) تقرير لجنة الحقانية سالف الذكر .

(١٤) عثرة الكنيسة القبطية فى القرن العشرين، جرجس فيلو ثاوس عوض (طبعة ١٩٣٠)، الجزء الأول ص ٢٨ ـ ٣٠ .

(١٥) عثرة الكنيسة، المرجع السابق ص ٥، ٣٠.

(١٦) رمزى تادرس، المرجع السابق ص ٨٤. الخريدة النفسية، المرجع السابق ص ٥١٤، ٥١٥ .

(١٧) مضبطة مجلس الشيوخ، جلسة ٢٨ من يونية عام ١٩٢٦ ، وبالنسبة للأنبا لوكاس يمكن الرجوع إلى كتاب «صفوة العصر فى التاريخ ورسوم مشاهير رجال مصر» زكى فهمى (طبعة ١٩٢٦) ص ٤٢٤ .

(١٨) مضبطة مجلس الشيوخ جلسة ٣٠ من مايو عام ١٩٢٧ . مضبطة مجلس النواب جلستا ٢٥، ٢٦ من يونية عام ١٩٢٧ . صحيفة مصر ٥ من يولية عام ١٩٢٧ .

(١٩) صحيفة البلاغ ٢٤ من يونية عام ١٩٢٧ .

(٢٠) صحيفة مصر ٣ من ديسمبر عام ١٩٢٧ .

(٢١) صحيفة مصر ٢٨، ٢٩، ٣١ من ديسمبر عام ١٩٢٧ ، ٣٠ من مارس، ١٧ من إبريل عام ١٩٢٨ .

(٢٢) صحيفة مصر ١٨ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٢٣) صحيفتا السياسة ومصر أول وثانى يولية عام ١٩٢٧ .
(٢٤) على سبيل المثال راجع صحيفة مصر ٧ من يولية عام ١٩٢٧ ، وعن جمعية التوفيق القبطية الصحيفة ذاتها ٢٧ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٢٥) ذكرت صحيفة مصر فى ٢ من يولية عام ١٩٢٧ ، أن الأنبا مرقص أسقف دير أنبا أنطونيوس ساهم بمبلغ ٤٠٠ جنيه ، والقمص مرقص رئيس دير الأنبا بولا ساهم بمبلغ ٣٠٠ جنيه ، ورئيس دير أبو مقار بمبلغ ٢٠٠ جنيه ، القمص باسيلوس رئيس دير أنبا بيشوى ١٠٠ جنيه والقمص صرابمون رئيس دير البراموسى ١٠٠ جنيه .
(٢٦) صحيفة مصر ١٨ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٢٧) صحيفتا السياسة ومصر ١٢ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٢٨) صحيفة المقطم ٢٤ من يولية عام ١٩٢٧ ، صحيفة مصر ٢٥ من يولية عام ١٩٢٧ .
(٢٩) صحيفة مصر ٢٧ من يولية عام ١٩٢٧ والاعداد التالية .
(٣٠) صحيفة المقطم ١٧ من مايو عام ١٩٢٨ .
(٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٧ من سبتمبر عام ١٩٣٠ .
(٣٢) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢٣١ - ٢٣٣ . صحيفة مصر ٢٦ من أغسطس عام ١٩٥٥ ، مقال جندى عبد الملك سالف الذكر ، وجدير بالذكر أن الاستاذ جندى عبد الملك كان عضواً بالمجلس الملى عدة مرات ومستشاراً بمحكمة النقض بعد ذلك ثم وزيراً للتموين فى عام ١٩٥٤ .
(٣٣) عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ٢١٣ نقلا عن تلغرافات صحيفة الأهرام فى ٢٣ من فبراير عام ١٩٢٩ .
(٣٤) حوليات أحمد شفيق ، المرجع السابق ، الحولية الرابعة ص ٤٤٠ ، ٤٤١ .
(٣٥) صحيفة الأهرام ٩ ، ١٠ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٣٦) الخريدة النفسية ، المرجع السابق ص ٥١٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ . صفوة العصر ، المرجع السابق ص ٥٥٢ . عثرة الكنيسة ، المرجع السابق ، هامش صفحة ٢٧ نقلا عن صحيفة روز اليوسف العدد ١٤٤ مكرر .
(٣٧) صفوة العصر ، المرجع السابق ٤٢٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٢ ، ٥٦٦ . صحيفة الأهرام ٩ من أغسطس عام ١٩٢٧ . صحيفة مصر ١٧ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٣٨) مضبطة مجلس الشيوخ ، جلسة ١٨ من أغسطس عام ١٩٢٦ .
(٣٩) الخريدة النفيسة ، المرجع السابق ٥٤٨ ، ٥٤٩ . صحيفة مصر أول سبتمبر عام ١٩٢٧ . مضبطة مجلس الشيوخ ، استجواب الدكتور سوريال جرجس لوزير الداخلية ، جلسة ١٨ من أغسطس عام ١٩٢٦ .
(٤٠) صحيفة مصر ١٧ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٤١) صحيفة الأهرام ٢٧ من أغسطس عام ١٩٢٧ نقلا عن الوستمنستر جازيت الإنجليزية .
(٤٢) صحيفة مصر ٩ ، ١٠ من أغسطس عام ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ١٠ ، ١١ أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٤٣) صحيفة الأهرام ١١ من أغسطس عام ١٩٢٧ . صحيفة مصر ١٢ أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٤٤) صحيفة مصر ١٠ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٤٥) صحيفة الأهرام ١٦ من أغسطس عام ١٩٢٧ .

(٤٦) صحيفة مصر ١٢ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٤٧) صحيفتا مصر والأهرام خلال شهر أغسطس عام ١٩٢٧ ، وبخاصة ٩ ، ١١ ، ١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٩ ، ٣٠ من أغسطس عام ١٩٢٧ . وعن الإشارة لما حدث فى كنيسة بور سعيد يراجع صحيفة مصر ١٧ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٤٨) صحيفة الأهرام ١٦ من أغسطس عام ١٩٢٧ ، مقال لتوفيق حنين .
(٤٩) أرسل راغب إسكندر يؤيد الأنبا يؤانس ، صحيفة الأهرام ١٢ ، ١٣ من أغسطس عام ١٩٢٧ وصحيفة مصر ١٢ من أغسطس عام ١٩٢٧ ، وعن قلينى فهمى ولويس فانوس تراجع صحيفة مصر ٢٠ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٥٠) صحيفة مصر ٥ ، ٧ من سبتمبر عام ١٩٢٧ .
(٥١) صحيفة مصر ١٠ ، ١٣ ، ١٤ من سبتمبر ، أول أكتوبر عام ١٩٢٧ .
(٥٢) صحيفة مصر ١٧ من أكتوبر عام ١٩٢٧ .
(٥٣) صحيفة مصر ١٨ من أكتوبر عام ١٩٢٧ .
(٥٤) صحيفة مصر ١٧ من سبتمبر ، أول أكتوبر عام ١٩٢٧ .
(٥٥) صحيفة مصر ٣ ، ٦ ، ١٢ ، ١٧ من أكتوبر عام ١٩٢٧ . وكتب جرجس فيلوثاوس عوض فى الصحيفة ذاتها بعدد ٢٨ اكتوبر عام ١٩٢٧ مقالا بعنوان «انتخبوا بطريركا رأسا» لا نائبًا أو ناظرًا أو وكيلا أو قائمقاما بطريركيا» . وثمة مقالات كثيرة تتحدث عن هذا الطلب .
(٥٦) صحيفة مصر ٥ من نوفمبر عام ١٩٢٧ . وأيضًا خطاب موجه من فوزى المطيعى عضو اللجنة إلى إبراهيم لوقا راعى كنيسة مصر الجديدة وعضو لجنة انتخاب البطريرك نشر فى صحيفة مصر ١١ من نوفمبر عام ١٩٢٧ .
(٥٧) صحيفة مصر ١٥ من نوفمبر عام ١٩٢٧ .
(٥٨) صحيفة مصر ٢٢ من نوفمبر عام ١٩٢٧ والأعداد التالية ، وخاصة ٢٨ ، ٢٩ من نوفمبر عام ١٩٢٧ .
(٥٩) صحيفة مصر ١٩من نوفمبر ، ٥ من ديسمبر عام ١٩٢٧ .
(٦٠) صحيفة مصر ٨ ، ١٢ ، ١٣ من ديسمبر عام ١٩٢٧ ، مقالات تظهر السخط وتحرض الحكومة على الأنبا يؤانس . صحيفة المقطم ١٠ من ديسمبر عام ١٩٢٧ .
(٦١) صحيفة مصر ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٢٧ .
(٦٢) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١١٠ ، ١١١ ، ورد بها نص قرار تعيين الأنبا يؤانس . صحيفة مصر ١٩ من ديسمبر عام ١٩٢٧ .
(٦٣) صحيفة مصر ١٩ من يونية عام ١٩٢٨ .
(٦٤) مضابط مجلس الشيوخ ، جلسات ٢٧ من ديسمبر عام ١٩٢٧ ، ٩ من يناير ، ٢٣ من يناير ، ٦ من فبراير عام ١٩٢٨ .
(٦٥) عشرة الكنيسة ، المرجع السابق ص ١٠١ ، تراجع أيضًا صحيفة مصر أعداد متفرقة من أغسطس إلى ديسمبر عام ١٩٢٧ .
(٦٦) صحيفة مصر ١٧ ، ١٨ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(٦٧) نص الخطاب الذى ألقاه حضرة الأستاذ حبيب المصرى (حين كان وكيلا للمجلس الملى العام) فى دار

نادى الشباب الجامعى للإصلاح القبطى بشبرا، بخصوص انتخاب البطريرك فى ٩ من أغسطس عام ١٩٤٣ . الطبعة الثانية ٢٤ من مارس عام ١٩٥٤، ص ٦ .

(٦٨) وردت الرسالة فى صحيفتى الأهرام ومصر فى ٣٠ من مارس عام ١٩٢٨ .

(٦٩) نشر الرهبان رسالة بعنوان «البرهان السديد فى بطلان قانون الرهبنة الجديد» هاجموا فيها القانون، ووقع الرسالة ٤٢ راهبًا وقمصا، الأهرام ومصر ٦ من إبريل عام ١٩٢٨، صحيفة مصر ١٧، ١٩ من مارس، ٥، ٦، ٢٥ من إبريل عام ١٩٢٨ .

(٧٠) صحيفة المقطم ٢١ من إبريل عام ١٩٢٨ .

(٧١) حبيب المصرى، المرجع السابق ص ١٤، ١٥، ٢٩، ٣٩ .

(٧٢) حبيب المصرى، المرجع السابق ص ١٤، ١٥، ٣٠ .

(٧٣) صحيفة المقطم ١٤ من يونية عام ١٩٢٨ . مقالات كثيرة بصحيفة مصر دفاعًا عن عدم اشتراط البتولة، من منتصف إبريل وشهرى مايو ويونية عام ١٩٢٨ . مقال للمنقبادى بصحيفة مصر ٢٤ من مايو عام ١٩٢٨، مقال لجرجس فيلوثاوس عوض بصحيفة مصر ٢٦ مايو عام ١٩٢٨ . صحيفة مصر ٢٢، ٢٣ من مايو، ٦ من يونية عام ١٩٢٨، مقالات نشرتها جمعية الحياة فى صحيفة مصر ٢، ٣، ٦ من يولية عام ١٩٢٨ . مقال دفاعًا عن شرط البتولة بصحيفة مصر ١٤ من مايو عام ١٩٢٨ . مقال لجرجس فيلوثاوس عوض عن عزم المطارنة إصدار تشريع لصالحهم بصحيفة مصر ٢٤ من مايو عام ١٩٢٨ .

(٧٤) صحيفة مصر ١٤ من يونية عام ١٩٢٨ .

(٧٥) مضابط مجلس الشيوخ، جلسات ١٩، ٢٧ من مارس، ١٠ من إبريل عام ١٩٢٨ .

(٧٦) حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٢١ . صحيفة المقطم ١٤، ١٥ من يونية عام ١٩٢٨ . صحيفة مصر ١٤، ٢١ من يونية عام ١٩٢٨ . نص مشروع المجلس الملى نشرته صحيفة مصر فى ٢٢، ٢٣ من يونية عام ١٩٢٨ .

(٧٧) حبيب المصرى . المرجع السابق ص ١١، ١٧، ٢١، ٢٣، ٣٠ . صحيفة مصر ١٩ من سبتمبر عام ١٩٢٨ . نص ملاحظات المجلس الملى نشرتها صحيفة مصر فى ٢٦، ٢٧، ٢٨ من سبتمبر عام ١٩٢٨ .

(٧٨) صحيفة مصر ١٠ من أكتوبر عام ١٩٢٨ .

(٧٩) حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٢٢ .

(٨٠) صحيفة مصر ٢، ٢٦ من مايو، ١٣ من يونية عام ١٩٢٨ .

(٨١) صحيفة مصر ٢٣ من يولية عام ١٩٢٨ .

(٨٢) صحيفة مصر ٤، ٧، ٨، ١٠ من أغسطس، أول سبتمبر عام ١٩٢٨ .

(٨٣) صحيفة مصر ٢٥ من أغسطس، ١٣، ١٤، ١٥ من سبتمبر عام ١٩٢٨ .

(٨٤) صحيفة الأهرام ٢٨، ٢١من أغسطس عام ١٩٢٨ .

(٨٥) صحيفة الأهرام ٢٤ من أكتوبر عام ١٩٢٨ . صحيفة مصر أول نوفمبر عام ١٩٢٨ .

(٨٦) صحيفة مصر ٣، ٦، ٨، ٩، ٢٧ من نوفمبر عام ١٩٢٨ .

(٨٧) عشرة الكنيسة، المرجع السابق ص ١١٦، ورد بها نص الأمر الملكى المذكور.

(٨٨) عشرة الكنيسة، المرجع السابق ص ١١٩، ١٢٠، ٢١٣ وورد بها نص الأمر الملكى بتعيين الأنبا يؤانس. صحيفة مصر ٣، ٧، ١٠ من ديسمبر عام ١٩٢٨.

(٨٩) صحيفة مصر ٢، ٦ من ديسمبر عام ١٩٢٧، ١٦ من يولية عام ١٩٢٨.

(٩٠) صحيفة مصر ٢٤، ٣٠ من ديسمبر عام ١٩٢٧، ٩، ١٠ من يولية عام ١٩٢٨.

(٩١) مقال لتادرس شنوده المنقبادى فى صحيفة مصر ١٧ من ديسمبر عام ١٩٢٧. ومقال لنائب رئيس جمعية الوعظ القبطية بالفيوم فى صحيفة مصر ٧ من ديسمبر عام ١٩٢٧.

(٩٢) انظر مثلا صحيفة مصر فى ١٢ من نوفمبر، ٨، ٢١ من ديسمبر عام ١٩٢٧.

(٩٣) صحيفة كوكب الشرق ١١ من نوفمبر عام ١٩٢٧. والرد على هذا المقال بصحيفة مصر ١٢ من نوفمبر عام ١٩٢٧.

(٩٤) صحيفة مصر أول ديسمبر عام ١٩٢٨.

(٩٥) المنبر الأرثوذكسى ص ٤٧ ـ ٥٠ مقال لبشارة بسطورس.

(٩٦) صحيفة مصر ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٢٧.

(٩٧) نص منشور انتخابى: «فى سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بيان إلى الرأى العام» بمناسبة انتخاب المجلس الملى العام سنة ١٦٥٥ للشهداء الموافقة سنة ١٩٣٩ ميلادية. يطلب محامياً من هيئة الدفاع عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ـ ١ شارع قطة شبرا مصر. ووقع البيان كل من بشارة بسطورس من وزارة الداخلية، فريد مترى أبادير المدرس الأول بمدرسة أسيوط الثانوية للبنات. جورجى إبراهيم مدير إدارة بوزارة المالية (وكلهم كانوا أعضاء بجمعية أصدقاء الكتاب المقدس وهاجموها بعد أن تركوها). ويذيل البيان بذكر أن قسطنطين موسى اطلع على هذه النبذة ويوافق على وقائعها التى سبق له أن أثارها فى اجتماع الجمعية العمومية لجمعية أصدقاء الكتاب المقدس فى عام ١٩٣٥

(٩٨) نص منشور انتخابى فى عام ١٩٣٩ «فى سبيل الدفاع عن الكنيسة.. بيان هام إلى الشعب القبطى عامة، وإلى ناخبى المجلس الملى خاصة». وقعه بشارة بسطورس عضو جمعية أصدقاء الكتاب المقدس.

(٩٩) نص منشور انتخابى فى عام ١٩٣٩ بعنوان «الإصلاح الذى يدعيه القمص إبراهيم لوقا وجمعية الأصدقاء هو عبث وتمزيق لعظمة الكنيسة القبطية». وقعه راغب مفتاح فى ١٥ من فبراير عام ١٩٣٩.

(١٠٠) مقابلة شخصية فى ٢٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣. وكان للأستاذ راغب مفتاح دور تنشيط فى انتخابات البطريركية فى عام ١٩٢٧ ـ ١٩٢٨ مناصراً لتيار الإصلاح، وعرفت له أدوار نشيطة بعد ذلك فى انتخابات المجالس الملية التالية وفى داخل الكنيسة، وهو شقيق زوجة الأستاذ كامل صدقى الوزير الوفدى ونقيب المحامين ووكيل مجلس النواب فيما بعد.

(١٠١) مقابلة شخصية فى ٢٦ من ديسمبر عام ١٩٧٣.

(١٠٢) صحيفة مصر ١٧ من أكتوبر عام ١٩٢٨. صحيفة الأهرام ١٦ من أكتوبر عام ١٩٢٨. صحيفة مصر ١٣ من نوفمبر عام ١٩٢٨. صحيفة مصر واستمرار الهجوم على يؤانس ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢ من نوفمبر عام ١٩٢٨.

(١٠٣) عشرة الكنيسة.. المرجع السابق ص ١١٥، وبالمرجع ذاته نقلا عن صحيفة الأهرام ص ٢١٣.

(١٠٤) حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٧، ٣٢ .
(١٠٥) مذكرات فى السياسة المصرية، محمد حسين هيكل، الجزء الأول ص ٢٣٧ـ ٢٤٣ .
(١٠٦) ورد هذا الخبر على لسان الدكتور سوريال جرجس سوريال بمجلس الشيوخ، مضبطة جلسة ٢٨ من يونية عام ١٩٢٦ .
(١٠٧) عثرة الكنيسة . . المرجع السابق ص ٢١٣ . صحيفة مصر ٩، ١٠، ١٥، ١٦ من نوفمبر عام ١٩٢٨ .
(١٠٨) مقابلة شخصية فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١٠٩) مقابلة شخصية فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١١٠) مقابلة شخصية فى ٢٨من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١١١) نص بيان انتخابى بعنوان «راغب مفتاح يتحدى القمص إبراهيم لوقا» مؤرخ ١٣ من فبراير عام ١٩٣٩ .
(١١٢) نص بيان انتخابى «فى سبيل الدفاع عن الكنيسة . . بيان هام المشار إليه فى الهامش» (٩٨) .
(١١٣) المنبر الأرثوذكسى ص ٤٧ ـ ٥٠ مقال بقلم بشارة بسطورس .
(١١٤) صحيفة مصر ١٧ من ديسمبر عام ١٩٢٧ .
(١١٥) صحيفة الأهرام ١٨ من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(١١٦) عثرة الكنيسة . . المرجع السابق ٢١٣ . . إلخ .
(١١٧) حديث لمحمود بسيونى بصحيفة الأهرام فى ١٩ من يولية عام ١٩٢٧ . . حديث ليوسف الجندى بالأهرام فى ٢٩ من يولية عام ١٩٢٧ .
(١١٨) مقابلة شخصية فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١١٩) صحيفة مصر ١٢ من أغسطس عام ١٩٢٧ . صحيفة الأهرام ١٢، ١٣من أغسطس عام ١٩٢٧ .
(١٢٠) صحيفة مصر أول أكتوبر عام ١٩٢٧ .
(١٢١) صحيفة مصر ١٣ من ديسمبر عام ١٩٢٧ .
(١٢٢) صحيفة مصر ٣٠ من سبتمبر عام ١٩٢٧ .
(١٢٣) مقابلة شخصية فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١٢٤) مقابلة شخصية فى ٢٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١٢٥) مقابلة شخصية فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١٢٦) عثرة الكنيسة . . المرجع السابق ص ٢، ١٣، ١٤، ١٩٣٠ .
(١٢٧) صحيفة الأهرام ١٠ من نوفمبر عام ١٩٢٩ . صحيفة المنارة المرقسية ١٥ من مارس ١٩٣٠ .
(١٢٨) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ من مارس، ١٤ من يونية، أول نوفمبر عام ١٩٣٠ .
(١٢٩) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ من مارس عام ١٩٣٠ .
(١٣٠) صحيفة المنارة المرقسية ١٥ من مارس، ٢٨ من يونية عام ١٩٣٠ .
(١٣١) صحيفة المنارة المرقسية ٢٨ من يونية عام ١٩٣٠، ٣١ من يناير عام ١٩٣١ . وكذلك هجوم صحيفة مصر على البطريرك الذى قالت إن أحداً من الأقباط لا يؤيده، يراجع مثلا عدد أول مايو عام ١٩٣١ .
(١٣٢) صحيفة مصر ٨ من أكتوبر عام ١٩٣١ .

(١٣٣) صحيفة المنارة المرقسية ٦ من ديسمبر عام ١٩٣٠ .

(١٣٤) صحيفة المنارة المصرية ٦ من مارس عام ١٩٣٦ .

(١٣٥) صحيفة المنارة المصرية ٥ من يونية عام ١٩٣٦ .

(١٣٦) صحيفة المنارة المصرية ٢٨ من أغسطس، ١٨ من سبتمبر عام ١٩٣٦ .

(١٣٧) مقابلة شخصية فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .

(١٣٨) بيان «فى سبيل الدفاع عن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية . . » بيان انتخابى مؤرخ ١٦ من فبراير عام ١٩٣٩ .

(١٣٩) صحيفة مصر ٣١ من يناير عام ١٩٤٤ . صحيفة المنارة المصرية ١٨ من سبتمبر عام ١٩٣٦ .

(١٤٠) صحيفة مصر ٢٣ من يولية عام ١٩٤٢ .

(١٤١) الخريدة النفيسة . . المرجع السابق ص ٥٥٢، ٥٥٣ . صحيفة المساء ١٣ من نوفمبر عام ١٩٥٦، صحيفة الأهرام ١٤ من نوفمبر عام ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ١٥ من نوفمبر عام ١٩٥٦ .

(١٤٢) صحيفة مصر ١٠، ٢٥، ٢٦، ٢٩ من يناير عام ١٩٤٤ .

(١٤٣) نص القرار بصحيفة مصر ١٥ من يناير عام ١٩٤٤ . ويراجع أيضًا الصحيفة ذاتها ٢٠ من يناير عام ١٩٤٤ .

(١٤٤) صحيفة مصر ٢٢ من سبتمبر عام ١٩٤٢ .

(١٤٥) صحيفة مصر ٢٣ من سبتمبر عام ١٩٤٢، ١٢ من ديسمبر عام ١٩٤٢ .

(١٤٦) صحيفة مصر ١٢ من ديسمبر عام ١٩٤٢ .

(١٤٧) صحيفة مصر أول، ٤ من يناير عام ١٩٤٤، ١٠ من يناير عام ١٩٤٤ . حبيب المصرى، المرجع السابق ص ٤١ . صحيفة مصر ٣١ من يناير عام ١٩٤٤ . صحيفة الأهرام ٢١ من يناير عام ١٩٤٤ . صحيفة مصر ٢٢ من يناير عام ١٩٤٤ . صحيفة مصر ١٩، ٢٨ من يناير وأول فبراير عام ١٩٤٤ .

(١٤٨) صحيفة مصر ٢١ من يونية عام ١٩٤٢، ٣١ من يناير عام ١٩٤٤ .

(١٤٩) يظهر هذا الاتجاه أوضح ما يكون فى خطاب حبيب المصرى. المرجع السابق، فيراجع الخطاب . أيضًا صحيفة مصر ٧ من يولية عام ١٩٤٢، ١١، ١٣، ٢٢، ٢٤، ٢٩ من يناير عام ١٩٤٤ .

(١٥٠) حديث للأنبا تاوفيلس بصحيفة مصر فى ١٩ من يناير عام ١٩٤٤ . يراجع أيضًا الصحيفة ذاتها، ١١، ١٥ يناير، ٢، ٣ من فبراير عام ١٩٤٤ .

(١٥١) صحيفة مصر ٣١من يناير عام ١٩٤٤ .

(١٥٢) صحيفة مصر ٥، ٧، ٩، ١٠، ١٦ من فبراير عام ١٩٤٤ .

(١٥٣) صحيفة مصر ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٩ من فبراير عام ١٩٤٤ . مقال جندى عبد الملك السابق الاشارة إليه .

(١٥٤) مقال جندى عبد الملك المشار إليه .

(١٥٥) مقال لعريان سعد بصحيفة مصر ٢٣ من مايو عام ١٩٤٤ .

(١٥٦) تراجع صحيفة مصر خاصة من ١٥ من مايو عام ١٩٤٤ . قرار المجلس الملى صدر بجلسة ٢٩ مايو عام ١٩٤٤ . تراجع صحيفة مصر خصوصا الأعداد ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٧، ٣٠ من مايو، أول يونية عام ١٩٤٤ .

(١٥٧) الخريدة النفيسة . . المرجع السابق ص ٥٥٠ .
(١٥٨) صحيفة مصر ٣٠ من أغسطس عام ١٩٥٥ .
(١٥٩) الخريدة النفيسة . . المرجع السابق ص ٥٥١ .
(١٦٠) من حديث مع الأستاذ إبراهيم فرج فى المقابلة ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١٦١) مقال «هل يحقق البطريرك آمال الشعب» بقلم فهمى إسحاق، صحيفة مصر ٢٨ من يولية، عام ١٩٥٥ .
(١٦٢) صحيفة مصر ٢٠ من أكتوبر عام ١٩٤٩ .
(١٦٣) صحيفة الجمهورية ٢٣ من سبتمبر عام ١٩٥٥ .
(١٦٤) صحيفة مصر ٢٨ من يولية عام ١٩٥٥ . صحيفة روز اليوسف ٩ من يولية عام ١٩٥٦ .
(١٦٥) صحيفة الأهرام ٢١، ٢٢ من سبتمبر عام ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ من سبتمبر عام ١٩٥٥ .
(١٦٦) صحيفة الأهرام ٢٨ من سبتمبر، ٤ من أكتوبر عام ١٩٥٤ .
(١٦٧) صحيفة الأهرام ٣، ٥، ٦، ٧ من أكتوبر عام ١٩٥٤ . صحيفة مصر ٢٨ من يولية عام ١٩٥٥ . ونص بيان الصلح بين البطريرك والمطارنة بصحيفة مصر ٢٢ من يونية عام ١٩٥٦ .
(١٦٨) صحيفة مصر أول ٧، ٨ من يونية، ٢٦ من أغسطس، ١٢ من ديسمبر عام ١٩٥٥ .
(١٦٩) صحيفة مصر ٨، ١٧ من يونية، أول يولية، ٣، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠ من أغسطس عام ١٩٥٥ .
(١٧٠) صحيفة مصر ٢٠، ٢٦ من أغسطس عام ١٩٥٥ وأعداد تالية . وصحيفة الجمهورية ٢٣ من سبتمبر عام ١٩٥٥ .
(١٧١) نص وثيقة إعفاء البطريرك الصادرة من المجمع المقدس بإمضاء تيموثاوس، صحيفة مصر ٢١ من يونية عام ١٩٥٦ . يراجع أيضًا صحيفة الأهرام ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥ من سبتمبر عام ١٩٥٥ . صحيفة الأخبار ٢٢ من سبتمبر عام ١٩٥٥ .
(١٧٢) صحيفة مصر ١٢ من ديسمبر عام ١٩٥٥ . يراجع أيضًا مقال ليوسف كامل يهاجم فيه كلا من الدكتور لويس دوس والدكتور نصيف سيدهم، والأول كان ضد الأنبا يوساب ثم عدل، والثانى كان وبقى مؤيدًا للبطريرك، صحيفة الأهرام ٦ من يناير عام ١٩٥٦ . ومقال آخر للكاتب نفسه بصحيفة مصر فى ٢٨ من يناير عام ١٩٥٦ .
(١٧٣) نص بيان المجلس الملى العام فى ٢٠ من إبريل عام ١٩٥٦ . يراجع أيضًا صحيفة الأهرام ٢١ من سبتمبر عام ١٩٥٥ . صحيفة مصر ٩ من فبراير عام ١٩٥٦ . وصحيفة آخر ساعة ١١ من يولية عام ١٩٥٦ .
(١٧٤) صحيفة روز اليوسف ٩ من يولية عام ١٩٥٦ .
(١٧٥) صحيفة آخر ساعة ١١ من يولية عام ١٩٥٦ .
(١٧٦) صحيفة مصر ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٦ من يونية عام ١٩٥٦ . صحيفة الأخبار ٢٥ من يونية عام ١٩٥٦ .
(١٧٧) استقالة الدكتور المنياوى ورد وكيل المجلس الملى عليها، صحيفة مصر ٢٩، ٣٠ من يونية، ٢ من يولية عام ١٩٥٦، صحيفة الشعب ٣٠ من يونية عام ١٩٥٦ . ويراجع أيضًا صحف الأهرام والأخبار ومصر ٣ من يولية عام ١٩٥٦ وصحيفة مصر ٢٧، ٢٨ من يونية عام ١٩٥٦ .

(١٧٨) عن موقف الأنبا تيموثاوس يراجع صحيفة الشعب ٣٠ من يونية، صحيفة الأهرام أول يولية عام ١٩٥٦ . يراجع أيضًا صحف يومى ١٨ ، ١٩ من أكتوبر عام ١٩٥٦ .

(١٧٩) صحيفة مصر ١٣ ، ١٤ من نوفمبر عام ١٩٥٦ . صحيفة المساء نوفمبر عام ١٩٥٦ . صحيفة الأهرام ١٤ من نوفمبر عام ١٩٥٦ .

(١٨٠) صحيفة الأهرام ٢٠ من نوفمبر عام ١٩٥٦ .

(١٨١) صحيفة الأهرام أول فبراير عام ١٩٥٧ . صحيفة الأخبار ٦ من فبراير عام ١٩٥٧ . كتيب «المجلس الملى العام . . بيان إلى الشعب القبطى الكريم» سنة ١٩٥٧ .

(١٨٢) صحيفة الأخبار ٧ من نوفمبر عام ١٩٥٧ ، ٢٤ يناير عام ١٩٥٨ .

(١٨٣) نص «مذكرة المجلس الملى العام بشأن لائحة ترشيح وانتخاب البطريرك» سنة ١٩٥٧ .

(١٨٤) صحيفة مصر ، أعداد متفرقة ما بين أكتوبر عام ١٩٥٧ ومارس عام ١٩٥٨ .

(١٨٥) صحيفة الأخبار ٢٧ من إبريل عام ١٩٥٩ . صحيفة مصر ٤ ، ١٨ من مارس عام ١٩٥٩ وأعداد إبريل عام ١٩٥٩ والصحف الأخرى عامة .

الحركات الشعبية فى الثلاثينيات

١ـ حـركة التبشـير

ليس من مباحث هذه الدراسة، التأريخ لحركة التبشير المسيحية الغربية فى مصر. ولكن لزمت الإشارة إليها حيثما أوجب السياق ذلك فى بيان العلاقات بين المسلمين والأقباط، وحيثما قام لها أثر فى تطور الجامعة السياسية الوطنية فى مصر. وقد أشير فى الفصل الأول إلى تلك الحركة فى صدد بيان مناهضة الكنيسة القبطية لها خلال القرن التاسع عشر. كما أشير إليها فى الفصل التاسع لبيان الدور الذى حاوله بعض المبشرين الغربيين لخلق الانقسام داخل الكنيسة القبطية. وتأتى الإشارة إلى هذه الحركة هنا لبيان مدى نشاط المبشرين الغربيين المسيحيين بين المسلمين، وصلة هذا النشاط بالسياسة الاستعمارية ومدى ما تحقق من ردود الفعل عنه.

ظهرت حركة التبشير ظهورها الواضح فى مصر أواسط القرن التاسع عشر، وبخاصة على عهد الوالى محمد سعيد باشا. دخلت فى ركاب رأس المال الغربى الذى تدفق بعد أن أنهت معاهدة عام ١٨٤٠ احتكار الدولة الذى كان محمد على أنشأه. وصلت الإرساليات الأمريكية إلى مصر من دمشق فى عام ١٨٥٤، ونشطت مع الإرساليات الإنجليزية وغيرها، مستفيدين جميعًا من حماية الامتيازات الأجنبية ومن مؤازرة قناصل الدول لهم. وقد أنشأ الأمريكيون أول مجمع مشيخى لهم فى إبريل عام ١٨٦٠ برياسة جيمس بارنيت وسكرتارية توماس ماكيج وعضوية جوليان لونسيج، وانضم إليهم القس الإسكتلندى يوحنا هوج فى مايو من العام نفسه(١).

والملاحظ من حديث أندرو واطسن فى كتابه عن الإرسالية الأمريكية فى مصر من عام ١٨٥٤ إلى عام ١٨٩٦، أن النشاط التبشيرى بدأ أولا بين الأقليات الدينية فى مصر، فكانت الإرسالية الإنجليزية تركز نشاطها بين اليهود(٢)، وعهدت الإرسالية الأمريكية إلى المبشر مارتن بالعمل بين الأقباط، واتخذ الأمريكيون

أسيوط مركزاً لتبشيرهم لكثرة الأقباط هناك[٣]. وبعد فترة ما اهتدوا إلى أن إنشاء المدارس هو أنجح وسائل التبشير، إذ ينجذب إليها الجميع يهودا وقبطا ومسلمين. على أن عدد المسلمين بين التلاميذ بقى هو الأقل نسبيا[٤]. كما يحكى واطسن الكثير عن معارضة الأقباط للنشاط التبشيرى ومقاومة البطريرك القبطى له، ودعوة كبار الأقباط لمقاطعة مدارس المبشرين، واستعانة البطريرك بالسلطات المصرية أيام الخديو إسماعيل فى هذا الموقف[٥]. ولكنه يؤكد أن نشاط إرساليته كان موجهًا فى الأساس إلى الأقباط، ويرجع ذلك فى رأيه إلى عاملين:

أولهما: أن حاجة الأقباط إلى التبشير لم تكن أقل من حاجة المسلمين إن لم تزد.

وثانيهما: أن النشاط بين الأقباط كان مفتوحًا على مصاريعه بينما كان باب المسلمين موصدا، بسبب عدم اعتراف الحكومة الإسلامية بمبدإ الحرية الدينية، ورفض الجماعة الإسلامية الاعتراف بهذا المبدإ[٦].

لم يستشعر المسلمون إذن خطرا حالا على دينهم من النشاط التبشيرى فى هذه الفترة. ويبدو أن اهتمام أوربا والغرب بمصر والشرق كان مركزاً فى التغلغل الاقتصادى والسياسى، مبتعداً عن إثارة الحساسية الدينية الإسلامية فى هذا الوقت المبكر، فصرف المبشرون همهم فى محاولة بناء القاعدة التبشيرية الغربية بين الأقليات الدينية، بغير اقتحام لحظيرة المسلمين. على أن تفادى هذا الاقتحام لم يمنع المبشرين من محاولات التسرب. وإذ يقدر واطسن عدد الصابئين من المسلمين بنحو خمس وسبعين غالبهم من الطبقات الدنيا[٧]. فإن هذا الرقم على افتراض صحته وعدم المبالغة فى التقدير، ليدل على مدى وهن نشاط المبشرين بين المسلمين، بمراعاة أن هذا العدد هو حصيلة نشاط أكثر من عشرين عامًا.

غادر المبشرون مصر مؤقتًا مع اشتعال الثورة العرابية، إذ خافوا على أنفسهم بوصفهم أجانب لا بوصفهم مسيحيين، وإذ كان الشعور العام على ما يسجل واطسن «ليس العداء للمسيحيين بقدر ما هو عداء للأجانب»[٨]. ثم عادوا من جديد فى ركاب الاحتلال البريطانى فى عام ١٨٨٢، يحملون معهم تفاؤلا أكبر لنشاط تلحظه عناية هذا الاحتلال. وما أن وطئت قدما واطسن أرض مصر، حتى

استقل سفينا يجوب به فى النيل بلاد مصر حتى أسوان[٩]. ولكن ما لبث أن أدرك مع غيره أن بريطانيا لا تريد التورط فى مؤازرة نشاطهم بين المسلمين، ويعلق واطسن على ذلك بقوله إن الأهداف السياسية لبريطانيا، البلد المسيحى، كانت أكثر أهمية لها من المسيحية ذاتها، وإن الإدارة البريطانية لم تر مصلحة خاصة لها فى تحويل المسلمين إلى مسيحيين، وإنها انصاعت لنصح الحكومات المصرية بعدم التدخل فى هذا الأمر لئلا تثير العصبية الإسلامية ضدها[١٠]. وكان هذا المسلك مما أثار انتقاد المبشرين[١١]. واكتفت الإرسالية الإنجليزية بالتركيز على «أن النجاح فى استخدام الكنيسة القبطية يكفى ليكون الهدف الوحيد»[١٢].

لقد سبقت الإشارة فى الفصل الثالث من هذه الدراسة، إلى سياسة بريطانيا عقب احتلال مصر بالنسبة للمسألة الطائفية، وإلى حذرها الشديد من إثارة مشاعر المسلمين فى مصر، حذرا من ردود الفعل سواء فى مصر أو فى بلاد الشرق الأخرى، وحذرا من تقوية نزعة الجامعة الإسلامية فى مصر ونزعة الارتباط بتركيا بلد الخلافة الإسلامية، وحذرا من تأليب قلوب رعايا الدولة العثمانية ومسلمى الهند على الإنجليز. وثمة سبب آخر أشار إليه المبشر جاردنر، وهو أن الحكم البريطانى لمصر لم يتخذ بعد الاحتلال شكلا رسميا أو «شرعيا»، إنما كان يمارس من خلال الحكومات المحلية ومن خلال الحكم الشرعى القديم[١٣]. فلم يكن الإنجليز مطلقى اليد، خصوصا فى أمر بالغ الحساسية كهذا الأمر. لذلك استمر غالب النشاط التبشيرى بعد الاحتلال بعيداً عن الاقتحام المباشر للجماعة الإسلامية.

مؤتمر أدنبره:

ومنذ عام ١٩١٠ بدأت فكرة اقتحام المجال الإسلامى تنمو لدى المبشرين. رأى المبشرون أن حركات المطالبة بالدستور سواء فى مصر أو فى تركيا أو فى غيرهما من بلاد الشرق، رأوا فيها مجالا لإعلان حرية الفكر والعقيدة، ورغبوا فى استغلال هذا الأمر مجالا للعمل النشيط بين المسلمين، وبخاصة بعد إعلان تركيا للدستور فى عام ١٩٠٨. واتفق فى تلك الفترة أن شرعت إرساليات التبشير فى التنسيق بين

بعضها وبعض، أملا فى أن يعينها التجمع على سرعة الانتشار وشموله، وحتى لا تحط التفرقة من قواهم(١٤).

وأعلن جون موط المبشر الكبير شعار «ضرورة تبشير العالم كله فى هذا الجيل»، وطرح فكرة تنصير العالم غير النصرانى كله بوصفها قضية حالة. لذلك انعقد أول مؤتمر عالمى للإرساليات فى أدنبره بإسكتلندا فى عام ١٩١٠. وجمع مندوبين من ١٥٩ جمعية من غالب المنظمات والكنائس(١٥).

وعرضت على المؤتمر ثمانية موضوعات، على رأسها مسألة حمل الإنجيل إلى العالم غير المسيحى، ومنها أيضًا: التعليم وأثره فى تنصير الحياة الوطنية، وعلاقة التبشير بالأديان غير المسيحية، وعلاقة الإرساليات بالحكومات التى تعمل فى بلادها. ورأس المؤتمر جون موط، صاحب شعار تنصير العالم فى جيل واحد(١٦).

وأهم ما يتعلق بهذه الدراسة من أعمال المؤتمر، هو نظرة المؤتمرين إلى الإسلام والمسلمين. نظروا إلى الإسلام بملء الحذر والشعور بالخطر، لا من جهة خطر الإسلام على المسيحيين، ولكن من جهة ما يلاقيه المبشرون من مصاعب جمة فى تنصير المسلمين، ومن جهة أن الإسلام ديانة لا تزال تتقدم وتنتشر فى مناطق شتى من العالم، كان المبشرون يأملون أن تكون مجالا لنشاطهم وحدهم، وذكر بالمؤتمر مثالاً لهذه المناطق: إفريقيا وماليزيا وأجزاء من الهند وروسيا.

وقد ذكر جورج روبسون من مجلس الإرساليات الأجنبية بإسكتلندا، والرجل الذى كرس دراساته كلها لإفريقيا «إذا ظفرت المسيحية بإفريقيا، فإن أول ما ينبغى عمله هو إلقاء قوة تبشيرية ضخمة فى إفريقيا الوسطى، لتعوق تقدم الإسلام ولتحمل الإنجيل فى اتجاه الشمال إلى السودان»(١٧). وذكر أحد المتحدثين أنه إذا كانت الإرساليات نجحت نجاحًا كبيراً بين الوثنيين، خصوصا فى نيجيريا وأوغندا ووسط إفريقيا وجنوبيها، فإن الأمل يكمن فى التغلب على الإسلام والظفر بما لم يظفر به من مناطق، وإن ما يجب الحذر منه هو أن يسيطر الإسلام على هذه المناطق إلى حد يصير به مبعوث السماء لتوحيد الجنس الإفريقى، ويجنى الثمار التى زرعتها «الإثيوبية».

وأشار إلى أن توسع الحركة السنوسية الإسلامية فى النصف الشمالى من

إفريقيا، قد أدى إلى أن تواجه الكنيسة والتبشير بوضع «مستحيل» هناك. وأوصى المستشرق تيسدال بضرورة تقوية حركة التبشير فى مصر وفارس والشام، ليتمكن التبشير بعد ذلك من فتح «البلاد الصعبة» مثل الجزيرة العربية وبلاد الأفغان. وتكلم الدكتور زويمر عن «المشكلة المحمدية» التى تواجه المبشرين، وحبذ أن تفتح مراكز للتبشير على طول ساحل الجزيرة العربية، وبخاصة فى جدة التى تُعَدُّ ميناء لمكة. وذكر آخرون أنه إذا نجح التبشير فى الشرق الأقصى (اليابان، وكوريا ومنشوريا، والصين، والهند) فستوجد مملكتان للمسيحية، إحداهما الكنيسة الكاثوليكية فى الغرب، والأخرى مملكة الكنيسة فى الشرق الأقصى.

وعندئذ ستواجه المملكتان بحاجز مركزى ضخم غريب عنهما ومعاد لهما، وهو الإسلام الذى ينتشر فى القسم الأوسط من العالم، ويسيطر عليه ويشطر مملكة المسيح شطرين(١٨).

وقد نظر المؤتمر بعين التمحيص إلى الأهمية الخاصة للتعليم وإنشاء المدارس، فى تسهيل سبل النشاط التبشيرى، وبخاصة فى أراضى الإسلام. وأثبت أن أهم نجاح حققه المبشرون فى أنحاء الإمبراطورية العثمانية، كان من خلال فتح الكليات والمدارس فى تركيا والأناضول وأرمينيا وسوريا وبيروت.

وذكر أندرو واطسن أن الإرسالية الأمريكية فتحت فى مصر ١٩٠ مدرسة يدرس فيها ١٧٠٠٠ تلميذ منهم ٤٠٠٠ مسلم(١٩).

ويظهر من هذا العرض، أنه مع بداية العقد الثانى من القرن العشرين، وقبيل أن تتفجر حركات التحرر الوطنى، وقبيل الحرب العالمية الأولى، كان الاستعمار الغربى قد اقتسم العالم، وكاد يستقر فى بلاد الشرق الإسلامى على قسمة ما.

وهنا بدا للمبشرين أن طريقهم مفتوح لدعم هذا السلطان بعامل التوحيد الدينى تحت لواء الكنائس الغربية. كما تظهر روح الصليبية العنيفة التى لم يستطع المبشرون أن يكظموها إزاء الإسلام. وكشفوا عما انتووه من بدء مرحلة صراع دينى يتجه فى الأساس ضد الإسلام المستتب فى المنطقة الوسطى من العالم القديم. وكان لهذه النظرة وما ولدت من سلوك، آثارها المباشرة وغير المباشرة فيما تلا ذلك من أعوام.

وقد أوضح مؤتمر أدنبره العنصر السياسى فى هذا الفكر الدينى، عندما أشار إلى أن الإسلام كان قد انتشر على حساب المسيحية وأظهر وهنها وأقام عقيدة ونظاما اجتماعيا جديدين، وبدا أن قوة هائلة عملت على توحيد الشرق[٢٠].

وهذا ما دعا دكتور زويمر إلى معارضة من رأى الدعوة إلى صداقة النصارى والمسلمين فى الصين، قائلا إن ذلك يخلق جبنا عن التبشير. وهذا الأمر ذاته هو ما دعا الدكتورين الخالدى وفروخ إلى القول بأن التبشير كان يستهدف كسر الوحدة الإسلامية[٢١].

بعد الحرب الأولى:

لم تؤت روح مؤتمر أدنبره الصليبية نتائجها سريعًا، فقد عاجلتها الحرب العالمية الأولى لتجمدها حينا من الزمن. وبعد انتهاء الحرب، شملت العالم الإسلامى هزات سياسية عنيفة، ترجع فى الأساس إلى انفجار الثورات الوطنية والديمقراطية فى كثير من البلدان مبتدئة بمصر، وإلى انهيار الإمبراطورية العثمانية بعد هزيمتها فى الحرب وإلغاء الخلافة الإسلامية فى عام ١٩٢٤. وبدأ عدد من تلك البلاد عهودًا من النظم الدستورية والديمقراطية التى استبعدت مفهوم الجامعة السياسية الدينى، وتبنت مفهوم الجامعات الوطنية، وحرصت فى دساتيرها ونظمها وأهدافها السياسية على تقرير حرية العقيدة وحرية الفكر والمناداة بهما.

فى تلك الفترة، عقدت سلسلة من مؤتمرات المبشرين، منها مؤتمر عقد بحلوان (من ضواحى القاهرة) فى المدة من ١٧ إلى ١٩ من أكتوبر عام ١٩٢١، مثلت فيه كنائس غربية وشرقية فى إطار حركة عالمية لإعادة توحيد الكنائس[٢٢].

وتوالت مؤتمرات أخرى عقدت بين فبراير وإبريل عام ١٩٢٤ فى القدس وإستانبول وبرمانا (لبنان) وبغداد وقسطنطينة. ثم توجت بمؤتمر عام انعقد فى القدس من ٣ إلى ٧ من إبريل عام ١٩٢٤ تحت إشراف مجلس التبشير العالمى[٢٣].

وقد اختير توقيت هذه المؤتمرات وفقًا لعدد من الاعتبارات، منها أن تغييرات عميقة شملت العالم الإسلامى، مما رأى معه المبشرون وجوب البحث عن

منطلقات جديدة لنشاطهم، ومنها أن تتبادل الإرساليات خبراتها حول إمكانات النشاط ومجالاته فى العالم الإسلامى.

ولخص جون موط أعمال هذه المؤتمرات، وعبر عن وجهة نظر المبشرين عما شمل العالم الإسلامى من تغييرات، وبلور ذلك فى ملاحظات عشر أوردها فى خاتمة كتاب «العالم الإسلامى اليوم»، وأهمها أن هذه المؤتمرات استكشفت ما يئول إليه العالم الإسلامى من ضعف وتفكك، آيته حلول الوطنية فى مجال السياسة محل الجامعة الإسلامية، إذ يرى المسلم التركى نفسه تركيا أكثر منه مسلمًا، وإذ ألغيت الخلافة الإسلامية بما صحب إلغاءها من دوى كبير، وآيته أيضًا وهن القبضة الإسلامية على مجال الحياة الاجتماعية بتغير وضع المرأة خصوصا فى المدن، وببدء نمو الصناعة والجوانب المادية للمدنية الحديثة. وآيته فى مجال الثقافة ما سببه الاتصال بحضارة الغرب وعلومه من تكوين نفسى جديد لدى المسلمين.

ويخلص موط من ذلك إلى أن المبشرين لم يعودوا يواجهون فى الإسلام ما كانوا يواجهونه من قبل من ثقة ذويه بأنفسهم وشعورهم بالكفاية الذاتية لعقيدتهم، ومن ثم لم يعد الإسلام ولا المسلمون عصيين على التبشير كما كانوا. وإن الظروف السياسية صارت أكثر مواتاة للتبشير بعد أن ألغيت القيود التشريعية والحكومية التى كانت تعوقه، وبعد أن ألغيت الخلافة الإسلامية، وآلت مقاليد الحكم فى الشرق الأدنى إلى الدول الأوربية باسم نظام الانتداب، وأسس فى مصر دستور يعترف بحرية العقيدة، وبعد أن عمت الاتصالات بين مسلمى الشرق ونصارى أوربا وقاربت الحرب بين الطرفين وأكسبت الصحافة والكتب والسينما الجيل الجديد فى أرض الإسلام نظرة جديدة(٢٤).

وهكذا، ظن المبشرون فى التطور العلمانى الحديث أنه رصيد يتراكم ضد الإسلام لصالح المسيحية ولصالح نشاطهم. ويؤكد هذا الفهم قول المبشر تكلى: «يجب أن نشجع إنشاء المدارس وأن نشجع على الأخص التعليم الغربى. إن كثيرين من المسلمين زعزع اعتقادهم حينما تعلموا اللغة الانجليزية. إن الكتب المدرسية الغربية تجعل الاعتقاد بكتاب شرقى مقدس أمرًا صعبًا جدًا»(٢٥). وبهذا الروح المتفائل انتقل موط فى ملاحظته الثالثة إلى القول بأن «الوقت قد حان - فى

بعض المناطق وبخاصة فى الشرق الأدنى - لأن تضحى كنائس التبشير المحلية العميل الأساسى لحركة التبشير بين المسلمين، وأن تحول نشاطها الرئيسى من الكنائس الشرقية إلى العمل المباشر بين المسلمين». وعبر عن ذلك أحد قساوسة اليونان بقوله: «يجب أن نغوص إلى العمق»[٢٦].

وإذا كان لوحظ فى أدنبرة عام ١٩١٠ التهيب والحذر فى مواجهة ما أسمى «بالمشكلة المحمدية» و«الوضع المستحيل» للتبشير، فقد لوحظ فى مؤتمر القدس عام ١٩٢٤ روح نقيض تجسد فى مبدإ «أن المسلمين يمكن أن يصبئوا وقد صبئوا، وهم يصبئون»[٢٧]. وهو شعار تكرر ترديده فى جوانب المؤتمر كالغناء، يحاولون أن ينفضوا عن نفوسهم به أثر الاحساس السابق بالعقم. وما دامت قابلية تنصير المسلمين قد تفتحت، فكل ما يتعين بحثه هو زيادة الإمكانات الفنية التى تتيح للعمل النجاح، إكثاراً من عدد المبشرين. ورفعًا لمستوى كفايتهم، وتوثيقًا للتعاون بين الإرساليات. وذكر موط انه يتعين على المبشرين أن يستغلوا ما أتيح لهم من فرص[٢٨].

وأشار المؤتمر إلى نقطتين مهمتين تتعلقان بأساليب التبشير:

أولهما: خطأ المبشرين إذ كانوا يستغرقون من قبل فى نقد الإسلام وإظهار ضعفه أكثر مما يكشفون عن قوة المسيحية. «إن الوقت الحاضر بإمكانياته هو وقت العمل الهادئ، والمسلمون يريدون أن يقوضوا منازلهم بأيديهم، ولكنهم لا يريدون للأجانب أن يصنعوا ذلك معهم. فلنستمر فى إظهار كفاية المسيحية أكثر من الدخول فى مهاجمات جدلية حول الإسلام[٢٩].

وثانيهما: أن التبشير يكون أكثر فاعلية وحسمًا بين الأطفال، لأن تعليم الديانة الإسلامية وترسيخها يتم بين المسلمين فى سن مبكرة جدا. لذلك وجب أن يكون التبشير من خلال التعليم هو أساس نشاط المبشرين فى البلاد الإسلامية[٣٠].

ويذكر الدكتوران الخالدى وفروخ أن المسلمين هم المقصودون أولا بالتبشير عن طريق التعليم[٣١]. ومن أهم ما تعرض له موط موقف التبشير من الكنائس الشرقية المحلية، وبعد أن أثبت سياسة المؤتمر الانتقال بالتبشير من مجال المسيحيين الشرقيين إلى المسلمين، رفض فكرة الاعتماد أو الاستعانة بالكنائس الشرقية فى تبشير

المسلمين، وأن ذلك فى رأيه يكون خطأ يفقد حركة التبشير فرصتها المتاحة. وذكر أن الكنائس الشرقية والكنيسة القبطية ليس لدى أى منها خطة ولا برنامج لتبشير المسلمين(٣٢). وفى هذا المعنى ينقل الدكتوران الخالدى وفروخ عن المستشرق الفرنسى لويس ما سنيون قوله إن قبط مصر فهموا واجبهم الأول كنصارى قوميين عرب وعزموا ألا يلعبوا لعبة مزدوجة وألا يتوسلوا إلى حماية الدول الأجنبية(٣٣).

ويذكر المبشر موريسون سكرتير الإرسالية الإنجيلية (جمعية التبشير الكنسى فى مصر)، أن قصة تبشير الكنيسة الإنجيلية فى مصر تكشف عن مراحل ثلاث، واتبعت كنيسته أسلوبا متميزاً فى كل منها بالنسبة لتبشير المسلمين:

المرحلة الأولى، محاولة تبشير المسلمين بدأ بتبشير أتباع الكنيسة القبطية، وتركزت جهود دوجلاس ثورنتون وثمبل جاردنر من بداية القرن العشرين فى تأسيس ما أسموه حركة الإصلاح القبطى بواسطة «جمعية أصدقاء الكتاب المقدس». وذكر أنه إذا كان تركز التبشير وقتها فى الأقباط، فقد كان تنصير المسلمين هو الهدف النهائى الذى تبتغيه الكنيسة الإنجيلية.

والمرحلة الثانية، هى تبشير المسلمين مباشرة والنشاط بينهم أنفسهم بواسطة المبشرين وبواسطة من صاروا يتبعون الكنيسة الإنجيلية من المصريين. وفى هذه المرحلة قامت مدارس الإرسالية بدورها بين المسلمين.

والمرحلة الثالثة، هى تبشير المسلمين من خلال الكنيسة الإنجيلية المحلية برغم قلة عدد المنتمين إليها. وأن الهدفين الأساسيين للذين وضعتهما إرساليته هما تنصير المسلمين من جهة، ووحدة الكنائس(٣٤)، أى سيطرتهم على الكنيسة القبطية من جهة أخرى.

أما عن المقار الرئيسية للتبشير فى مصر، فقد تمثلت فى مراكز الإرساليات والجمعيات الدينية، كجمعية الكتاب المقدس وجمعيتى الشبان المسيحيين والشابات المسيحيات، والمدارس خصوصا ما أنشأته الإرساليات الأمريكية والإنجليزية، مثل كلية التجارة بالعطارين بالإسكندرية، ومدارس الأمريكان بالقاهرة ومدارس الأسقفية الإنجليزية بسراى القبة، والجامعة الأمريكية وكلية البنات الأمريكية بشارع رمسيس، ومدرسة الأزبكية للبنات، وكلية أسيوط الأمريكية، وكلية البنات

الأمريكية بأسيوط، وكلية البنات الأمريكية بالأقصر. والمستشفيات كمستشفيات طنطا الأمريكية وهرمل الإنجليزية بالقاهرة وشبين القناطر وبور سعيد وأسيوط الأمريكية والجرمانى بأسوان. والملاجئ كملجأ ليليان تراشر بأسيوط والإنجيلى بحلوان(٣٥).

حصيلة الهجوم:

يظهر مما سبق بيانه، أنه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت حركة التبشير تركز جهودها بين المسلمين خاصة. واعترتهم فى هذا السعى نظرة صليبية متفائلة مقتحمة. وظن المبشرون فى حركات التطور والتنوير الحاصلة فى المجتمع المصرى، ظنوا فيها عنصراً مواتيًا لهم فى نشاطهم ضد الإسلام، ما دامت الجامعة الوطنية حلت محل الجامعة السياسية الدينية وألغيت الخلافة، وما دامت حركة التحديث عدلت من النظم القانونية ودعمت القوانين الوضعية، وما دام التطور العلمى والثقافى قارب بين المصريين وبين الفكر الغربى الحديث، وما دامت النظم السياسية اعترفت بحرية العقيدة وتغير دور الأزهر وتغيرت مناهجه وأساليب الدراسة فيه.

هذه النظرة التى نظر بها المبشرون إلى حركة التجديد الفكرى والاجتماعى هى ذاتها نظرة الاتجاه السلفى التقليدى فى المجتمع المصرى، فالطرفان المتضادان متفقان فى النظر إلى حركة التجديد بحسبانها إضعافًا للإسلام. وقد ظهر فيما بعد خطأ هذا النظر، بما أثبته التطور اللاحق من أن حركة التجديد هذه لم تؤد إلى إضعاف الإسلام دينا فى مواجهة المسيحية أو غيرها من الأديان. ولم تمض سنوات قليلة على مؤتمر القدس فى عام ١٩٢٤، حتى كتب موريسون فى عام ١٩٣٦ يعلق على تلك النظرة بما أسفرت عنه التجربة، فذكر أن واحداً من الإسلاميين يرى أن ثمة خطرين أساسيين وفدا من أوربا، وهما المادية الإلحادية والوطنية الإقليمية، وأن روابط الدين ترتخى وقبضته تضعف على حياة الشباب، وأن ثمة ما يهدد بفوضى أخلاقية وثقافية، وأن صرخة الاستقلال تجد صدى مباشراً فى نفوس الشباب وفى الصحف أكثر مما تجد آيات القرآن، وأن تدفق الأفكار الغربية قد يؤدى إلى انتشار العلمانية وإلى المصالحة بين الإسلام والفكر الحديث. ثم علق على ما قاله الكاتب

الإسلامي بقوله: «ولكن أيا كانت النتائج، فإن مهمة التبشير المسيحى لن تكون بذلك أيسر. وأن الأفندى المثقف ذا الفكر السياسى سواء فى القدس أو فى القاهرة، هو بالطبيعة لا ينجذب إلى إنجيل الخلاص من خلال يسوع المسيح، أكثر مما ينجذب أخوه المحافظ السنى الشيخ بجامعة الأزهر. كلاهما سواء فى الاستعداد إلى التكاتف لإثارة الهياج فى الصحف ضد العمل التبشيرى. وكلاهما سواء فى العزم على إحياء العصبية الإسلامية بإساءة تفسير دافع المبشرين وأساليبهم»[٣٥]. كما يلاحظ موريسون أن حماسة الحركة الوطنية التى بدأت مباشرة بعد الحرب قد وحدت المسلمين والجماعات المسيحية فى هدف مشترك[٣٦].

لم تؤد هذه الهجمة الصليبية إلى نجاح يذكر. ولم تعد حصيلة نشاط المبشرين أفراداً مسلمين قليلين جداً يصبئون فى كل حين، واستغل فى ذلك حداثة السن أو إملاق الفقر. وقد أشير من قبل إلى تقديرات أندرو واطسن. ويذكر الدكتوران الخالدى وفروخ أن كثيراً من المبشرين ادعى كذباً تنصير جماعات من الناس، ومن هؤلاء المبشر بلدوين الذى ظهر عدم صحة دعواه وأن لم يصبأ على يديه مسلم واحد[٣٧]. ويلحظ الأمر نفسه من تتبع ما كانت الصحف المصرية تنشره من حالات جد محدودة، تكشف إلى أى مدى كان نشاط المبشرين عقيما. على أن الأثر الكبير لحركة التبشير يظهر فيما أثارت من دوى هائل وسخط عظيم بين المسلمين تجاه كل حالة فردية ينجحون فيها. لم يكن تأثيرهم بالفعل، وإنما كان برد الفعل وما يثير نشاطهم من الحنق والغيظ والغضب وإذكاء روح العداء للتبشير وللنفوذ الأجنبى.

كان من أهم ما أعاد امتزاج الجانبين السياسى والدينى لدى قسم معتبر من المسلمين بعد تبلور الجامعة المصرية الوطنية، من أهم ما أعاد ذلك أن المبشرين مزجوا هذين الجانبين وربطوا نشاطهم الدينى بالنفوذ السياسى لبلادهم. ولم تخف عن المصريين الأهداف السياسية لمساعى التبشير، ولم يكن بعيداً عن أعينهم ما كان المبشرون يكتبونه ليحثوا حكوماتهم على مساعدتهم وليثبتوا لها أن التبشير أفضل أساليب الاستعمار. وعلى سبيل المثال، فقد نشرت صحيفة الأخوان المسلمين فى ١١ من مارس عام ١٩٣٨ (٩ من محرم عام ١٣٥٧) قول الكاتب الفرنسى أتين لامى: «إن من الواجب على الأمم المسيحية أن تعاكس الإسلام والمسلمين فى

كل طريقة وتحارب أهله بكل سلاح. على أن مقاومة الإسلام بالقوة تزيده انتشاراً، أما الوسيلة الفعالة لهدمه وتقويض دعائمه فهى تربية بنيه فى المدارس التبشيرية أو المسيحية، ونفث جراثيم الإلحاد فى صدورهم منذ نشأتهم من حيث لا يشعرون. فإن لم يتنصروا فقد غدوا لا مسلمين ولا مسيحيين». وإذا كان يمكن أن ترجمة الصحيفة لهذه العبارة قد تكون غير دقيقة، فإن ما يجعل لمثلها أثره بين المسلمين ما يرونه من نشاط المبشرين بينهم وتركيزهم فى الأساس على سلاح التعليم.

وقد ترجم الشيخ عبد الله دراز الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر مقدمة كتاب «الإسلام والفئات الكاثوليكية» تأليف ديفور دى لاتوبلرى. وطالع القراء قول المؤلف: إن ثمة عداء بين المسيحية والإسلام يستحيل معه على أمم الغرب بسط سلطانها على العالم الإسلامى إلا بحمل المسلمين على المسيحية. وانتقد مسلك الحكومات الغربية فى استهانتها بقوة العامل الدينى بقوله: «إن عادة اللادينية فى هذا العصر ولدت فى مجتمعنا جهلا بالقضايا الدينية، وجعلتنا نرتكب أخطاء غير معقولة..». ونبه إلى أن الضعف السياسى الذى ظهر فى الأمم الإسلامية لا يصح أن يخدع الأوربيين عن القوة الروحية الكامنة فى نفوس المسلمين؛ «فالإسلام كما يفهم هؤلاء المسلمون لا يزال قوة دينية عظيمة. وعلى الرغم من تعدد طوائفه وفرقه نرى فيه أخوة حقيقية بين جميع المؤمنين..». ثم هاجم ما يبدو له أحيانًا فى السياسة الفرنسية من نزعة الحياد الدينية أو اللادينية، وقال: «يجب أن نعرف هذه الحقيقة، وهى أننا كلما ربينا الوطنيين فى مدارسنا التى لا نتحدث فيها عن الدين، وكلما نشطنا روح الحرية والحقوق الوطنية.. وكلما أدخلنا فى تلك العقول الدينية علومًا فرنسية بحتة ليس لها صفة دينية، كلما فعلنا ذلك لقينا منهم ميلا إلى كراهتنا سرا أو جهراً.. فلأجل أن نجذب المسلمين إلينا يجب قبل كل شىء أن نظهر لهم تفوقًا خلقيا ودينيا، وهذا هو الإحسان والرحمة المنتظران من تلاميذ المسيح الذين سيقهرون الهلال ويرفعون الصليب نهائيًا فى أرض الإسلام»[٣٨]. ويمكن أن يتصور أثر مثل هذا الحديث فى نمو روح المقاومة الدينية ومزجها بالسياسة الوطنية المعادية للاستعمار، وأيلولة الأمر لدى كثيرين إلى النظر إلى الاستعمار بحسبانه عدوانًا مسيحيًا على أرض الإسلام.

ردود الفعـل:

أشير من قبل إلى الغضب البالغ وردود الفعل العنيفة التى كانت تصاحب أيا من الأحداث النادرة لنجاح المبشرين فى تنصير واحد من المسلمين، طفلا كان أو صبية. وقد تجمع عـدد من هذه الأحداث فى عام ١٩٢٨، فولدت موجة عظيمة من الغضب، وأثارت هياج الهائجين وفكر المفكرين وحمية أصحاب الحمية. حتى إنه يمكن حسبان عام ١٩٢٨ من أعوام الانعطاف ومن علامات الطريق فى هذا الأمر. ويكفى أنه العام الذى نشأت فيـه جمعيتان من أخطر الجماعات أثرًا فى التاريخ الاجتماعى والسياسى لمصر الحديثة. وهما جمعية الشبان المسلمين وجماعة الأخوان المسلمين. وكانت الأخيرة هى الجماعة ذات الخطر الأعمق والأبعد بما لا يقارن.

لقد سبقت الإشارة فى فصل سابق إلى ما افتتحت به تلك السنة من دعوى اضطهاد المسلمين للأقباط، وهى الدعوى التى عارضها الوفد وبرئ منها غالب كبار رجال القبط، فما لبثت أن تشتتت. ثم لم تكد هذه الحركة تهدأ حتى تصاعد الهياج من نشاط المبشرين. وقد اتفق أن جرى فى فبراير عام ١٩٢٨ حادث تبشيرى فى تركيا، اهتم به المصريون والمسلمون عامة. كانت تركيا على عهد كمال أتاتورك قد ألغت الخلافة وأعلنت حكما علمانيّا فاصلا بين الدين والدولة وانجذبت فى موجة التغريب إلى أقصى ما حدث لبلد إسلامى أو شرقى. واجتهدت بالمنطق ذاته فى مقاومة جمعيات التبشير الغربية التى كانت منتشرة بالبلاد، برغم ما كان يعوق تلك المقاومة من حصانات جمعيات التبشير ورواسب الامتيازات الأجنبية. وقد استطاعت الجمعيات البروتستانتية الأمريكية خصوصا بإحدى مدارس البنات بمدينة بروسة، أن تحمل أربعا من التلميذات المسلمات على تقبيل الصليب صباح مساء، وتصور لهن نبى الإسلام عليه السلام فى صور غير كريمة. وذلك كله برغم سابق تحريم الحكومة تعليق أى شارات دينية فى المدارس. كما عرف أن المدرسة كانت ترفع العلم الأمريكى على أبنيتها. وذكر بعض شهود التحقيق أنها كانت تعمل على إيجاد صلات بين الطالبات وبين بعض الشباب يقومون بتبشيرهن فى الخفاء.

وبرغم أن حكومة أتاتورك أغلقت المدرسة وقررت محاكمة معلماتها ومديرها،

فضلا عن تشديد الرقابة على جمعيات التبشير ونشاط الجاليات الأجنبية عامة وما ينشئونه من مدارس، برغم ذلك أثار الحادث موجة من الغضب حتى بين أكثر الناس تسامحًا من الأتراك. واستغل التيار السلفى هناك الحادث للهجوم على سياسة الحكومة طاعنين عليها، بأنها إذ فصلت الدين عن الدولة وجردت الحكم من طابعه الدينى، إنما تسببت فى فتح الطريق أمام حركات التبشير. وراح الخطباء يخطبون والكتاب يكتبون مما أحرج نظام أتاتورك، وأحرج الحركة العلمانية، وأثار العواطف الدينية باسم الإسلام المهدد ضد الحركة الكمالية. مع ملاحظة أن النشاط التبشيرى كان بدأ ونما فى أنحاء الإمبراطورية التركية على عهد الدولة العثمانية التى كانت تحكم باسم الخلافة الإسلامية. وكذلك نشأ على عهدهم نظام الامتيازات الأجنبية الذى كان يحمى فيما يحميه من مصالح الدول الغربية ـ حركات التبشير الوافدة من هذه الدول.

كان للحادث أثر واضح فى الرأى العام المصرى، ركزت عليه الصحف وأفسحت له أنهرا من صفحاتها الأولى. وإذ كان تيار من الحركة الوطنية الديمقراطية فى مصر وقتها يجد فى التجربة الكمالية فى تركيا مركز إشعاع لكثير من القيم الجديدة فى التحديث والتطوير، ومثلا يبتغيه فى بعض الجوانب، ويتحدث عنه مفكرون ومصلحون بروح العطف والتأييد، فقد أثار الحادث مشاعر رجال التحديث والإصلاح الدينى، وأهاج لديهم الحذر مما قد ينتج عن التبشير من ردود فعل محافظة، تربط بين العداء التبشيرى للإسلام وبين حركة التجديد الفكرى الاجتماعى، وتسم تلك الحركة الأخيرة بميسم العداء للإسلام، وتضعها مع التبشير مع الاستعمار فى بوتقة واحدة. كتبت صحيفة البلاغ الوفدية فى ٦ من مارس عام ١٩٢٨ : «الحق أن هذه الهيئات التبشيرية التى تعمل فى كل بلاد الشرق، وحتى على قرب من قلب الإسلام أو الحجاز، قد انتشرت انتشاراً واسعًا، وذهبت عن طريق الحيل الشيطانية إلى حد خطير للتأثير على النشء الصغير وتحويله عن دين أبويه. . ولقد قاست الأمم الشرقية كثيراً من الآلام نتيجة قيام الإرساليات التبشيرية فيها، عاملة مجدة على سحق الثقافة القومية والروح الوطنية فى النشء الصغير. بل قاست تركيا ومصر وسوريا على وجه خاص من هذه الإرساليات التبشيرية ما

يكاد الإنسان لا يصدق أنه وقع بين هذه الأمم الثلاثة لعظم خطورته. ولكنه مع هذا وقع ولا يزال واقعًا بالفعل الصحيح المؤلم. . »[٣٩].

وفي الوقت ذاته الذي جرى فيه هذا الأمر، جاء انعقاد مؤتمر المبشرين بالقدس في إبريل عام ١٩٢٨، مما سبقت الإشارة إليه، وتناثرت الأخبار عما يدور في جلساته السرية من طعن في الإسلام. وأثار ذلك دويا كبيراً خصوصا في فلسطين، البلد الذي كانت أحشاؤه تلتهب من الصهيونية وسياسة الانتداب البريطاني، ولم يكن يحتمل المزيد من الإثارات الطائفية. ولذلك هطلت البرقيات على مصر كالأمطار، تستصرخ الرأي العام فيها ضد المؤتمر. أبرقت الجمعية الإسلامية بحيفا تصف ما أحدثه المؤتمر من غليان عظيم بين المسلمين، ومطالبة الفلسطينيين حكومة الانتداب بحل المؤتمر وإخراج المبشرين وإتلاف ما يوزعون من منشورات ضد الإسلام[٤٠]. وبعثت سكرتارية المجلس الإسلامي الأعلى تصور ما اجتاح المسلمين هناك من موجات السخط، وما تثيره أعمال المبشرين من فتن «تنافي روح المدنية والتسامح الديني»، وتستهجن سياسة الانتداب البريطاني التي ترمي إلى اتخاذ فلسطين وطنًا قوميا للصهيونيين، وتجعله بؤرة لقوات التبشير وتزرع روح التعصب الديني بين أبناء الوطن الواحد. وأرسلت اللجنة التنفيذية للمؤتمر الإسلامي بالقدس والجمعية الإسلامية بنابلس ومفتي حيفا برقيات إلى جمعية الشبان المسلمين تصف مطاعن المبشرين في الإسلام، وتهاجم نشاط جون موط الرئيس العام لجمعيات الشبان المسيحيين. وكان موط رئيسا لمؤتمر القدس، جاءها من مصر ثم سافر منها إلى صوفيا لعقد مؤتمر تبشيري آخر. وقد جاء في البند السادس من قرارات مؤتمر القدس: «يجب العناية بزيادة عدد المتنصرين بطريقة الخفاء أم العلانية، ويجب العناية بإقامة كنائس خاصة مؤلفة من المسلمين في بعض الأقطار الإسلامية، وأخيراً يجب الاستفادة من الانقلاب العظيم الجاري في كثير من الأقطار الإسلامية وهو الانقلاب المطاوع بإزاء الحياة المسيحية والرسالة المسيحية». واحتشد المسلمون في المسجد الأقصى آلافا، وأضربت مدن فلسطين وأغلقت الحوانيت فيها احتجاجًا على المؤتمر وسياسة الانتداب[٤١].

كتب عباس محمود العقاد يقول: إن نتيجة عمل المبشرين في مصر وبلاد الشرق القريب بعد جهاد عشرات السنين هي الفشل، وإن جماعات المبشرين في مصر،

وسوريا والسودان قد أنفقت ألوف الجنيهات فيما تنشئه من مدارس ومستشفيات، وما تطبعه من رسائل وما تفتحه من أندية للمحاضرات وما تؤديه فى السر والعلن لجذب بعض الفقراء. ومع ذلك؛ «لا نرى أحداً غير دينه من أثر هذه المساعى التبشيرية، إلا أفراداً قلائل ضاقت بهم سبل الرزق فوجدوا منه كفايتهم فى أحضان تلك الجماعات، ثم ما برحوا يهددونها بالتنصل منها كلما طلبوا المزيد ولم يجابوا إلى الطلب». وهاجم المبشرين الأمريكيين بخاصة لخططهم المثيرة للنفوس وطعنهم على النبى عليه السلام، وقال إن التبشير صار وسيلة لتعيش المبشرين واسترزاقهم، «ويبدو أن المبشرين لما تعذر عليهم أن يتقدموا فى آخر العام ببيان المتنصرين من المسلمين وغير المسلمين، قنعوا بأن يثبتوا وجودهم وعملهم لأولئك الرؤساء ببيان عدد المحاضرات التى تلقى وعدد السامعين الذين يترددون عليهم، وعدد المسلمين الذين يشتركون فى أنديتهم..». ثم ذكر أن أخبث وسيلة يلجأ إليها هؤلاء، ليس نقد الأديان الذى يتم صراحة فيستفز روح الدفاع، ولكنه التسلل إلى عقول الصغار فى المدارس وغواية الفتيان وغير ذلك(٤٢).

الهجوم فى مصر:

فى الوقت ذاته، حدث فى مصر حادث القس زويمر، وكان هذا القس وقتها كبير المبشرين الأمريكيين فى مصر وسوريا وفلسطين، والمسئول عن تحرير مجلة العالم الإسلامى، وواحداً من أقطاب جميع مؤتمرات التبشير التى انعقدت منذ عام ١٩١٠، وعرفت كتاباته بالتعصب والتعسف ضد الإسلام(٤٣). كان لدى زويمر تصريح من وزارة الأوقاف المصرية بدخول المساجد واصطحاب العلماء وهواة الآثار. وقد استغل هذا التصريح الصادر إليه بوصفه مستشرقاً، استغله فى دخول الأزهر وتوزيع بعض رسائل التبشير فى عام ١٩٢٦، الأمر الذى دعا مدير المساجد وقتها فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى استدعائه وإنذاره بسحب التصريح. وفى ضحى ١٧ من إبريل عام ١٩٢٨ ذهب إلى الأزهر مع ثلاثة أجانب من بينهم امرأة، فتبعه مراقبو الجامع لعلمهم بنشاطه التبشيرى. ودخل المبشر ومن معه حلقة درس الشيخ سرور الزنكلونى فى أثناء شرحه لسورة براءة، ووزع على الطلبة فى

استتار ثلاث رسائل قيل إنها تتضمن تفسيرات مسيحية لآية الكرسى ولأسماء الله الحسنى، ثم ترك الحلقة إلى غيرها يوزع رسائله. وأهاج هذا الأمر نحوا من ثلاثة آلاف أزهرى كانوا موجودين وقتها، ومزقوا الرسائل. استفزتهم جرأة الرجل يقوم بالتبشير فى صحن أكبر جامع فى مصر، وعم السخط حتى كاد أن يفلت الزمام لولا روح الضبط التى أشاعها العلماء.

سرى خبر الحادث وبلغ الاستياء مبلغه، وأوفد العلماء منهم من قابل مصطفى النحاس رئيس الوزراء، طالبين إليه وقف أعمال التبشير فى مصر ووقف توزيع رسائل المبشرين فى الشوارع ووسائل المواصلات والمنتديات، فسحبت الوزارة تصريح القس، واضطر زويمر إلى أن يصرح باستعداده للاعتذار للأزهر(٤٤). ولكن الحادث استمر يشغل الرأى العام فترة طويلة. وشارك الأقباط في حملة السخط ضد التبشير. كتب كليم أبو سيف يعلق على فعلة زويمر، مهاجما دعوى الإنجليز حماية الأقليات فى مصر، ومنوها بحكمة المسلمين وضبطهم للنفس مما لم يتح للإنجليز استغلال الهياج. وقال إنه لو حدث مثل حادث زويمر فى أى كنيسة لاستغلته بريطانيا لتأييد دعواها عن تعصب المسلمين. ثم قال: «لا تعتقدوا (أيها المسلمون) أن الأقباط فى مصر أقل استنكارا لهذا الحادث منكم، فهم أحرص ما يكونون على الألفة والإخاء بينهم وبينكم»(٤٥). وتعاقبت برقيات الاحتجاج والهجوم على المبشرين(٤٦). وكتب عباس العقاد عن «الأمريكيات فى الدين..» يسخر من التبشير الأمريكى بقوله: «إن أمريكا مهبط الوحى الذهبى» ويسخر من زويمر بأن حادثته هى من مناظر السينما الأمريكية، وأن «الأمريكيات» لم تدخل فى شىء إلا أحالته «من الجد إلى الهزل ومن الوقار إلى الصبيانية والصغار»، وأنه من المفاكهات أن أناسا من أمريكا التى كانت مجهولة يوم ظهور المسيحية، يجيئون إلى وطن المسيح فى الشرق وإلى فلسطين بخاصة لينقذوا دينه «وبأى وسيلة؟ بهذه الوسائل القردية»(٤٧).

وأثير الموضوع فى مجلس النواب، بأسئلة وجهها كل من خليل أبو رحاب ومحمود لطيف وعبد الحميد سعيد إلى رئيس الوزراء ووزير الداخلية، لمعرفة ما ستتخذه الحكومة من إجراءات لصيانة المعاهد الدينية من اعتداء المبشرين، لا سيما أن للحادث مثيلا فى عام ١٩٢٦. وذكر عبد الحميد سعيد أن المبشرين الأمريكيين

يجوسون فى مصر «وينشرون جراثيم الفتنة والاضطراب بالمحاضرات والنشرات»، وأن ما يشجعهم على ذلك سكوت رجال الإدارة وخوفهم من شبح الامتيازات الأجنبية. «وأن هؤلاء هم خدمة مأجورون يعملون لمصلحة المستعمرين فى الشرق»، وأنه لا يكفى سحب ترخيص القس، إنما ينبغى مراقبة هؤلاء الناس ومنعهم من دخول المساجد. وذكر محمود لطيف أنه يتعين على المفوضية الأمريكية أن تساعد مصر على طرد هذا القسيس. وجاء رد رئيس الوزراء مراعيًا ما تفرضه الامتيازات الأجنبية من قيود على حركة الحكومة والدولة عامة، وما تمنحه للأجانب ومنهم المبشرون من حصانات، فاكتفى بذكر اهتمام الحكومة بالأمر واعتذار القس عن فعلته وإظهار وزير أمريكا المفوض لأسفه، وامتدح الأزهريين لاتخاذهم موقف الرزانة والحكمة(٤٨).

وفى الوقت ذاته، شاع خبر مؤداه أن ناظرة أمريكية لإحدى مدارس الإسكندرية ومن دعاة التبشير، ألحقت صبية مسلمة قاصرة بمستشفى بشبين القناطر، وأغوت الفتاة عن أهلها وعن دينها، ورفضت تحت مظلة الامتيازات الأجنبية إعادتها إلى ذويها، برغم طلب السلطات الإدارية ضمها إلى أسرتها. وأثار الحادث سخطه المعتاد ضد نشاط المبشرين وضد الامتيازات الأجنبية التى تحمى هذا النشاط، وارتفعت المطالبة بإلغاء الامتيازات، أو بالأقل تعديلها بما يمكن الحكومة من وقف الفوضى والعبث. وأثير هذا الموضوع أيضا فى مجلس النواب بسؤال وجهه إلى الحكومة الدكتور محجوب ثابت الذى نبه إلى أن حركات التبشير تعمل تحت ستار المدارس والمستشفيات، وطلب إلى الأجانب وجوب مراعاة واجب الضيافة وأن تراعى جمعياتهم فى مدارسها ومستشفياتها ما ينص عليه دستور مصر من حماية الدولة لحرمة الأديان، وذكر أن الحادث وقع مثيل له فى عام ١٩١١، فى ولدين يتيمين دخلا ملجأ تبشير فتنصرا، وتدخلت جمعية العروة الوثقى، ونجحت فى إخراج واحد وعشرين طفلا من هذا الملجأ، وذكر أنه يتعين على المبشرين أن يعلموا أن مسلمى مصر ومسيحييها ويهودها «إن هم إلا طير مؤتلف على شجرة واحدة» وأجاب رئيس الوزراء عن سؤال النائب بالنسبة لحادث شبين القناطر، بأن أخا الصبية حصل على حكم شرعى بضمها، وأن الدولة ستقوم بتنفيذ هذا الحكم بحضور مندوب القنصلية البريطانية التابع لها المستشفى(٤٩).

وفى أكتوبر عام ١٩٢٨ نقلت الصحف عن خطاب لإحدى المبشرات العاملات بمدينة السويس، ألقته فى الاجتماع السنوى لجمعية المبشرين العامة بمدينة بلفاست، تحدثت فيه عن جدوى تبشير أولاد المصريين بتربيتهم فى مدارس التبشير، وصيرورة الأولاد أكثر ميلا للنصرانية. واستفز الخبر الشيخ محمد شاكر الوكيل الأسبق للجامع الأزهر، ونشط يهاجم المبشرين ومدارسهم، ويطالب بحجب الأبناء عن تلك الإرساليات، أسوة بما يفعله القبط من حجب أولادهم عنها، وانتقد تفريط المسلمين فى دينهم(٥٠). ونشرت صحيفة الفتح لعبدالحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين ولمن يدعى محمد عبدالحميد، نشرت هجومهما على مدارس الفرير بمصر لما أشيع من أن بعض القسس المدرسين بها يهاجم الإسلام ويطعن فيه ويضطهد من يصوم رمضان من تلاميذها، وناشدا شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية العمل على وقف هذا الأمر. ثم راج خبر اختطاف بعض المبشرين الألمان لفتاة إسكندرانية ورحلوها إلى أسوان لتنصيرها(٥١).

واستمرت هذه الأمثلة تتعاقب فرادى على فترات، تثير على قلتها الخوف والغضب. حتى كان عام ١٩٣٣. إذ انكشف من أحداث المبشرين ما وصفه الدكتور محمد حسين هيكل بقوله: «حدث حادث اهتزت له البلاد، وكان له فى موقفنا وموقف الحكومة (حكومة إسماعيل صدقى) أثر عميق. ذلك أن نشاط المبشرين المسيحيين ظهر فجأة فى ثوب مخيف. وتناقلت الصحف يومئذ أن الجامعة الأمريكية بالقاهرة هى مصدر هذه الدعايات التبشيرية، وأن بها أركان الحرب التى تنظم هذه الدعايات. وكان غريبا حقا هذا النشاط الذى أبداه المبشرون والذى لم يسمع بمثله من عشرات السنين. فقد امتد هذا النشاط من القاهرة إلى بورسعيد وإلى غيرها من المدن والأقاليم. وقد تحدثت الصحف عن وسائل الإغراء التى يلجأ إليها المبشرون لحمل السذج على اعتناق المسيحية ولتنصير الأطفال الأبرياء من أبناء المسلمين الفقراء. وارتاع الناس لهذه الحملة أيما ارتياع، وجعلوا ينظرون إلى موقف الحكومة منها نظرة كلها عدم الرضا..». وتألفت على أثر ذلك جمعية لمقاومة التبشير كانت تجتمع بدار الشبان المسلمين، ومن أعضائها الشيخ مصطفى المراغى «وكانت الصحف تنشر عن هذه الحركات التبشيرية كل يوم جديدا.. وكنت من أشد الأعضاء تحمسا لمقاومة التبشير». وذكر أن كان ذلك من العوامل التى دفعته إلى

تأليف كتابه المعروف «حياة محمد» ثم كتبه التالية ومنها «الصديق أبوبكر» و«الفاروق عمر» . .[٥٢] فكان خير ما أنتج الأديب المؤرخ الكبير الدكتور هيكل هو من نتاج ردود الفعل ضد هجمة التبشير . وبمراعاة مكانة الدكتور هيكل الأديب بين رواد الاستنارة الفكرية ، يظهر إلى أى مدى كانت هجمة المبشرين الضالة العقيمة تمس صميم الوجدان المصرى وتلهبه .

وتتحصل الواقعة فى أن المسز رتسو ناظرة مدرسة دار السلام ببورسعيد عملت على تنصير تسعة من طالبات القسم الداخلى المسلمات وثمانية من طلبة وطالبات القسم الخارجى . واضطرت الحكومة إلى إبعاد الناظرة عن مصر ، وإلى توزيع الطلبة والطالبات على ملاجئ القاهرة والمدارس الأخرى ، ووعدت بإنشاء ملاجئ لتربية اليتامى حتى يمكن إبعادهم عن أوساط المبشرين[٥٣] .

وتعاقبت أحداث قليلة فى السنين التالية ، منها اكتشاف مدرسة أنشئت بجوار الأزهر لتعليم العميان القراءة بالحروف البارزة ، وظهر أن مديرها كاهن ذو صلة بأحد المبشرين بمدرسة الأمريكان بالأزبكية وبالمبشر الأمريكى موريس[٥٤] . ومنها غواية قبطى أرثوذكسى واختفاؤه بتأثير المبشرين الكاثوليك ، مما أثار السخط بين القبط والمسلمين معا[٥٥] . ومنها الكشف عن الدور التبشيرى الذى تمارسه ممرضات مستشفى هرمل بمصر القديمة التابع للإرسالية الإنجليزية وغوايتهن للفقراء من المرضى المسلمين[٥٦] . ومنها توزيع كتب ومطبوعات تتضمن الطعن فى الإسلام والدعوة للمسيحية[٥٧] . واستمر الوضع على هذا المنوال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، فهدأ نشاط الإرساليات بسبب صعوبة المواصلات وصعوبة إيفادهم من بلادهم إلى مصر والشرق[٥٨] .

ما أن ألغيت الامتيازات الأجنبية بمعاهدة منترو عام ١٩٣٧ ، واستردت مصر سيادتها التشريعية كاملة على أرضها وعلى الأجانب القاطنين فيها ، حتى قويت المطالبة بوضع حد لنشاط المبشرين وتحريمه وتجريمه . وفى فبراير عام ١٩٣٩ تقدم عضو مجلس الشيوخ الدكتور عبدالخالق سليم بمشروع قانون يمنع الدعاية بين الأحداث لتغيير معتقداتهم الدينية ، وبعد تداول المشروع فى لجان المجلس وجلساته[٥٩]، رأت الحكومة وقتها أن تتقدم هى بالمشروع المطلوب ، وأرجئ

مشروعها فترة[٦٠]، ثم نوقش بجلسة ٢٧ من مايو عام ١٩٤٠ . وكان يتضمن فى مادته الأولى منع الدعوة الدينية خارج الأماكن المعدة لإقامة الشعائر وقصرت مادته الثانية الدعوة الدينية على أبناء الدين نفسه بحيث تحظر الدعوة أمام غير أبناء الدين، وشمل هذا الحظر اشتراك التلاميذ فى دروس غير دينهم أو سماع الآراء والخطب الخاصة بدين آخر . وكان منع الدعوة الدينية على هذه الصورة الشاملة قد أثار بعض أعضاء المجلس مسلمين وأقباطا .

وذكر توفيق دوس أن سبب التفكير فى هذا المشروع هو حوادث التبشير التى أسخطت المصريين على اختلاف معتقداتهم، وأن اعتناق فرد أو أفراد لدين غير دينهم يُعَدُّ فتنة، وأن ممايؤخذ على مشروع القانون أن نص مادته الأولى من شأنه منع تلاوة القرآن فى الإذاعة، ومن شأن نص مادته الثانية منع المسلمين من مجاملة المسيحيين فى الكنائس . ثم هاجم المبشرين قائلا : إن نشاطهم لا صلة له بالدين . وذكر وهيب دوس أنه يوافق على فكرة المشروع، ولكن المادتين الأولى والثانية منه قد تؤديان إلى الفتنة . وعلق أحمد يوسف الجندى (زعيم المعارضة الوفدية بالبرلمان وقتها) أن منع الدعوة الدينية عامة حسبما ورد بالمشروع قد لا يتفق مع الدين الإسلامى . وأجاب الشافعى اللبان الذى حضر الجلسة عن وزارة الداخلية، بأن المنع لا ينسحب على الدعوة الإسلامية، ولكن المجلس رأى بسبب ما أبدى من تحفظات على المشروع، إعادته إلى لجنة العدل لدراسته[٦١] .

ثم أعدت الحكومة مشروعا آخر فى عهد الوزارة الوفدية، ونيط إعداده بلجنة صيانة الآداب التى يرأسها وكيل وزارة الشئون الاجتماعية، وتولى قسم قضايا الحكومة صياغته من الناحية القانونية توطئة لعرضه على مجلس الوزراء ثم البرلمان[٦٢] . وحرص المشروع الجديد على الاعتراف فى صدر أحكامه بكفالة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب، وأن يكون الترخيص بإنشاء الكنائس ومعابد غير المسلمين بأمر ملكى، ثم نصت المادة الثالثة منه على أنه «لا يجوز إعداد أمكنة للخطابة أو الدعوة الدينية يباح الدخول فيها لأبناء أديان أو عقائد مختلفة إلا بترخيص من وزارة الداخلية . . . » . ونصت المادة الرابعة على أنه «لا يجوز أن تكون محلا للدعوة الدينية الأماكن التى يجتمع فيها أبناء أديان وعقائد مختلفة، سواء كانت منشآت معدة لأغراض إنسانية

كالمستشفيات. . أم منشآت صناعية أو تجارية أو غيرها. . ». ومنعت المادة الخامسة فى معاهد التعليم اشتراك التلاميذ أو تركهم يشتركون فى دروس دينية غير ديانتهم، أو توزيع كتب أو نشرات عليهم تتعلق بدين غير دينهم. وحظرت المادة السادسة إلقاءخطب أو توزيع نشرات فى المحال والمحافل العمومية تتضمن طعنا أو مساسا بدين من الأديان. ومنعت المادة السابعة إغراء شخص أو إكراهه على صلاة أو وعظ يتنافى مع عقيدته الدينية سعيا وراء تحويله منها. وتعرضت المادتان التاسعة والعاشرة لاعتبار كل مولود مجهول الأب مسلما، ولمسئولية مؤسسات الأحداث عن تغيير ديانات الناشئة بها. وخولت المادتان الثامنة والحادية عشرة البوليس سلطة مراقبة تنفيذ هذه الأحكام. وقررت المادة الثانية عشر عقوبات الحبس والغرامة على مخالفة القانون[٦٣]. . على أن هذا المشروع لم يتح له الصدور.

ثلاثة عوامل:

لم يكن النشاط التبشيرى وحده العامل المثير للوجدان الدينى، إنما صاحبته هجمة استعمارية سياسية ضد الإسلام. وإذا كان اتصال التبشير بالسياسة الاستعمارية أمرا قد لا تظهر للبعض وشائجه سافرة، فإن تلك الهجمة الاستعمارية كانت سياسية بحتة توجهت مباشرة ضد العالم الإسلامى، بما ربط بشكل مباشر وصريح بين الاستعمار وبين معاداة الإسلام، وبما أنعش روح المقاومة الإسلامية كعامل سياسى وكجامعة سياسية. وظهر ذلك فى نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات فى المغرب العربى وفلسطين.

أما بالنسبة للمغرب العربى، فالمعروف أن فرنسا احتلت الجزائر فى عام ١٨٣٠ واحتلت مراكش فى عام ١٩١٢ . وكلا البلدين يتكون من أغلبية عربية وأقلية بربرية. وقد استهدفت فرنسا دعم سيطرتها عليهما بفرنستهما، واستوجبت الفرنسة اتباع التفرقة الوطنية بين العرب والبربر وعزل الأخيرين عن مواطنيهم. وإذا كان الإسلام من عوامل التوحيد القومى بين العنصرين، فقد عملت السياسة الفرنسية على عزل البربر عن الإسلام دينًا ونظاما تشريعيا. وبدأ فى الجزائر ما سمى بالسياسة البربرية فى عام ١٨٥٩ ، إذ صدر قانون ينحى قبائل البربر عن أحكام

الشريعة الإسلامية. وكان هذا الإجراء من أسباب ثورة عام ١٨٧١ هناك. وفى ٢٩ من أغسطس عام ١٨٧٤ صدر قانون فرنسى يفرض على قبائل البربر أن يتحاكموا إلى قضاة فرنسيين، وأن يطبق عليهم ما سمى بالعوائد البربرية بديلا للشريعة الإسلامية، وذلك بالنسبة لمسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونسب ومواريث، وبالنسبة للمعاملات المدنية من عقود وأملاك. واستمر التضييق من نطاق أحكام الشريعة الإسلامية حتى شمل مسائل الجنايات. وفى ١٠ من سبتمبر عام ١٨٨٧ تقرر نقل اختصاص المحاكم الإسلامية جميعه إلى المحاكم الفرنسية.

وفى مراكش، فبرغم أن فرنسا أعلنت عند احتلالها التزامها بعدم المساس بالشرائع القائمة ولا بنفوذ السلطان، فقد عملت من بعد على عزل المراكشيين عن العالم العربى، فحظرت دخول الصحف العربية، وقاومت تطور اللغة العربية بين البربر بخاصة. وفى ١٤ من سبتمبر عام ١٩١٤ أصدرت قانونا بتطبيق عوائد البربر عليهم فى مسائل الأحوال الشخصية بدلا من أحكام الشريعة الإسلامية. ثم أصدرت فى ١٦ من مايو عام ١٩٣٠ قانونا آخر يسلخ قبائل البربر من السلطة الدينية والمدنية للشريعة الإسلامية، فألغت التشريع الإسلامى بالنسبة لهم، وأنشأت محاكم عرفية تقضى بينهم على غير أحكام الشريعة فى المسائل المدنية والتجارية، وأبدلت بالمحاكم الشرعية محاكم فرنسية. وصحب ذلك الاستيلاء على قسم من أموال أوقاف المسلمين وتعيين مراقبين فرنسيين عليها. وصحب ذلك كذلك تشجيع إرساليات التبشير الكاثوليكية بين البربر، حتى بلغت مراكز التبشير بينهم فى عام ١٩٣٠ نحو ثمانين مركزا تنتشر فى المدن والقرى، فضلا عن إنشاء المدارس التى يحال فيها بين التلاميذ وبين تعلم مبادئ الإسلام واللغة العربية. وقد قوبل ذلك جميعه بمظاهرات شعبية كبيرة انضم إليها الموظفون، وامتلأت المساجد بالمتظاهرين، حتى صارت من أهم مراكز الدعوة لمقاومة السياسة الفرنسية وحركة التنصير وللمحافظة على الشريعة الإسلامية، وللمطالبة بإلغاء القوانين التى ترمى إلى التفرقة بين العرب والبربر، وبوقف النشاط التبشيرى وإعادة المحاكم الشرعية بين القبائل[٦٤].

وبالنسبة لفلسطين، فإن أحداث وعد بلفور عام ١٩١٧، والانتداب البريطانى عليها بعد الحرب العالمية الأولى، ومؤازرة السياسة البريطانية لإنشاء وطن قومى

لليهود بفلسطين، كل ذلك معروف مشتهر. والمهم فى سياق الموضوع المعروض أنه فى عام ١٩٢٩ جرت أحداث حائط المبكى هناك، واتخذ الصراع القومى بين العرب والصهيونية شكل صراع دينى، كان من شأنه أن يستفز العواطف الإسلامية لدى المصريين وغيرهم من الشعوب التى تدين بالإسلام. وحدث وقتها أن دعا الفلسطينيون لعقد مؤتمر إسلامى عام بالقدس لتعبئة الشعوب الإسلامية والعربية ضد الهجمة الصهيونية، واتجه الرأى إلى إنشاء جامعة إسلامية فى القدس. وإذا كان الأزهر بإيحاء من الملك فؤاد قد عارض فكرة إنشاء هذه الجامعة، خشية أن تقوى الجامعة المقترحة المركز الدينى الإسلامى للقدس مما يتحدى أمل الملك فؤاد فى الخلافة الإسلامية. فإن الحركة الوطنية المصرية قد انتقدت مسلك الأزهر، وكتب عباس العقاد كاتب الوفد السياسى وقتها يهاجم الأزهر، ويقول إنه كان الأولى به بدلا من أن يعارض فى إنشاء جامعة إسلامية بالقدس، أن يقاوم حركة التبشير التى ترعاها الحكومة المصرية (حكومة إسماعيل صدقى وقتها)، وأن يقف ضد قتل المسلمين كالأنعام فى برقة بليبيا وضد إخراج البربر من حظيرة الشعائر الدينية الإسلامية فى كل من تونس والجزائر ومراكش(٦٥). وكان لكل ذلك صداه وردود فعله فى اتجاهات الرأى العام المصرى(٦٦). مما استفز جميع المشاعر الوطنية والدينية فضلا عن المشاعر العربية القومية التى كانت لا تزال وليدة فى الوجدان القومى والسياسى المصرى. وإذا كانت فلسطين هى طريق العروبة إلى مصر وهى همزة الوصل بين مصر وبين الانتماء العربى، فقد بقيت المشاعر العربية الوليدة ممتزجة بالمشاعر الإسلامية، حتى قدر لها أن تتبلور فى الأربعينيات ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية وبخاصة مع حرب فلسطين فى عام ١٩٤٨، وذلك على تفصيل أشير إليه فى سياق آخر غير سياق هذا الكتاب مما لا وجه معه للتكرار(٦٧).

ومن جهة أخيرة، لم تكن الهجمة التبشيرية ولا الهجمة الاستعمارية وحدهما هما ما أهاج العواطف الإسلامية ودعما التيار الإسلامى السياسى فى مصر خلال الثلاثينيات، إنما ساهم فى ذلك أيضًا بصورة مؤثرة وفعالة، أن الواقع المعيش وكل ما نشأ ونما فى المجتمع المصرى من أفكار جديدة ومؤسسات حديثة ونظم سياسية ودستورية وتنظيمات قانونية وضعية وأساليب مستحدثة للعيش، كل ذلك لم يسفر عن التحقق الكامل للأمل المرجو فى التحرر من الاستعمار والإطاحة بالاستبداد

والرخاء الاقتصادى. وأمكن بذلك خلال الثلاثينيات بخاصة، أن تقترن حركة التنوير الفكرى لدى البعض بحركة التبشير وبالسيطرة الاستعمارية بمقولة إنها كلها تمثل هجومًا استعماريًا على الإسلام. وذلك أيضًا على تفصيل أشير إليه فى سياق كتاب آخر(٦٧) بما لا وجه معه للتكرار.

* * *

والخلاصة أنه يمكن القول إن ثمة عوامل ثلاثة كانت ذات التأثير الأفعل والأشمل فى نمو التيار السياسى الدينى خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. وهى احتدام المشكلة الفلسطينية التى استدعت اهتمام المصريين بجامع الإسلام بين البلدين، قبل تبلور مفهوم القومية العربية لدى الرأى العام المصرى. وتصاعد المشكلة الاجتماعية بعد إبرام معاهدة عام ١٩٣٦ خصوصا قبل أن تتبلور مفاهيم الإصلاح أو الثورة الاجتماعية وفقا لأى من تيارات الفكر الاشتراكى الذى لم يكن قد رسخت جذوره بعد فى تلك الآونة بأرض مصر. والعامل الثالث هو رد الفعل الإسلامى تجاه النشاط التبشيرى. بمعنى أن المرجعية الدينية الإسلامية هى ما احتضن وما وحد بين المطالب الشعبية وقتها، من حيث الاستمساك بالدين، ومواجهة العدوان الاستعمارى وسياساته، وإشاعة مطلب العدالة الاجتماعية.

٢ ـ الأخوان المسلمون

الجمعيات الدينية:

إذا كان المجتمع المصرى قد عرف فى العصور الوسيطة نوعا واحدا من التنظيمات الدينية الشعبية، تمثل أساسا فى الطرق الصوفية على تعدادها واختلافها وتفرعاتها، فقد انضاف إلى هذا الشكل شكل آخر من أشكال التنظيم فى أواخر القرن التاسع عشر، يتمثل فى الجمعيات الأهلية التى يكونها أفراد أو جماعات لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو خيرية. واستمد هذا الشكل هياكله من هياكل التنظيم التى وفدت إلى مصر من أوربا، وسواء بالنسبة للنشاطات الاقتصادية كالشركات أو الاجتماعية كالجمعيات أو السياسية كالأحزاب أو التنظيمات المتعلقة بالدولة وأجهزة الحكم.

وعلى وفق هذه الأنماط الجديدة، نشأت جمعيات دينية اجتماعية، وجد عدد منها قبل الحرب العالمية الأولى، مثل جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، وجمعية العروة الوثقى الإسلامية، وجمعية المواساة الإسلامية، بفروعها فى الإسكندرية وطنطا والسويس. ثم حدث أن نما عدد هذه الجمعيات نموا كبيرا فى العشرينيات حتى بلغت نحوا من عشرين جمعية دينية رئيسية، المركز الرئيسى لغالبها فى القاهرة، ولها فروع فى الأقاليم وبخاصة فى عواصم المحافظات. ومن هذه الجمعيات جمعية التقوى، وجمعية الهداية الإسلامية، وجمعية إحياء السنة المحمدية، وجمعية المسلم العامل، وجمعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وجمعية أنصار السنة، وجمعية الإخاء الإسلامى، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم، وجمعية الرابطة الإسلامية، وجمعية المساعى الخيرية، وجمعية السنيين (أو السبكيين نسبة إلى الشيخ محمدخطاب السبكى). ولكل من هذه الجمعيات لائحة

تنظمها، ولها هدف يتعلق بجانب من جوانب المحافظة على الدين الإسلامى، كالوعظ والإرشاد وحفظ القرآن وإحياء السنة وتدريس مبادئ الدين، أو هدف يتعلق بجانب من جوانب البر والنشاط الخيرى ببذل نوع ما من أنواع العون للضعفاء أو الفقراء.

وكان أنشط هذه الجمعيات ما تعلق نشاطها بالوعظ والارشاد، إذ تصرف جهد العاملين بها فى إلقاء المحاضرات والنصائح الدينية فى اجتماعات دورية وإصدار المجلات التى تنشر تعاليمها، والتى تركز على التذكير بأسس الإسلام وبيان محاسنه(٦٨).

وأهم الدوافع المنشطة لقيام هذه الجمعيات ما رآه منشئوها من خطر يتهدد الإسلام وعمق اليقين به فى نفوس الناس، وذلك من جراء انجذاب مصر جملة إلى أحضان المدنية والحضارة الأوربية الوافدة. فجاء نشاطها مرتكزا فى الأساس على بيان محاسن الإسلام ومساوئ الحضارة الأوربية. ومن هذه الدوافع أيضا النمو المطرد للمدارس الحديثة ونظم التعليم الحديث على حساب نمط التعليم الدينى التقليدى القديم، والانتشار الساحق لوسائل الإعلام وأجهزة التثقيف الحديث الذى تخلت بسببه الثقافة الدينية عن مكانتها المنفردة ومركز الصدارة، مما لم تنازع عليه قرونا طويلة، فجاء اهتمامها بإشاعة التربية الإسلامية ونشر مبادئ الإسلام وأصول الدين والعبادة. ومن هذه الدوافع كذلك، أن المهتمين بالدعوة الإسلامية وجدوا فى نظم الجمعيات نمطا أكثر رشدا وأكثر قدرة على تجميع القدرات وأعظم كفاية من أنماط النشاط السابقة التى تستند إلى شخصية إمام فرد أو شيخ صالح.

وعلى أى حال، فلا يلحظ أن تلك الجمعيات تخطت ميدان النشاط الدينى البحت إلى الميدان السياسى. وإنما اقتصر نشاطها الغالب الظاهر فيما سلفت الإشارة إليه، وغايته تثقيف الأفراد وتعليمهم أصول العبادات وإشاعة مكارم الأخلاق والحض على الفضيلة، دون الولوج من باب السياسة والتصدى المباشر لدعوة تتعلق بالسلطة السياسية فى البلاد أو باتخاذ المواقف فى القضايا السياسية العامة.

ولعل جمعية من تلك الجمعيات لم يبلغ شأوها شأو جمعية الشبان المسلمين التى

تكونت فى سنة ١٩٢٧ ، والتى كانت تمثل مرحلة انتقال بين النمط السابق من الجمعيات الدينية ذات النشاط المقصور على الميادين الثقافية والخيرية، وبين الجمعيات الدينية ذات النشاط السياسى السافر. وإن الإشارة إلى الشبان المسلمين يجد أهميته فى كونها من علامات الطريق فى هذا السياق، ومن كونها شاهدا على الحالة العقلية والنفسية وعلى الروح الدينى فى مصر والبلاد العربية وقت نشأتها.

وضع النظام الداخلى للجمعية فى نوفمبر عام ١٩٢٧ وعدلت بعض بنوده فى يونية عام ١٩٢٨. وحرص نظامها على التصريح بحظر تدخلها فى السياسة فى أى ظروف، واشترط فى العضو أن يكون مسلما ليست لديه ميول تتعارض مع الإسلام، وأن هدف الجمعية نشر مبادئ الإسلام الإنسانية وأخذ الحسن من ثقافات الشرق والغرب ورفض السيئ منها. وشكل مجلس إدارتها برئاسة عبدالحميد سعيد عضو الحزب الوطنى، ونائب الرئيس الشيخ عبدالعزيز جاويش المفكر الإسلامى وكاتب الحزب الوطنى قبل الحرب العالمية الأولى، وأمين الصندوق أحمد تيمور باشا، والسكرتير العام محب الدين الخطيب رئيس تحرير مجلة الزهراء الشهرية ومجلة الفتح الأسبوعية. ومن أعضاءمجلس الإدارة الآخرين الشيخ محمد الخضر حسين والشيخ أحمد إبراهيم أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق وأحمدالغمراوى ويحيى الدرديرى وأحمد مظهر ومحمد على فضلى ومحمد الههياوى الصحفى وعلى شوقى.

ويلحظ من أهداف الجمعية وتشكيل مجلس إدارتها أنها تستهدف الدعوة للإسلام مع الحرص على الابتعاد عن السياسة بما يعنى ابتعادها النسبى عن مفهوم الجامعة السياسية الدينية، ومع الحرص على تخير الأحسن من سائر الأفكار والثقافات بغير انغلاق. وإذا كان مجلس إدارتها قد ضم من ذوى الاتجاه السلفى كالشيخين جاويش والخضر حسين، فقد ضم المجلس أيضا الشيخ أحمد إبراهيم من أساتذة الشريعة المناصرين للتجديد على طريق الأستاذ الإمام محمد عبده، كما كان الغمراوى والدرديرى ومظهر ممن درسوا الثقافات الغربية فى جامعات لندن وجنيف وفيينا.

وما لبثت أن أسست جمعيات الشبان المسلمين فى فلسطين وسوريا وبغداد

والبصرة. وانعقد فى إبريل عام ١٩٢٨ مؤتمر للجمعيات الإسلامية فى يافا نوقشت فيه لائحة الشبان المسلمين بفلسطين وأقرت على ما يماثل اللائحة المصرية. وما يتعين ملاحظاته أن كان من بين أهم قرارات هذا المؤتمر، حث المسلمين على إنشاء المدارس الأهلية وتحذيرهم من مدارس التبشير. كما كان من أهم ما اهتمت به جمعيات الشبان بالعراق إصدار كتيبات تحذر من المدارس الأجنبية وغالبيتها من مدارس التبشير، وتهيب بالآباء ألا يرسلوا أولادهم إلى تلك المدارس إلا بعد أن يتزودوا بقوة الإيمان بالإسلام والولاء للوطن. وكانت صحيفة الفتح التى يصدرها محب الدين الخطيب لا تكف عن الحديث عن موجة الإلحاد فى المدارس والجامعات ورسائل المبشرين فى معارضة الإسلام، مع حث الأزهر على مطاردتهم والتنبيه إلى واجب جمعيات الشبان فى هذا الشأن، والمطالبة بتعليم الدين بالمدارس لمقاومة هذه الموجة[٦٩]. والحديث عن مناورات المبشرين ودعواتهم ومؤتمراتهم[٧٠].

وما لبث «الشبان» أن أهاجهم نشاط المبشرين ومايلقونه من محاضرات - بالجامعة الأمريكية بمصر - طعنا فى الإسلام، كما أهاجتهم أحداث حائط المبكى فى فلسطين (عام ١٩٢٩) والسياسة الفرنسية تجاه البربر فى مراكش (عام ١٩٣٠) وإجراءات القمع العنيف التى مارسها الإيطاليون فى ليبيا وإعدامهم عمر المختار. وقد عقدت الجمعية اجتماعا بالإسكندرية فى مايو عام ١٩٣٠، ثم انعقد اجتماع آخر لمجالس إدارة الجمعيات بالقاهرة فى يولية التالى، وصدرت قرارات بالاحتجاج على ما يلقى بالجامعة الأمريكية من محاضرات ضد الإسلام، وأرسلت خطابات إلى وزير الداخلية وشيخ الأزهر تدعوهما إلى مقاومة نشاط المبشرين. كما وجهت بيانًا فى أكتوبر عام ١٩٣٠ إلى ملوك وشعوب الإسلام وعلماء الدين بمكة والمدينة والأزهر والمؤسسات الدينية بمصر وإلى علماء الزيتونة بتونس وجامع القيروان بفاس وسائر المؤسسات الدينية بالهند والعراق وإندونيسيا وجماعة نهضة العلماء بسوريا والمجلس الإسلامى الأعلى بالقدس، وذلك ضد السياسة الفرنسية لسلخ البربر عن الجماعة الإسلامية فى مراكش والجزائر. وكتب محب الدين الخطيب يستصرخ المسلمين على ما يصنعه اليهود بفلسطين من إيقاظ للفتنة واعتداء على الأماكن المقدسة للمسلمين بالقدس، بدأت كتاباته عن ذلك حتى قبل أن يتصاعد الصراع حول حائط المبكى[٧١]. كما هاجمت فى يولية، وأغسطس عام ١٩٣٠، كلا من

السياستين التركية والسوفيتية تجاه المؤسسات الدينية وسيطرة كل من الحكومتين على أملاك الأوقاف فى بلدها، وأبرقت بيانات الاحتجاج على ذلك. وكان محب الخطيب يركز هجومه على تركيا ويتهم مصطفى كمال أتاتورك بأنه يقوض دعائم الإسلام بإلغائه العمل بالشريعة الإسلامية وتصفيته للمحاكم الشرعية واستبداله الحروف اللاتينية بالحروف العربية فى الكتابة. واشتد فى هجومه هذا بما ألجأ الحكومة إلى التحقيق معه(٧٢).

ومن ذلك يتبين أنه عندما انعقد مؤتمر جمعيات الشبان فى يولية عام ١٩٣٠ خطا «الشبان المسلمون» خطوة ملحوظة فى طريق النشاط السياسى، وتداخلت دعوتها بالمفاهيم السياسية. وكان من أهم ما ناقشه هذا المؤتمر وسائل تقوية التضامن الإسلامى بين الأقطار الإسلامية المختلفة، وتعليم الأطفال مبادئ الإسلام الحسنة، ومقاومة حركات التبشير والإلحاد. وبالنسبة للمسألة الأولى حث المؤتمر على العمل لاستعادة الخلافة الإسلامية. ويبدو أنه نظر إلى الخلافة الإسلامية لا فى صورتها التقليدية بوصفها جامعة سياسية دينية تقوم بديلا عن الجامعة الوطنية، ولكن بوصفها كيانا يظهر التضامن بين الأمم التى تدين شعوبها بالإسلام، بمعنى أنها نمط من العلاقات الدولية لا يحل محل الوحدات القومية ولا ينكرها، وإنما يعترف بها ويقوم بجوارها. لذلك دعا لإنشاء عصبة للأمم الإسلامية. وقدر أنه يصعب العمل من أجل إعادة الخلافة حاليًا (بالمفهوم الذى دعا إليه) ولكن يجب أن يكون إحياء الخلافة هو رغبة كل عضو. وبالنسبة للمسألة الثانية، أوصى الحكومات بتعميم تعليم الدين ودراسة التاريخ الإسلامى وجعله مادة دراسية أساسية بالمدارس، مع منع المحاضرات والدراسات الإلحادية، ومع تطبيق التشريع الإسلامى بمنع البغاء والخمر والميسر ومنع تبرج النساء. وبالنسبة للمسألة الثالثة قرر تكوين لجنة علمية تحارب الإلحاد وإرسال المبعوثين لدحض حجج المبشرين فى اجتماعاتهم العامة، ودعوة حكومات الدول الإسلامية لتعديل مواد قانون العقوبات بحظر الهجوم على الدين باسم حرية الفكر أو البحث العلمى.

وبهذا يظهر أن الجمعية التى نشأت حريصة على الابتعاد عن السياسة «فى أى ظروف»، ما لبثت بمنطق دعوتها واستجابة لردود فعل السياسة الاستعمارية الدينية، أن وجدت نفسها تقف على مشارف السياسة، فتطرح فكرة الخلافة، حتى

وإن كان هذا الطرح فى إطار مفهوم جديد لها هو مفهوم سياسى على أى حال، وحتى إن كان هذا الطرح مجرد رغبة «يصعب العمل من أجلها حاليا، كما تطرح مسألة تطبيق التشريع الإسلامى، وتتخذ المواقف من سياسات الدول والحكومات»، وهى مواقف سياسية بالضرورة.

والظاهر أن الجمعية كانت تستند فى تمويلها على يسر ذوى اليسر من مؤيديها، مثل الأمير عمر طوسون الذى كان يشملها ويشمل جمعية الإسكندرية خاصة برعايته، والذى عرفت علاقاته ببعض من أقطاب الحزب الوطنى من سنين سابقة. وقد سبقت الإشارة إلى أن رئيس الجمعيات كان من رجال الحزب الوطنى، كما كان الشيخ جاويش على علاقات قديمة بالحزب. ولكن الشبان المسلمين لم تحظ من السنين الأولى على الأقل بمساعدة مادية تذكر من جانب الحكومة، خشية أن تفيد تلك المساعدة اصطباغ سياسة الدولة بما يمس الجامعة الوطنية المصرية. وإن الأستاذ كامبفماير فى تعليقه على أوضاع الشبان المسلمين وفكرها، ذكر أن كانت نقطة الانطلاق لدى مؤسسى الشبان هى خدمة أوطانهم وخدمة الشرق، وأن الإسلام فى العالم الإسلامى هو جزء من التراث الوطنى ومن شخصية الشرق، وإن من يحرص على حياته الوطنية يجد نفسه حريصًا على الإسلام أيضًا. كما يلاحظ الكاتب أنه لا توجد جامعة إسلامية بالمعنى السياسى، ولكن الموجود فى الواقع هو الارتباط بين الجماعات الإسلامية مع شعور قوى بالتضامن، وهو شعور ينمو تلقائيًا مع الأحداث التى تؤثر فى العالم الإسلامى. ثم يتساءل من وجهة نظر الأوربيين عما إذا كان الإسلام عدوًا لهم أو حليفًا، ويجيب بما لاحظه من أن العالم العربى لا ينطوى على عداء للأوربيين ولا للمسيحيين، إذ يحيا المسلمون والمسيحيون فى الشرق العربى معًا. إنما ما يبعث الكراهية فى هذه المنطقة فى نظره هما أمران: الاستعمار والتبشير. والمسلمون يكرهون التبشير ولا يكرهون المبشرين، وعلاقات الصداقة الحميمة قائمة بين مسلمى الشرق ومسيحييه، وهم جميعًا يتعاونون فى تجديد الشرق. كما يلاحظ أن الإسلام فى مصر وتركيا هو مصدر للإحياء الأخلاقى والاجتماعى، ومن ثم فإن تحويل الجماعة الإسلامية إلى المسيحية أمر مستحيل، وينتهى من ذلك إلى أن نشاط المبشرين فى البلاد الإسلامية نشاط عقيم لن يحقق هدفه، وهو نشاط ضار لكونه يثير كراهية المسلمين(٧٣).

ويلاحظ أخيراً أن جاء الانتشار الدولى للشبان المسلمين ممتدا فى الأساس إلى البلدان العربية، وجاء الاهتمام السياسى الغالب لها متعلقًا فى الأساس بالعدوان على فلسطين والمغرب العربى(*). ومفاد تلك الملاحظة أنه بسبب من ضمور الفكر القومى العربى خلال الثلاثينيات، وبخاصة فى مصر، جاء التعبير عن الانتماء العربى مشمولا بالانتماء الإسلامى. وكان الشعار الإسلامى هنا يعكس إحساسًا لايزال بضرورة التجمع على مستوى العالم العربى. وأن كانت مصر تبحث عن هوية جامعة بينها وبين جاراتها العربية، وتخرج بها من قوقعة القومية المصرية، فلما لم يسعفها فكر واضح متبلور عن الجامعة العربية، تلمست فى جامعة الإسلام الأشمل هذا الأمر، واقتصر الغالب من تطبيقاته على الجماعة العربية، سواء بالنسبة للانتشار أو بالنسبة للقضايا المثيرة للاهتمام.

ظهور الأخوان:

يمكن القول - إن أمكن التبسيط - إن جمعية الشبان المسلمين برغم استمرار بقائها، كانت مقدمة وتمهيداً لجماعة الإخوان المسلمين. وإن جماعة الأخوان بدأت حيث توقفت الشبان. لقد تحركت الشبان حركتين، الأولى عندما نشأت ليس لها شأن بالسياسة مقصورة على نشر مبادىء الإسلام والاستمساك بها. ونشأت تنتهج اختيار الأحسن ورفض الأسوإ من ثقافات الشرق والغرب، بمعنى أنها فى أصل نشأتها لم تستهدف الراجعية(**) أى العودة للماضى ولوصل ما انقطع من مرجعياته الفكرية، وإنما طرحت منهجا إصلاحيًا اجتهاديًا يفيد الانتقاء بمفهوم النفع والضرر أو الحسن والقبح، أى طرحت فى أصل نشأتها منهجًا تطوريًا. والحركة

(*) كان من القرارات التى اتخذها المؤتمر الخامس للأخوان المسلمين الذى انعقد فى ١٣ من ذى الحجة عام ١٣٥٧، تشكيل لجنة لدراسة قضية طرابلس المغرب (ليبيا) ومساندة مفتى فلسطين والمجاهدين هناك (يراجع صحيفة النذير، غرة المحرم عام ١٣٥٨).

(**) ليس المقصود بالراجعية موقفا اجتماعيا أو سياسيا رجعيا ضد التقدم والعدالة الاجتماعية بالمعنى المتداول الآن. ولكن المقصود أنها دعوة لاستعادة ما انقطع من التواصل التاريخى والفكرى والثقافى، وهى ليست دعوة ضد التطور، إنما هى دعوة لاسترداد السياق وللتطوير من داخل السياق الثقافى والاجتماعى.

الثانية أتت عندما داعبت الجمعية الفكر السياسى وداعبت الراجعية، بأن طرحت فكرة الخلافة أو الجامعة الدينية السياسية، وطرحتها بوصفها رغبة مرجأة أو هدفا مستقبلا لا بوصفها عملا حاضرا ودعوة مباشرة، وعندما طالبت بتطبيق التشريع الإسلامى. وبهذه الحركة أطلت الشبان على ميدان السياسة. ثم وقفت عند المطل لا تلقى بنفسها فى خضم الحركات السياسية. استشرفت على الهدف السياسى ولم تتقدم، واستشرفت على الراجعية ولم تخط. وهنا جاء دور الأخوان المسلمين.

فى عام ١٩٢٨، عرفت كتابات «حسن أحمد البنا متخرج فى دار العلوم ومدرس» فى صحيفة محب الدين الخطيب «الفتح». كانت جماعة الإخوان قد تكونت فى الإسماعيلية، وليس لها فى القاهرة صحيفة ولا دار. فكانت الفتح مجال كتابات الشيخ البنا، ودار الشبان المسلمين مجال الاجتماع وإلقاء المحاضرات. ويحكى حسن البنا فى «مذكرات الدعوة والداعية» عن صلته هو وبعض الشبان - عندما كان طالبًا بدار العلوم - بالعناصر التى ساهمت فى إنشاء الشبان المسلمين، وعن دوره ودور الشباب فى ذلك. كان هو وأصحابه يلتقون بجمهرة من الفضلاء مثل محب الدين الخطيب ومحمد الخضر حسين ومحمد الغمراوى وأحمد تيمور، ويحضرون مجالس رشيد رضا، ويجتمعون بمنزل الشيخ يوسف الدجوى الذى ألف جمعية «نهضة الإسلام». ويذكر الشيخ البنا أنه فى واحدة من تلك الجلسات، أخذ يستحث الحضور على العمل النشيط والتحرك المنظم للدفاع عن الإسلام ومقاومة التيارات الغريبة، ونجح فى إقناعهم بتكوين جماعة تقوم بهذا الدور، ورشح الحاضرون مجموعة من الأسماء مثل الشيخ الخضر حسين وعبد العزيز جاويش وعبد الوهاب النجار ومحمد الخضرى ومحمد أحمد ابراهيم وعبد العزيز الخولى ورشيد رضا، ومن «الوجهاء» أحمد تيمور وعبدالحميد سعيد، وأن ذلك أدى إلى ظهور صحيفة الفتح التى رأس تحريرها الشيخ عبد الباقى سرور وأدارها محب الخطيب. «وظلت هذه النخبة المباركة من الفضلاء تعمل حتى بعد أن فارقت دار العلوم. وظل يحركها نفر من هذا الشباب المخلص حتى كانت هذه الحركات جمعية الشبان المسلمين فيما بعد».

وبعد تخرجه واشتغاله مدرسًا بالإسماعيلية بقى على صلة بمجموعة الشباب

تلك التى تعاهد معها فى القاهرة على العمل للدعوة الإسلامية، وأنه سعد بخبر تكوين جمعية الشبان ورئاسة عبد الحميد سعيد لها، وأرسل إليه يطلب الانضمام إليها(٧٤).

ويظهر من هذا الحديث أن الشيخ البنا يَعُدُّ نفسه الموجه لإنشاء جمعية الشبان، وأنه مع صحبه هم المحركون لها من خلال الجيل الأقدم الذى تولى صدارة العمل فيها. ويمكن أن يستخلص من ذلك أنه على فرض صحة أن الشباب هم المحرضون على إنشاء الجمعية، فقد أتت فى بدايتها ووفقا لنظامها تعكس الروح الإصلاحية والبعد عن السياسة، بتأثير بعض عناصر الجيل الأقدم التى تصدرت العمل بها. ثم جاءت انعطافة الجمعية إلى مشارف العمل السياسى بضغط ساهمت فيه تلك العناصر الشابة، ولكن حركة الشيوخ وقفت من دون إكمال الشوط والارتماء فى خضم العمل السياسى المباشر. كما أن عدداً من ذوى الاتجاه الإسلامى أمثال الشيخ أحمد ابراهيم ومن ذوى الثقافة الحديثة من «الوجهاء» وقفت دون الارتماء فى الاتجاه الراجعى السلفى. فقام المسوِّغ لدى الشيخ البنا وصحبه لإنشاء جماعتهم المستقلة.

والحاصل أن كانت حركات التبشير من بين العوامل المهمة التى استفزت الشيخ ورصفاءه إلى النشاط فى مجال الدعوة الإسلامية. وكان انضم فى صباه ببلدته المحمودية إلى طريقة «الإخوان الحصافية» الصوفية، وتأثر بشيخها وابن مؤسسها عبد الوهاب الحصافى الذى كان يوصى أخوانه بألا «يرددوا كلام الملاحدة أو الزنادقة أو المبشرين..». ثم تأسست «الجمعية الحصافية الخيرية» برئاسة أحمد السكرى وسكرتارية حسن البنا، «وزاولت الجمعية عملها فى ميدانين مهمين:

الميدان الأول: نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومقاومة المنكرات والمحرمات الفاشية كالخمر والقمار وبدع المآتم.

والميدان الثانى: مقاومة الإرسالية الإنجيلية التبشيرية التى هبطت البلد (المحمودية) واستقرت فيها. وكان قوامها ثلاث فتيات ترأسهن مسز ويت، وأخذت تبشر بالمسيحية فى ظل التطبيب وتعليم التطريز وإيواء الصبية من بنين وبنات.

وقد كافحت الجمعية فى سبيل رسالتها مكافحة مشكورة وخلفتها فى هذا الكفاح جمعية الأخوان المسلمين بعد ذلك».

ولما نشأت الإخوان بالإسماعيلية، كان من بدايات أعمالها إنشاء مسجد حرص المرشد العام حسن البنا فى أولى خطبه به، أن يشير إلى دور المساجد قديمًا فى تدريس العلوم وأنه ليس «كمدرسة ابتدعوها ومعاهد اخترعوها يدخلها أبناؤنا مسلمين ويخرجون منها ملحدين».

والملاحظ أنه فى السنوات الخمس الأولى لنشأة الجماعة، تأسست نحو خمس عشرة شعبة لها بالقاهرة والإسماعيلية وبور سعيد، وشبراخيت والمحمودية (البحيرة)، والمنزلة والجمالية وميت مرجا (دقهلية)، وشبلنجا (قليوبية)، وطنطا (غربية)، والسويس، ودمياط، وأبو حماد (شرقية). ووجد غالب تلك الشعب فى مناطق وجود مراكز للتبشير. ويذكر الشيخ البنا أن الأخوان أبلوا بلاء حسنًا «فى حركة التبشير التى نجم قرنها فى هذا العهد»، و«لا ندرى من حسن الحظ أو من سوئه أن كان بجوار مراكز جمعيات الإخوان المسلمين فى القطر المصرى مراكز للتبشير. ففى المحمودية وفى المنزلة دقهلية وفى الإسماعيلية وفى بور سعيد وفى أبو صوير وفى القاهرة مراكز نشيطة للتبشير ودوائر نشيطة لجمعية الأخوان المسلمين. وكان طبيعيًا أن يحدث الاحتكاك بين الهيئتين»[٧٥].

وكان الأخوان يقاومون المبشرين بالتحذير من خطر الاتصال بالإرساليات، وبوسائل من نوع وسائل المبشرين كإنشاء المدارس وغيرها حتى يصرفوا الناس عن مؤسسات التبشير. وحرص الشيخ على أن يورد فى مذكراته تقارير وردت إليه من شعبة المنزلة فى شوال عام ١٣٥١ (١٩٣٢) عن إنقاذ الشعبة مسلمة فقيرة أغوتها عن دينها مدرسة السلام البروتستانتية، فاستخلصت الشعبة الفتاة من المدرسة وفتحت مشغلا لتعليم الفقيرات مهنة يتكسبن منها، وعن إنقاذ الشعبة كذلك خمس فتيات هربتهن الإرسالية البروتستانتية ببور سعيد إلى المنزلة لتنصيرهن[٧٦].

وكانت صحيفة الأخوان المسلمين التى ظهرت فى أواخر مايو عام ١٩٣٣،

(١٣٥٢) تتابع مقاومة شعب الأخوان لنشاط المبشرين وتستثير حمية المسلمين بالأخبار والمقالات والشعر ضد «عدوان المبشرين على البلد الأمين»[٧٧]. ففى المحمودية نزلت تسع مبشرات بدعوى تعليم الفتيات التطريز والحياكة، ثم أغوت فتاة يتيمة الأم عن دينها، لولا أن استخلصها الأخوان وأودعوها منزل الأستاذ أحمد السكرى، ولهذا أنشأت الشعبة مشغلا للسجاد والنسيج. وفى الإسماعيلية أنشأ المبشرون مدرستين واستغلوهما كما استغلوا عملهم بمستشفى شركة قناة السويس فى حمل بعض المترددين على ترك إسلامهم، فقاومهم الأخوان بالمحاضرات وبإنشاء معهد حراء للبنين ومدرسة أمهات المؤمنين للبنات. وفى أبى صوير قاوم الأخوان محاولات المبشرين إنشاء مركز لهم بمدرسة الإسماعيلية الإنجليزية الابتدائية. وفى السويس اكتشف الإخوان مركزًا للتبشير بحى الأربعين وأنقذوا بعض من أريد لهم التنصير. وكذلك كان الشأن فى القاهرة[٧٨]. وركزت دعوة الأخوان اهتمامها فى كشف وسائل المبشرين واستغلالهم لفقر الفقراء ويتم اليتامى، واستثارت ردود الفعل العنيفة دفاعًا عن الدين، مع اتهام المبشرين بإشعالهم نيران الفتنة[٧٩].

ولما انعقد مجلس الشورى العام للجماعة فى عام ١٩٣٣، قرر إنشاء لجان فرعية لتحذير الشعب من الوقوع فى خداع المبشرين. وأرسل إلى الملك عريضة فى ٢٢ من صفر عام ١٣٥٢ يطلب إليه فيها حماية المصريين من عدوان المبشرين، ويقترح عليه خمسة اقتراحات، هى فرض الرقابة على المدارس والمعاهد ودور التبشير، وسحب رخصة أى مدرسة أو مستشفى يثبت اشتغالها بالتبشير، وإبعاد من يظهر أنه يعمل على إفساد العقائد، وامتناع الحكومة عن معاونة جمعيات التبشير سواء بالأرض أو بالمال، والاتصال بممثلى مصر بالخارج لحث الحكومات الأجنبية على مساعدتهم فى ذلك. وروج لهذا البيان بإرسال صور منه إلى الوزراء ومجلس البرلمان[٨٠]. فكان أهم وجوه النشاط الفعلى للأخوان حتى ما بعد منتصف الثلاثينيات تقريبًا هو مقاومة النشاط التبشيرى. ولعل ذلك هو مما أقنع جماهير الرأى العام بجدوى نشاط الجماعة، ومما أكسبها منزلة خاصة لديهم بتقدير ما أثاره نشاط المبشرين من سخط عظيم.

الجامعة السياسية:

من أهم ما تضمنه أدب الأخوان المسلمين فى السنوات الأولى من الثلاثينيات، الحديث عن الجامعة السياسية وعن النظام السياسى والتشريعى. ومما يلحظه الباحث أن الشيخ البنا أدرك ثورة عام ١٩١٩، وكان بلغ وقت اشتعالها سن التمييز السياسى، إذ كان فى الرابعة عشرة من عمره ذا ملكات قيادية بين زملائه، وله تقدم فيهم. وإن تلك الثورة قد بلورت مفهوم الجامعة السياسية الوطنية، وبلورت نظامًا سياسيًا وضعيًا يتمثل فى الدستور الوضعى النيابى وتعدد الأحزاب واستهداف النهوض الاجتماعى من خلال النظم الوضعية. وقد يشوق الباحث معرفة أثر تلك الثورة التى تحرك لها المصريون بجمعهم، أثرها فى الشيخ الذى صار من بعد داعية لأكبر حركة شعبية تنادى بالجامعة الإسلامية وترفض التشريع الوضعى.

يحكى حسن البنا أنه قام بدور فى تلك «الحركة» ببلدته المحمودية، وكان بارزًا بين المشاركين فى المظاهرات ويرى الخدمة الوطنية جهادًا مفروضًا، ولكنه فيما يظهر انفعل بالثورة انفعالا لا يصل به إلى حد الاستغراق والتوجه الكلى لها. فكان التصوف يستغرقه ويتجه بقلبه وهواه إلى الوجهة الدينية الخالصة(٨١). وما أن هدأ لهيب الثورة حتى انحسرت موجتها عن قلبه وتوثقت أواصره بالحركات الدينية الصرف. وجاء إلغاء الخلافة فى تركيا، والدعوات الجامعية إلى حرية الفكر والبحث ودعوة الحزب الديمقراطى إلى انطلاق الفكر - جاء ذلك كله وغيره ليثير فى نفسه النزوع السلفى والنظر إلى حركات التجديد الآخذ عن الغرب فى السياسة والمجتمع على أساس ما فيها من انحلال وإلحاد(٨٢).

لم تلج الأخوان ميدان النشاط السياسى المباشر فى أولى سنواتها. واختصت الدعوة الدينية الصرف بنشاط الشيخ وأحاديثه. ولكن يظهر من تلك الأحاديث أن عينى الشيخ منذ البداية كانتا معلقتين «بالدولة» وما يراه لها من دور حاسم فى نشر الدعوة. يلحظ ذلك من مجموعة المقالات التى كتبها فى عام ١٩٢٨ بعنوان «الدعوة إلى الله»، تكلم فيها عن سبيل الدعوة والجهاد فى سبيل الله ومنزلته فى الإسلام ووسائل إصلاح الشرق. وتساءل عمن تجب عليه الدعوة، فقال إنها واجبة أولا على الحكومة لأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن، خصوصا بالنسبة

للشعوب حديثة النهوض، وأنها واجبة ثانيا على دار النيابة (البرلمان) لأنها السلطة التشريعية التى تصدر القوانين، وواجبة ثالثًا على الأغنياء والسراة «وهم الطبقة الثالثة ممن يقدرون على الإصلاح»، ثم هى واجبة فى النهاية على العلماء وطلبة المسلمين. وأوجب على الحكومة كونها المسئول الأول أن تهتم بالتعليم الدينى وتمنع المجلات الهازلة وتغلق أماكن اللهو الخليع والقمار وتحارب دعاة الإباحية وأشباه الملحدين[٨٣]. وكتب أحمد السكرى وكيل الجماعة يهاجم أتاتورك لهدمه أركان الإسلام، (بإلغاء الخلافة) وإزالته المحاكم الشرعية والمدارس الدينية ومحوه اسم الإسلام من الدستور[٨٤].

وفى ٢٢ من صفر عام ١٣٥٢ (١٩٣٣) صدرت صحيفة الأخوان المسلمين، يرأس تحريرها الشيخ طنطاوى جوهرى ويديرها محب الدين الخطيب ويحرر القسم الدينى بها حسن البنا المرشد العام. وعلى صفحات هذه الصحيفة بلور المرشد العام نظرته إلى الجامعة السياسية الدينية فى مقال نشره فى ١١ من ربيع الثانى عام ١٣٥٢ «لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية». قال إن من الزعماء من يقدس مبدأ القومية كهتلر وموسولينى ومصطفى كمال، ومن المفكرين من يتشيع للعالمية، وإن مصر تعودت تقليد الغرب والإعجاب بنظمه، فهى تقف من هذين على مفترق طريقين، وبرغم أن العالمية مبدأ الإنسانية والسلام والخير، فإن أمم الغرب وحكومات الاستعمار جعلته شبكة تصطاد بها وتكسر مقاومة الشعوب المغلوبة. وأما مبدأ القومية فهو خطر لا ينتج إلا الشرور والحروب والتخاصم، وكلا المبدأين ضار بمصر وبالشرقيين. والمبدأ الذى يقترحه هو «الأخوة الإسلامية»: «إننا إذا تمسكنا بهذا المبدإ قويت رابطتنا النفسية وقويت رابطتنا بالأمم الشرقية وعصمتنا العقيدة عن الاستكانة للغاصب..». ثم عرض للموقف من الأقليات الدينية بقوله: «وقد يقول قائل إن الأمة الواحدة من أمم الإسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الإسلام، فلا يوجد بين أفرادها إلا الجنسية القومية، والجواب على ذلك أن سماحة الإسلام وصلته تتسع لأبناء قومنا وإن كانوا على غير ديننا.. بل إن تعاليم الإسلام تقضى على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد معهم سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم»[٨٥].

وقد اقترب الشيخ من فكرة الجامعة العربية فى حديث له هاجم فيه طه حسين،

وعرج إلى شرح ما يربط مصر بالأمة العربية من أواصر، بفعل الهجرات العربية لمصر فى القديم والحديث، وبفعل اللغة والدين والعادات والثقافة. وذكر أن المصريين لا يتخلون عن اللغة العربية ولا عن القرآن العربى(٨٦) . والحق أن تتبع أقوال الشيخ يكشف عن اقتران وثيق لديه للعروبة بالإسلام. وقد ذكر فى رسالة المؤتمر الخامس: «إن الإسلام نشأ عربيا ووصل إلى الأمم عن طريق العرب، وجاء كتابه الكريم بلسان عربى مبين»، وأنه توحدت الأمم باسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين، «وقد جاء فى الأثر إذا ذل العرب ذل الإسلام. وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسى، وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم من الأعاجم والديلم ومن إليهم، فالعرب هم عصبة الإسلام وحراسه. . ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها. وهذا هو موقف الإخوان من الوحدة العربية». وذكر حديث النبى عليه السلام أن العربية هى اللسان أى اللغة.

وذكر الشيخ فى رسالة «دعوتنا فى طور جديد»، أن للعروبة فى دعوة الإخوان مكانًا بارزًا: «لن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب الإسلامية ونهضتنا، وإن كل شبر من أرض وطن عربى نَعُدُّه من صميم أرضنا ومن لباب وطننا». وفى رسالة أخرى «بين الأمس واليوم»، أوضح ما يراه من عوامل تحلل كيان الدولة الإسلامية والشعب الإسلامى، وكان رابع هذه العوامل عنده: «انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب، من الفرس تارة والمماليك والأتراك تارة، وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح. . ».

ومع هذا الجانب، كان الشيخ يعمل على بلورة مفهوم عن قومية الإسلام، وأن هناك من يفهم القومية على أنها عصبة الدم وعنصرية الجنس «فيجعلون ذلك أساس وحدتهم ورمز جامعتهم»، وثمة من يفهمون من القومية الحدود الجغرافية، فيجعلون ذلك مطمح أنظارهم «وهؤلاء قد قيدوا بغير قيد وارتبطوا بغير رباط. . ». ثم شرح ما يراه رأى الإسلام: «خذ القرآن بيمينك والسنة المطهرة بيسارك وضع سيرة السلف أمام عينيك، ترى من كل ذلك أن للإسلام قومية وجامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدإ. . ».

وفى مقالاته التسع التى نشرها بين المحرم وربيع الثانى سنة ١٣٥٣ (١٩٣٤) تحت عنوان «إلى أى شىء ندعو الناس؟»، ذكر أن العقيدة الإسلامية أثمرت ثمرتين: أولاهما أن المستعمر الإسلامى لم يفتح الأرض إلا ليعلى كلمة الحق ويزيل الفوارق ويمحو المظالم، وثانيتهما: أن الأخوة الإسلامية تجعل كل مسلم يعتقد أن كل شبر من الأرض فيه أخ مؤمن بالقرآن هو قطعة من أرض الإسلام تجب حمايته، وسما بذلك الوطن الإسلامى عن حدود الوطنية الجغرافية أو الوطنية الدموية، فالإسلام دين وجنسية. وأكد هذا المعنى فى رسالة المؤتمر الخامس، بتقدير أن الإسلام ليس عقيدة وعبادة فقط، ولكنه وطن وجنسية، يَعُدُّ المسلمين أمة واحدة فى وطن واحد مهما تباعدت أقطاره. وفى رسالته «إلى الشباب وإلى الطلبة خاصة»، تكلم عن الوطن الإسلامى الذى فرقته ومزقته السياسة الغربية والمطامع الأوربية، وضرب لذلك مثلا بالدول العربية بخاصة «فمصر وسوريا والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش، وكل شبر أرض فيه مسلم يقول لا إله إلا الله - كل ذلك وطننا الكبير، الذى نسعى لتحريره وإنقاذه وخلاصه وضم أجزائه بعضها إلى بعض»(٨٧).

ويظهر أن معارضى حركة الأخوان كانوا يكثرون من التساؤل عن أثر هذه الدعوة الدينية بالنسبة للجماعة الوطنية، باعتبار اتصال الحركة الوطنية بمبدإ الجامعة الوطنية نفسه الذى ظهر فى القرن الماضى وارتفع فى عام ١٩١٩، وأنتج ثماراً يانعة.

وقد ذكر الشيخ البنا فى رسالة المؤتمر الخامس، أن كثيراً من الناس «يغمزون الأخوان المسلمين فى وطنيتهم ويرون تمسكهم بالفكرة الإسلامية مانعًا إياهم من الإخلاص للناحية الوطنية..». ورد على ذلك بأن المسلم أعمق وطنية وأنفع لمواطنيه، «فالإخوان يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية». كما ذكر فى رسالته «إلى الشباب..» أن الإخوان أشد الناس لوطنهم إخلاصًا وتفانيا، وهم يعملون لمصر ويفنون فى جهادهم لأنها أرض الإسلام «وزعيمة أممه». كما أكد المعنى نفسه فى «دعوتنا فى طور جديد»، ثم أضاف: «وليس يضيرنا فى هذا كله أن نعنى بتاريخ مصر القديم، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران، وبما سبقوا إليه الناس من المعارف والعلوم والفنون. فنحن نرحب بمصر القديمة، كتاريخ

فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة. ونحارب هذه النظرية بكل قوانا كمنهاج عمل يراد صبغ مصر به ودعوتها إليه. بعد أن هداها الله بتعاليم الإسلام».

وحدد الشيخ موقفه من دعاة الجامعة القومية، بقوله إن الناس افتتنت بدعوة الوطنية والقومية، فإذا كان دعاة الوطنية يريدون بها حب هذه الأرض وألفتها، فذلك أمر مركوز فى فطر النفوس من جهة، ومأمور به فى الإسلام من جهة أخرى.. وإن كانوا يريدون أن من الواجب العمل بكل جهد فى تحرير البلد من الغاصبين وتوفير استقلاله له.. فنحن معهم فى ذلك أيضًا.. وإن كانوا يريدون بالوطنية تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد.. فذلك نوافقهم فيه أيضًا.. (أما) إن كانوا يريدون بالوطنية تقسيم الأمة إلى طوائف تتناحر وتتباغض.. وتتشيع لمناهج وضعية أملتها الأهواء.. والعدو يستغل كل ذلك لمصلحته.. فتلك وطنية زائفة.. أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية.. هذه واحدة، والثانية أن الوطنيين جل ما يقصدون إليه تخليص بلادهم فإذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففى النواحى المادية وفى سبيل المطامع المادية كما تفعل أوربا الآن. أما نحن فنعتقد أن المسلم فى عنقه أمانة عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله فى سبيل أدائها، تلك هى هداية البشر بنور الإسلام ورفع علمه خفاقًا على كل ربوع الأرض لا يبغى بذلك مالا..». وفى مجموعة أخرى من المقالات نشرها بعنوان «دعوتنا» (نشرت بدءا من ٤ من صفر عام ١٣٥٤ ـ ٧ مايو عام ١٩٣٥ لداعية كبير من دعاة الإخوان المسلمين)، ذكر أن القومية حق إذا أريد بها أن ينهج الأخلاف نهج الأسلاف، وإذا أريد بها انتماء الشخص لعشيرته وأمته، أما إذا قصد بها التخلص من عقدة الإسلام كما فعلت تركيا فلا[٨٨].

وعلى وفق هذه النظرة أصدر المرشد فى عام ١٩٣٦ فتوى جاء فيها أن «مجرد تجنس المسلم بأى جنسية أخرى لدولة غير إسلامية، كبيرة من الكبائر توجب مقت الله وشديد عقابه.. فكيف إذا صحبه بعد ذلك واجبات وحقوق تبطل ولاء المسلمين وتمزق روابطهم وتؤدى إلى أن يكون المؤمن فى صف الكافر أمام أخيه المؤمن؟!..»[٨٩]. وبهذا حكم بالكفر والردة على كل مسلم يتجنس بجنسية أخرى. وفى عام ١٩٣٩ استفاد الشيخ من هذه الفتوى فى مقاومة سياسة إيطاليا

الاستعمارية فى طرابلس عندما حاولت جبر الطرابلسيين على التجنس بالجنسية الإيطالية، فحكم بأن قبول المسلم التجنس بجنسية الكفار وتفضيلها على قوميته الإسلامية «لهو كفر صراح وخروج عن الدين. . لا يزوج ولا يتزوج المسلمون منه ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يصلى عليه ولا يدفن فى مقابرهم ويفرق بينه وبين زوجته. . »(٩٠).

وقد صيغ قسم من شعارات الأخوان على أساس أن «لا رابطة أقوى من العقيدة. . تذكروا دائمًا أن الإسلام يشمل العبادة والأخوة والوطن والجنسية والخلق والمادة والقوة والثقافة والقانون. . أعتقد أن مهمة المسلم تحرير العالم وهداية البشر فجاهد فى سبيل تحرير الوطن الإسلامى العام»(٩١). ثم ما لبثت الجماعة أن رفعت على قمة شعاراتها شعار «الخلافة»(٩٢)، بحسبانها الجامعة للمسلمين الموحدة لجهودهم. وهتفت صحيفتهم «النذير»، «أن الأخوان المسلمين لن يهدأ لهم بال ولن يطمئن لهم خاطر حتى يحققوا الوحدة الإسلامية التى أقرها الإسلام. . ». وصاح عبد المنعم خلاف: «لا ندين بعصبية جنسية ولا دموية ولا لونية ولا نقدس الوطنية والمحلية هذا التقديس الوثنى الضيق»(٩٣).

وكتب صالح عشماوى فى «النذير» (٢٤ من رجب عام ١٣٥٧) عن أن «زعامة مصر إسلامية لا شرقية ولا غربية. الإسلام وطن وجنسية، عبادة وقيادة، مصحف وسيف، عزة وسيادة. . والمسلمون. . أمة واحدة ووطن واحد وزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه»، ثم يتحدث عن أعداء الإسلام فى الشرق والغرب «الذين يحاولون فصم العروة وحل الوحدة وتمزيق الكتلة باسم الوطنية والقومية. . فنادى عمالهم وصنائعهم فى مصر «الدين لله والوطن للجميع» ونحن نقول لهؤلاء: «إذا كان الدين لله فإن الدين عند الله الإسلام» وهتف أعداء الإسلام «الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا»، فواعجبا متى كانت الوطنية دينا. . ؟!». ثم يقول «أما أن ترشحوا مصر للزعامة الشرقية والعربية فهو هراء، فإن مصر لا قيمة لها فى ذاتها، وإنما قيمتها فى قيادتها للعالم الإسلامى».

على أن الشيخ البنا كان يؤكد، أن الأخوان لا يرفضون من القومية إلا استنادها إلى أساس عنصرى أو جغرافى، بحسبانها وحدة سياسية مانعة من الاتصال

بالشعوب الإسلامية الأخرى. وقد ذكر فى رسالة المؤتمر الخامس، أن الأخوان لا يرون تعارضا بين الوحدات الوطنية والعربية والإسلامية، بالمعنى الذى يذكره عن كل منها، وهى بهذا المعنى تشد أزر بعضها بعضا «فإذا أراد أقوام أن يتخذوا من المناداة بالقومية الخاصة سلاحًا يميت الشعور بما عداها، فالأخوان المسلمون ليسوا معهم. ولعل هذا هو الفارق بيننا وبين كثير من الناس».

النظام التشريعى:

هذا الموقف الذى اتخذته الأخوان من الجامعة السياسية، اتسق معه موقف الجماعة من النظام التشريعى للدولة والمجتمع. مع نشأة الدولة الحديثة فى مصر على يد محمد على، ومع تغير نظم الحكم والإدارة ومؤسساتها خلال القرن التاسع عشر، ومع انبعاث حركات التغيير والتقريب فى جميع مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية خلال ذلك القرن، مع كل ذلك تعدل النظام التشريعى ليواكب ضغوط المصالح الغربية فى الميادين الأخرى ولم ينصرم القرن الماضى، إلا وكانت التقنينات الوضعية قد شملت جل العلاقات المدنية والتجارية والقوانين الجنائية ونظم المحاكم وإجراءاتها. وبقى للشريعة الإسلامية مجال الأحوال الشخصية للمسلمين تقضى فيها المحاكم الشرعية. وجاء تعديل النظام التشريعى، اقتلاعًا شبه كامل للنظام الموروث.

إن الصراع بين التقليد والتحديث هو معركة مصر القاسية فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وإن النظام التشريعى هو واحد من ميادين هذا الصراع الممتد. ومهمة المصريين ليست فى الاختيار بين نمط وافد ونمط موروث، وهى ليست فى بساطة أن يشير المرء بأصبعه إلى واحد من سلعتين معروضتين فى واجهة أحد المحال، فيتسلمها على الفور ويعود بها إلى بيته. ولكن المهمة الصعبة أن يعاد بناء كل ما هو معروض على المصريين من وافد وموروث، وأن يضعوا بأنفسهم أنفع الصيغ وأنجح الوصفات لضمان التحرر والرخاء والعدالة. ولن يصنع شىء جاد إلا بعد البحث الدقيق لوظيفته، والفهم الصحيح لواقع مكوناته. والصراع بين التقليد والتحديث يجد مادته فى الوافد والموروث من الصيغ والأفكار والمؤسسات. وهو صراع لم

ينحسم إلى اليوم، بله أن يكون انحسم على عهد المرشد العام الأول للأخوان المسلمين، إنما هو دار ولا يزال يدور سجالا متتابع الحلقات. ومفاد عدم انحسامه، قيام الأنماط المتباينة والمتخالفة جنبًا إلى جنب. وعلى جهد البصيرين بواقعهم يتوقف تحقيق الانسجام، وينفرز الحسن من القبيح بمقياس المصلحة، وبمنهاج أئمة الشريعة الإسلامية القدامى فى جلب المنافع ودرء المفاسد.

وإن المرشد العام، وإن التقط أهم سمات مجتمعه وهى كونه فى مرحلة انتقال، فقد هاله التنافر فى المجتمع، ووجده كله ركاما، واضطرابا فى اضطراب. فالأسرة لا شرقية ولا غربية، والمدرسة ليست حديثة ولا قديمة، ولا قاعدة ولا أساس فى العادات والآداب، وليس ثمة عرف اجتماعى عام، والمتدين يوجد بجوار غير المتدين، والإباحى بجوار الورع. كان ثمة واقع قبيح أسخطه، تمثل فى فترة الثلاثينيات المعنية هنا، فى الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى افتتحت بها هذه الفترة. كانت الديون الأهلية تأخذ بخناق الأفراد والأسر، فرأى الإثم فى نظم البنوك ومواد القانون التجارى، «وكلها شواظ من نار مسلط على التجار والزراع والملاك والوارثين يقضى على ما ورثوا وينقل ذلك كله إلى يد أجنبية». ولاحظ وجود الشركات الأجنبية والبضائع الأجنبية والسماسرة الأجانب، فقرن هؤلاء بالكماليات الأجنبية والخمور الأجنبية والنساء الأجنبيات وسوى بينها جميعا فى الأهمية، وعَدَّها جميعًا عوامل مدمرة للثروة الوطنية. ووصف التعليم بأنه يتجاذبه روح المحافظة والتحلل الشديد(٩٤).

وقد نشرت «النذير فى ٤ من ربيع أول عام ١٣٥٨، من أحاديث الثلاثاء للشيخ حسن البنا، أن المسلمين فى مصر فريقان: أحدهما يدعو إلى الله ورسوله وسنته . . ، «وفريق تشرب إدراكهم بتعاليم غير إسلامية، واقتدوا من الصغر بما هو أجنبى بحت، من مطاعم وملابس وأخلاق ومظاهر غريبة عن الإسلام». ثم يشير إلى خطورة هذا الفريق الثانى بقوله: «وقد بلغ عدد الذين فى المدارس الأجنبية منهم حوالى الخمسة والثلاثين ألفا، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رءوس البلد، من أبناء الوزراء، والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم، ونمت مداركهم على كل ما هو أجنبى، فهم يحبون كل ما هو أجنبى. وبعد ذلك يصير إليهم الحكم فى هذا البلد،

فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم. هذه هى القيود، وهذا هو الاستعمار فى الواقع. وهذا هو الخطر المسدد إلى الروح الإسلامية، فهى الهدف الوحيد المتجه إليها. ولقد سبق هذا الفريق الكثير من أشباهه منذ خمسين سنة، فألقيت إليهم مقاليد الحكم فى هذه البلاد، فلقى منهم الإسلام وأبناؤه الشر المستطير». ثم يتساءل: «من من الصحفيين المصريين أو المسلمين المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ فى بيئة إسلامية؟ إذن فالصحف والإذاعة والسينما والتمثيل والتعليم روحها أجنبية غير إسلامية. فهذا الفريق المشبع بالروح الأوربية هو مع الأسف الذى فى يده الكثير من التنفيذ والتأثير والتوجيه فى شئون هذا البلد». تلك هى الروح التى أراد الشيخ حقيقة وبحق، أن يقاومها، وكان كما ذكر فى النذير (غرة المحرم عام ١٣٥٨) يرى «موقف الأمة عمومًا موقف الحائر فى مفترق الطرق يتلمس الهادى»، ولكن كيف تكون المقاومة؟ وأى سبيل تسلكه من السبل المتشبعة؟

وفى مقال للشيخ بعنوان «طريقان»، ذكر أن مصر على مفترق الطرق، وأن دعاة الإسلام فيها ينقسمون فريقين: «فريق جعل الإسلام أساسًا فعمد إلى الأصول الإسلامية يتفهمها.. ويخلصها مما شابها.. هذا الفريق أصاب كبد الحقيقة ودعا إلى الإسلام بحق.. وفريق ثان من رجال الدعوة إلى الإسلام أيضًا أو ممن نادوا بهذه الدعوة طالت بهم الطريق وعز عليهم الوصول إلى الغاية.. وأخذت بأبصارهم زخارف مدنية الغرب.. وضعفت فى نفوسهم المنعة الإسلامية.. فجعلوا مدنية الغرب أساسًا يشكلون الإسلام على غرارها.. فما وافق هذه المدنية من الإسلام شادوا به.. وما استعصى من قواعد الإسلام ونظرياته على هذه المدنية.. قسروه على ذلك قسرا..». وذكر أن هذا الفريق الأخير وإن ادعى أنه يماشى روح العصر، فإنه لا يجد إلا ضعاف النفوس يصدقونه. ومثل للخلاف بين الفريقين بمسألة الربا، قال إن الفريق الأول يحرمونه، أما الآخرون «فاستتروا بالأضعاف المضاعفة تارة، وبالفضل والنسيئة تارة أخرى، وبالضرورة والحاجة مرة ثالثة»(٩٥).

إن المثل الذى ضربه الشيخ، فصيح فى دلالته على طريقى الدعوة الإسلامية: طريق المحافظة على الأصول وضبط الواقع بها، وطريق تسويغ الواقع على علاته بغطاء من مادة إسلامية. ولا ريب فى أن الشيخ وجماعته كانا من أصحاب الطريق

الأول، طريق الالتزام بالأصول والمناهج. ولكن على أى جانب من جانبى الطريق كانوا: جانب الاجتهاد أم جانب الجمود؟

إن الشريعة الإسلامية مصادرها الأساسية القرآن والسنة. وهى بطبيعتها نصوص محددة ثابتة لا تتغير. وتفسير النص، أى نص قانونى، ليس مجرد بيان لمعانى كلماته وجمله وعباراته، إنما جوهر عملية التفسير هى فى وصل هذا النص ذى العبارات المحددة بالواقع غير المحدد، هو صلة النص بالواقع، أى هو حكم النص متحركًا فى إطار الواقع المعيش. لذلك، فإن النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته، لأنه ينطبق على واقع غير متناه، وفى نطاق النص الثابت فإن كل واقع جديد يستدعى تفسيراً جديداً. والاجتهاد كما يعرفه علماء الشريعة هو التوصل إلى حكم فى واقعة لا نص فيها، على هدى من الأحكام المنصوص عليها، وذلك وفقًا لطرائق بينوها، وليس المجال مجال التفصيل فيها. فالاجتهاد سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة. وكان باب الاجتهاد مفتوحًا على عهد أئمة الشريعة العظام فى القرون الأولى للإسلام، حيث أسست الشريعة وأصلت وحللت. ثم تجمد المجتمع الإسلامى وآل فى جملته إلى الركود، وانغلق باب الاجتهاد. ومفاد قفل باب الاجتهاد أن تفسيرات النصوص قد تجمدت فى نطاق ما فسره بها الأئمة الأولون، أى فى نطاق ما عايشوه من واقع. وأن الفقه لم يبح لنفسه من بعدهم أن يتفاعل مع ما يجد من أحداث. وإذا طرأت واقعة لم يجد الفقيه نصا من قرآن أو سنة يحكمها، ولا تفسيراً للأولين يشملها، رفض الواقعة بدل أن يعيد الاجتهاد فى النصوص توصلا لحكم يصدق عليها.

ومع حركة البعث والإحياء الحضارى فى القرن التاسع عشر، جاء محمد عبده وأقرانه ينادون بفتح ما انغلق من أبواب الاجتهاد. ووجه الضرورة فى هذا الجهد، أن الواقع قد صار مليئًا بحشود من الجديد فى مجالات الحياة كافة، فلزم حرصًا على حيوية الشرع الإسلامى وبعثًا له، أن ينفتح باب الاجتهاد، لتتحرك النصوص الثابتة لا فى إطار تفسيرات أملاها واقع القرون الأولى من تاريخ الإسلام، ولكن فى إطار الواقع المعيش الآن.

لذلك فإن الطريق الأول الذى اختاره الشيخ لجماعته، لم يكن طريقًا وحيد

الجانب. إذ وجد فيه من يجتهد فى تحريك النصوص لتشمل هذا الواقع الجديد، أى لتتعامل معه بالضبط والتغيير. كما وجد فيه رافض الاجتهاد ممن لا يرفض الواقع الجديد فقط، ولكنه يرفض أن يتعامل مع الواقع عامة، فيفقد بهذا الموقف الفكرى مكنة تغيير الواقع على وفق ما يرى، ولم يكن الخلاف بين هذين الجانبين أن أحدهما يحفظ الشريعة والآخر يهدرها، إنما كانت حقيقة الخلاف بينهما، أن أحدهما يجتهد ليحفظها قوة مؤثرة فى الواقع المعيش، بينما يحفظها الآخر فى نطاق تفسيرات القرون الماضية فيتأكد انخلاعها عن واقع الحياة المعيشة. والخلاف هنا ليس حول النص ولكن حول التفسير. وما دام أن التفسير هو صلة النص بالواقع، وما دام أن ثبوت النص ليس هو موضع الخلاف، ما دام ذلك كذلك فقد تركز الخلاف بين الجانبين فى التعامل مع الواقع المعيش. والتعامل مع الواقع هو وسيلة تغييره وضبطه على وفق المثل المرجوة. وهو ليس بالضرورة محض إقرار للأوضاع الراهنة أو تسويغ لها. أما تجاهله فلن يفيد إلا الانخلاع عنه.

والحق أن الشيخ البنا كان يدرك الحاجة إلى الاجتهاد والتجديد. وكان سبيله إلى ذلك هو السبيل الذى تسلكه عادة دعاوى الإحياء والبعث، وهو سبيل اللجوء إلى المصادر الأصلية والدعوة للبدء منها. وبالرجوع إلى المصدر يمكن إعادة قراءة النصوص قراءة متحركة متحررة من الالتزام بآثار الحلقات الوسيطة. وللشيخ فى رسالة المؤتمر الخامس عبارات واضحة فى هذا الشأن، إذ ذكر: «يعتقد الأخوان أن أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، اللذان إن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبدًا. وإن كثيراً من الآراء والعلوم التى اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التى أوجدتها والشعوب التى عاصرتها. ولهذا يجب أن نستقى النظم الإسلامية التى تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافى. . وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما قيدنا الله به. ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه. . وإلى جانب هذا أيضًا يعتقد الأخوان المسلمون أن الإسلام بوصفه دينا عاما انتظم كل شئون الحياة فى كل الشعوب والأمم لكل الأعصار والأزمان، جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزيئات هذه الحياة. . ». وذكر أيضًا فى رسالة «التعاليم»: «ورأى الإمام ونائبه فيما لا نص فيه وفيما يحتمل وجوها عدة وفى المصالح المرسلة، معمول به ما

لم يصطدم مع قاعدة شرعية. وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات. والأصل فى العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعانى، وفى العاديات الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد (أى لا اجتهاد فى العبادات حسب الأصل، وإنما يجرى الاجتهاد فى المعاملات). ٦ ـ وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم. وكل ما جاء به السلف رضوان الله عليهم موافقًا للكتاب والسنة قبلناه، وإلا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع. . ».

ويؤكد الدعوة لمبدإ الاجتهاد لدى المرشد العام، ما صرح به فى رسالة المؤتمر الخامس، من تأكيده أن الخلاف فى الفرعيات «ضرورى لابد منه». لاختلاف العقول والأفهام فى الفهم والتصور، ولوقوع الخلاف بين الصحابة أنفسهم «وما زال كذلك وسيظل إلى يوم القيامة». وروى حديث الإمام مالك: «إذا حملتم على رأى واحد تكون فتنة». ثم ذكر أن ليس العيب فى الخلاف، ولكن العيب فى الحجر على عقول الناس برأى واحد. وأكد فى رسالة التعاليم هذا المعنى، وأضاف أن «كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذى نهينا عنه شرعا». وإن هذه العبارة الأخيرة لا تفيد فقط الحذر من أن يستدرج الناس إلى خلافات نظرية مجردة ليست بذات دلالة عملية، ولكنها تفيد كذلك الحرص على وصل الفكر بالعمل وهو أول مدارج الاجتهاد.

على أن حركة الإخوان كانت موجهة فى الأساس إلى الدعوة «للأصول»، أى للمبادئ الكلية للنظام الإسلامى وشريعته، إذ رأى الأخوان أن الأنماط الحديثة والوافدة قد اقتلعتها اقتلاعًا، فجاء صراعهم الأساسى من أجل العودة إلى هذه الأصول. وكان تركيزهم على هذا الجانب. واستتبع ذلك أن يقفوا فى الغالب موقف الحذر من أن تئول دعوة التجديد فى ظل أوضاع راهنة غير مقبولة، أن تئول إلى طلاء يتنمق به هذا الوضع الراهن. وأملى عليهم واقع دعوتهم فى سياق ما يرونه من أوضاع معيشة، أملى عليهم التأكيد على إظهار أوجه الخلاف بين الدعوة وبين تلك الأوضاع، مع التركيز على ما يرونه مرفوضًا من الواقع لا ما يرونه ممكن التعامل معه. وإذا كان الاجتهاد فى أحد معانيه هو تعاملاً مع الواقع، فقد خف هذا الجانب فى توازنه لديهم مع الجانب الآخر، أى الدعوة للأصول. وجاء الأثر العملى لذلك أن الدعوة أوضحت الفارق جليا بينها وبين غيرها فى موضوع العودة

للأصـول، لكنها لـم تقم بجهـد مماثل فى تحريك الاجتـهـاد. وانعكس ذلك على مسلك الكثير من أعضائها. وبدت جماعة الأخوان لدى فريق من الناس دعوة لا ترعى الواقع أو غير مستجيبة لمشكلاته.

وقد حبـذت جماعة الأخوان العـودة للتشريع الإسلامى وتطبيقه فى جميع مجالات الحياة السياسية والاجتماعية، بتقدير أفضليته على الشرائع الأخرى(٩٥). وأوضح الشـيخ رأيه فى تلك الأفـضليـة مقـارنًا بين رسـالة المسلمين، وهى نشـر الإسلام بين العالمين وحراسة الدين ونشره، وبين رسالة الأوربيين التى أفسـدت المبادئ السياسية إذ «طلعت أوربا على الناس بقوتها وبطشها وفضتها وذهبها وفتنتها ونسائها ومعارها وعلومها ومخترعاتها ومكتشفاتها ومظاهر حياتها المادية الصاخبة المزخرفة بحواشي الترف والنعيم. . ففسدت مبادئ القوم السياسية، فهم بين ملكية مهددة وجمهورية زائفة ودكتاتورية مقنعة أو استبدادية سافرة، وفسدت قواعدهم الاقتصادية. . »(٩٦).

وقـد نشـرت «النذير» فى ٧ من ربيع الثانى عـام ١٣٥٧ حـديثًا لأحـد الأسـاتذة المجتهدين فى الشريعة الإسلامية، الشيخ عبد الوهاب خلاف أستاذ الشريعة بكلية الحقوق، جوابًا عن نظرة الإسلام إلى النظام النيابى، فقال: «الحق الذى لا ريب فيه أن الإسلام لم يجعل أمور المسلمين حقا لفرد يستقل به دونهم. . فمصدر السلطان العام هو الأمـة، وترجمـان الأمـة الذى يعبر عن إرادتها هم أولو الحل والعـقـد من رجالها، والمنفذ لما تريده الأمة القائمة على حراسة الدين وسياسة المسلمين هو من يبايعه هؤلاء. . وهو الخليفة». فلما سئل عما إذا كانت الدعوة الإسلامية تستفيد من دخول دعاتها فى مجلس النواب، أجاب بالإيجاب بحسبان المجلس النيابى أقوم طريق يوصل إلى العمل فى الإصلاح التشريعى والقضائى. وذكر أن القسم الذى يقسـمـه النائب بإطاعتـه الدسـتـور والقـوانين، لا مـأخـذ عليـه من الوجـهـة الإسلامية، لأنه لا يمنع من أقسم من العمل على تعديل ما يراه من القوانين ماسا بأحكام دينه أو مصالح أمته.

وقال إن حرية الاعتقاد المكفولة بالدستور لا تنافى ما يؤمن به المسلم، لأن معناها ألا يكره فرد على اعتناق دين خاص ولا على ترك دينه، وألا يتعرض متعرض لذى

دين فى إقامة شعائر دينه، وكلا الأمرين يحترمهما الإسلام الذى أجاز للمسلم أن يتزوج غير مسلمة. ولكن النذير أفصحت فى عددها التالى عن معارضتها لما أثبته الشيخ خلاف من آراء. وكان صالح عشماوى هو صاحب هذه المعارضة.

وقد أثار موقفه تساؤلات، رد عليها الشيخ البنا مؤكداً أن الأخوان يرون أن الأسس العامة للدستور تتفق مع تعاليم الإسلام، وهو ما يتعلق بالحرية الشخصية والشورى واستمداد السلطة من الأمة ومسئولية الحكومة أمام الشعب.

وبمناسبة الاحتفال الوطنى العام فى سنة ١٩٣٣ بالعيد الخمسينى على نشأة المحاكم الأهلية، كتب المرشد العام يقول إن تلك المحاكم بنظامها وتشريعها الحالى تصطدم بتعاليم الإسلام، من جهة تجاهلها للحدود الواردة بالقرآن والسنة عن السارق والزانى، وإجازتها إعفاء الزانين من العقوبة وإباحتها للربا، وطالب الحكومة بأن تعدل هذا التشريع بما يتمشى مع نص الدستور من أن دين الدولة هو الإسلام[٩٧].

وذكر أن القرآن الكريم فيه أصول العقائد وأسس المصالح الاجتماعية وكليات الشرائع الدنيوية، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس. «فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبولشفية والحرب والسلام وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى هذه البحوث التى تشغل بال الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه نعتقد أن الإسلام خاضها فى لبها واضعًا للعالم النظم التى تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن. وأن لكل أمة قانونًا يتحاكم إليه أبناؤها، وهذا القانون يجب أن يكون مستمداً من أحكام الشريعة الإسلامية مأخوذاً من القرآن الكريم متفقًا مع أصول الفقه الإسلامى..».

ثم ضرب مثلا عن البغاء وحانات الخمور والإباحية واللهو العابث فى الشوارع والمصايف[٩٨]. وذكر أن الإسلام لا يقف محايداً أمام أى شأن من شئون الناس، سواء المعاملات أو الجرائم أو العبادات[٩٩]، وأن أظهر مظاهر الداء الذى يعانى منه المجتمع هو «الاستعمار والحزبية والربا والشركات الأجنبية والإلحاد والإباحية وفوضى التعليم والتشريع واليأس والشح والخنوثة والجبن والإعجاب بالخصم إعجابًا يدعو إلى تقليده تقليداً أعمى..»، وأن وسيلة العلاج هو استخلاص

المنهاج الصحيح من كتاب الله وسنة رسوله، فضلا عن وجود العاملين المؤمنين والقيادة الحازمة الموثوق بها التى وجدها الأخوان المسلمون(١٠٠).

وكتبت صحيفة الأخوان فى ٨ من مارس عام ١٩٣٥ تشير إلى أن ثمة عاملين يهددان المجتمع، وهما الشيوعية والاشتراكية التى هى إباحية منكرة، وضع مبادئها الكماليون فى تركيا والهتلريون فى ألمانيا، وأن ثمة عاملا ثالثا هو الضائقة الاقتصادية، وعاملا رابعا هو النهضة الميكانيكية الحديثة «أو أسميها أنا بالنكبة الكبرى التى عطلت الأيدى وشلت حركتها ومكنت أصحاب رءوس الأموال من رقبة العامل المسكين»(١٠١).

وقد اتفق أن أدلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية بحديث أظهر فيه إعجابه بكمال أتاتورك الذى بنى تركيا الجديدة وأقام الدولة الحديثة فى بلاده «التى تستطيع وحدها فى الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو». فكتب الشيخ البنا يهاجم النحاس على نظرته هذه، ويسأله عما إذا كان يوافق أن يكون لمصر برنامج كبرنامج أتاتورك.

وتتابعت البرقيات من شعب الأخوان تحتج على حديث رئيس الوزراء، وتستثير الغيرة على محارم الله التى انتهكت بظهور العاريات على شواطئ البحار وغير ذلك(١٠٢).

فلما أبرمت معاهدة عام ١٩٣٦، تصاعد الأخوان فى مطالبهم بوجوب إحلال الشريعة الإسلامية محل التشريعات الوضعية، ليصبح الإسلام هو النظام السياسى الاجتماعى العام، ولتصبح الشريعة مصدر التشريعات. ونشطوا نشاطًا كبيرًا فى نشر المقالات وإلقاء المحاضرات.

وقد شكل المؤتمر الخامس للأخوان لجنة لدراسة الدستور فى ضوء نظام الحكم الإسلامى وإحلال النظم الإسلامية محله ولجنة أخرى للموازنة بين القانون الوضعى والقانون الإسلامى، بيانا لنواحى الخلاف ومطالبة بتعديل المخالف، (ولا يظهر أن أيا من الجهدين قد أثمر نتائجه الملموسة وقتها). واكتفى بأن يضرب المثل لنظم الحكم الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية بحكومة إمام اليمن وملك السعودية(١٠٣).

ودعا الشيخ البنا إلى توحيد التعليم وتوحيد المدارس المدنية والدينية على أن يكون التوحيد لصالح الفكرة الإسلامية لا على حسابها، وهاجم سلخ مناهج التعليم عن الفكرة الدينية والعدول بها إلى العلمانية البحتة، ودعا إلى إلغاء الربا والميسر والبغاء والخمر. وأفتى بتحريم التأمين على الحياة(١٠٤).

وكان من أهم شعارات الأخوان السياسية التى يتجمع بها الأنصار ويدعو إليها الداعون، لا تقف فحسب عند أن «الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن دستورنا»، وإنما تشمل بالمستوى نفسه من الأهمية «الإمامة سياستنا»، وأن من الموبقات التى يتجنبها الأخوان ويعملون على تقويضها «القوانين الوضعية»، ومن المنجيات «إقامة الحدود الإسلامية»(١٠٥)(*).

الموقف من الأقلية:

يرتكز الفكر السياسى للأخوان إذن على ركيزتين: الجامعة الدينية، والشريعة الإسلامية بوصفها نظاما تشريعيا عاما. ومع ما سبق بيانه من أن فكر المرشد العام لم يكن فى الجامعة الدينية مستبعداً للرابطة القومية ولا رافضاً لها، ولا كان فى الشريعة الإسلامية مستبعداً لمنهج الاجتهاد ولا رافضاً له، برغم ذلك فقد كان منهج الأخوان فى إشاعة العنصر الدينى الإسلامى فى هذين المجالين اللذين يمسان مبدأ المواطنة،

(*) وكانت «للنذير» حملة على الدستور بحسبان مخالفته لتقاليد المصريين وديانة المسلمين، مما لم يكن مقنعًا لقسم كبير من الرأى العام، الذى كان يرى بتجربته أن دستور سنة ١٩٢٣ يحوى سياجًا للحريات العامة وضمانًا ضد جور السلطات واحترامًا لحقوق الأفراد ولمبدإ المساواة بينهم، فضلا عن تحديده حقوق كل من الملك والرعية وواجبات كل منهما. وكل ذلك لا ينافى الإسلام، بل يقيم المساواة والحرية على ما عرف المسلمون فى الصدر الأول من الإسلام. ونشرت الصحيفة أحيانًا رسائل تعبر عن هذا النظر، وعن أن الدعوة لتطبيق الحدود فيها طفرة وإرهاق، وقد يكون من الأوفق من تقرير حد السرقة العمل على منع أسباب السرقة. وكانت الصحيفة ترد على هذا النظر بمقولة إن الدستور يميل إلى القوانين الوضعية، وإن فكرة النظام العام عنده غير مستمدة من مبادئ الشريعة الإسلامية. (يراجع على سبيل المثال: صحيفة النذير ٢٣ رجب عام١٣٥٧، مقال «ليس فى الدستور المصرى مخالفة لأحكام القرآن الكريم». حامد أسعد محمد عاشور المحامى. ومقال «ردا على مقال ليس فى الدستور. . » عبد المنعم فرج الصده المحامى. . »).

كان من شأنه أن يثير التساؤل حول وضع الأقلية الدينية فى المجتمع والدولة لدى الأخوان، وأن يثير الحذر مما قد تفضى إليه الدعوة من مساس بهذا المبدإ، لا سيما أن التطور التاريخى عبر القرن المنصرم كان أسفر عن ربط المواطنة بالجامعة القومية، مع إقرار المساواة التامة بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم.

ولما بدأ الظهور السياسى السافر لجماعة الأخوان فى سنتى ١٩٣٦، ١٩٣٧، كان من الطبيعى أن تكون هذه النقطة مما يثور حوله الجدل بين الأخوان وغيرهم، وأن يتساءل مجمل الرأى العام عما تصنعه دعوة الأخوان فى هدف حققته الأمة، وشعار روته دماء الشهداء فى عام ١٩١٩، وهو وحدة عنصرى الأمة الدينيين وإسباغ صفة المواطنة فى مصر على كل من يحيون حياة دائمة مستقرة فيها. ويبدو أن مشكلة الأخوان فى هذه النقطة، أن المرشد العام مصمم الدعوة ومفكرى جماعته، لم يولوا تلك النقطة حقها فى الأهمية، وشغلتهم أساسيات الدعوة عن أن يواجهوا هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة. وبرغم كثرة ما كتب وقيل عن الجامعة الإسلامية والتشريع الإسلامى، لم يرد إلا قليلا نسبيًا التعرض لهذه النقطة، تعرضا لا يستهدف مجرد إشاعة الاطمئنان لمسلك الدعوة الإسلامية إزاء غير المسلمين، ولكن يتضمن تحديدا منضبطًا واضحًا للنظرية الإسلامية التى يراها الأخوان ويعملون لها فى هذا الشأن. لذلك بقى قلق غير المسلمين قائمًا، وبقى حذر فريق من العاطفين على الدعوة الإسلامية نفسها، وبقى جماهير الأخوان ذوى الثقافة المتوسطة عرضة للتقلب فى هذا الأمر والنظر الجامد فيه، مما أضاف إلى قلق القلقين وحذر الحذرين.

كتب الشيخ البنا: «هذا الشعب - شعب وادى النيل كله فى الشمال وفى الجنوب - يدين بهذا الدين الحنيف، والأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة والمساواة التامة فى كل تعاليمه وأحكامه.. ويرون الإسلام معنى من معانى قوميتهم، وإن لم تكن أحكامه وتعاليمه من عقيدتهم»(١٠٦). وكتب فى مناسبة أخرى، يكاد يعترف فى ثنايا حديثه بأن الخوف على وحدة عنصرى الأمة يعوق الكثيرين عن دعوته: «سمعنا من الكثير من الغيورين العطف على هذه الدعوة ومناصرتها والاستعداد للعمل بها. وفى أثناء

ذلك كان يبدو من كلامهم التخوف من أن تثير هذه القضية الأقلية فى الدين والجنسية. ولكننا نسوق إليهم هذه الكلمات القليلة ليعلموا أن الإسلام قد عالج هذه الناحية علاجًا شافيًا يشيد بالقومية ويحمى الإسلام. إن الإسلام الذى وضعه الحكيم الخبير. . احتاط لتلك العقبة وذللها من قبل. فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم إلا وقد اشتمل على النص الصريح الواضح الذى لا يحتمل لبسا ولا غموضًا فى حماية الأقليات»[١٠٧].

وذكر فى رسالته «إلى الشباب»: «يخطئ من يظن أن الأخوان المسلمين دعاة تفريق عنصرى بين طبقات الأمة. فنحن نعلم أن الإسلام عنى أدق العناية باحترام الرابطة الإنسانية العامة بين الإنسان. . كما أنه جاء لخير الناس جميعًا ورحمة من الله للعالمين. ودين هذه مهمته أبعد الأديان عن تفريق القلوب وإيغار الصدور. . وقد حرم الإسلام الاعتداء حتى فى حالات الغضب والخصومة. . وأوصى بالبر والإحسان بين المواطنين وإن اختلفت عقائدهم وأديانهم. . وفى إنصاف الذميين وحسن معاملتهم، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا. نعلم كل هذا فلا ندعو إلى تفرقة عنصرية ولا إلى عصبة طائفية. ولكن إلى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بإيماننا. . ». وذكر فى رسالة «دعوتنا»: «وأحب أن أنبهك إلى سقوط ذلك الزعم القائل، إن الجرى على هذا المبدإ (هداية البشر بنور الإسلام) يمزق وحدة هذه الروابط بين الجميع ما داموا متعاونين على الخير. . ». وكتب فى «نحو النور» شارحًا موقف القرآن من غير المسلمين، إذ لم يشتمل على حمايتهم فقط، بل أوصى بالبر بهم والإحسان، وقدس الوحدة الإسلامية ثم قدس الوحدة الدينية العامة، وقضى على التعصب وفرض على أبنائه الإيمان بالأديان السماوية جميعًا. ثم ذكر الشيخ البنا: «هذا الإسلام الذى على المزاج المعتدل والإنصاف البالغ، لا يمكن أن يكون أتباعه سببًا فى تمزيق وحدة متصلة، بل بالعكس إنه أكسب هذه الوحدة منعة القداسة الدينية، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط».

وبرغم كل ما بذل المرشد فى إشاعة الاطمئنان والسكينة، لا يظهر أن جهدًا فكريا بذل لحسم هذه المسألة حسما نظريا من الوجهة الإسلامية. فبقيت عبارات

الكتاب التى تتكلم عن الدين بوصفه أساسا للجنسية السياسية، بقيت مصدراً للقلق والحذر.

وكتبت صحيفة الأخوان: «قد يقول قائل إن الأمة الواحدة من أمم الإسلام تضم عناصر مختلفة تدين بغير دين الإسلام، فلا يوجد بين أفرادها إلا الجنسية القومية. والجواب على ذلك أن سماحة الإسلام تجعل بره وصلته تتسع لأبناء قومنا وإن كانوا على غير ديننا.. بل إن تعاليم الإسلام تفرض على أبنائه أن يكونوا مع أهل التعاقد سواسية لهم ما لهم وعليهم ما عليهم». وأتت بالشواهد من تاريخ الإسلام فى أن دولته رخصت للمسيحيين خاصة ولغير المسلمين عامة بالإقامة فى البلاد الإسلامية محتفظين بعاداتهم متمتعين بحريتهم الدينية محتفظين ببعض قوانينهم، وأنه مع بداية الفتح الإسلامى كان المسلمون يخيرون سكان البلاد بين أمور ثلاثة: الإسلام أو الجزية أو الحرب، فإذا دفعوا الجزية عدوا ذميين، تكفل لهم حرياتهم الدينية وتصان لهم أموالهم ومساكنهم ومعابدهم، ولهم التقاضى فى أمورهم الخاصة إلى رؤسائهم حسب شرائعهم، مع احتفاظ الحاكم الشرعى بحق النظر فى الخصومات المدنية «التى تقع بين الأجانب والرعايا المسلمين..»(١٠٨).

وقد كتب التميمى حمزة فراج يهاجم شعار «الدين لله والوطن للجميع» الذى انطلقت به ثورة سنة ١٩١٩، ويقول إذا كان ذلك فماذا يصنع الله بالدين؟ إن الدين منفعة ورحمة للناس، ومعنى فصله عن السياسة إلغاء «سورة براءة» من القرآن، «ثم إن الإسلام حفظ لهؤلاء المواطنين غير المسلمين كل حق هو لهم»(١٠٩).

وقد أرسل الشيخ البنا خطابا إلى محمد محمود رئيس الوزراء فى عام ١٩٣٨، يطلب فيه تطبيق الشريعة الإسلامية ومنع الحفلات الخليعة وأداء الفرائض وتوحيد مناهج التعليم على أساس دراسة الإسلام والسيرة النبوية. ثم قال: «قد يقال إن فى الأمة عنصراً ليس مسلمًا ولا يرضى حكم الإسلام، وجواب ذلك مدفوع بالواقع، فقد عاشر هذا العنصر الإسلام قرونًا عدة، فلم ير إلا العدل الكامل والإنصاف الشامل، ولا تزال كلمة الخليفة الثانى لأميره على مصر مدوية فى الآذان مرددة على كل لسان: «يا عمرو متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!». ثم أعاد الطلب فى خطاب بعث به إلى وزير الحقانية أحمد خشبة ينصح فيه بتوحيد القضاء

مع العمل بالشريعة الإسلامية، وعرج فيه إلى مناقشة ما أسماه أقوال بعض المرتابين وهو: «أن فى مصر عناصر غير إسلامية إن حكمت بأحكام الإسلام كان ذلك متنافيا مع حرية الدين التى كفلها الدستور للمواطنين، وإن حكمت بغير أحكام الإسلام كان ذلك نوعًا من الامتياز البغيض الذى حمدنا الله على التخلص منه. . هذه الشبهة مردودة بجزأيها، فإنهم إن عوملوا بتعاليم الإسلام لم يكن فى ذلك اصطدام بحرية الدين، فإن الحرية المكفولة هى حرية العقيدة وحرية العبادة والشعائر وحرية الأحوال الشخصية، أما الشئون الاجتماعية فهى حق الأمة ومظهر سيادتها، فهم فيها تبع للأكثرية، فإذا ارتضت أكثرية الأمة قانونًا فى هذه الشئون الاجتماعية بصرف النظر عن مصدره فهو قانون للجميع. . وإن عوملوا بحسب شرائعهم مع الاحتفاظ بحقوق الدولة كاملة معهم فليس فى ذلك امتياز يخيف. .»(١١٠).

وإن حرص الشيخ على معالجة هذا الشأن بهذه الصورة ليوضح مدى ما أحس من مقاومة فيه، ومدى اهتمامه به ومدى ما لقيه من صد بشأنه فى هذه النقطة الصعبة. لقد كان أدب الأخوان دائمًا أدبًا هجوميا على المجتمع وجميع وجوه الحياة فيه، ولكن الحديث فى هذه النقطة التى تمس وحدة المصريين يكاد يظهر أنهم فيها يرتدون إلى مواقف الدفاع. كانت عادة الشيخ ألا يجادل مخالفيه فى أفكارهم، وإنما يطرح أفكاراً أخرى بديلة، ولكنه فى هذه النقطة خاض فى مجادلة أفكار المخالفين. وكان الشيخ دائمًا يصدر فى أحاديثه عن أصل تصوره هو للأشياء، ويجادل من على أرضه الفكرية لا من على أرض غيره، واستخدامًا لمفاهيمه هو لا دخولا فى مفاهيم الآخرين، ولكنه فى هذه النقطة - وحسب العبارات السابقة بخاصة - جادل غيره بمفاهيم هذا الغير بمفاهيمه هو. واحتج فى طلب تطبيق الشريعة بأنها قانون الأكثرية فى المجتمع، فاستمد للشريعة بذلك «شرعية» طارئة عليها هى أنها قانون الأكثرية، ولم يقف عند حد أنها «الإسلام» كما يفعل فى غير ذلك من المواقف، كما أن مجادلته عن حكم «أكثرية الأمة» للأقلية، يعنى تقرير ضمنى بأن الأكثرية والأقلية يضمهما جامع سياسى واحد، وأن ثمة «أمة» منها.

بهذا المنهج الأصلى، عالج الأخوان فروع المسائل. فمثلا كان من أهم مطالب الأخوان خلال الثلاثينيات جعل الدين الإسلامى مادة أساسية فى المدارس، سواء الأولية أو الابتدائية أو الثانوية. وبالنسبة لغير المسلمين ألا يكون تدريس الإسلام

مادة أساسية تفرض عليهم. ولكن عندما نظمت الحكومة تدريس الديانة المسيحية للتلاميذ المسيحيين فى مدارسها، عَدَّ الأخوان ذلك نوعًا من التبشير: «إن الإسلام سيذبح ذبحًا رسميًا فى المدارس الرسمية بيد الحكومة الإسلامية. لقد تقرر رسميًا من عهد قريب أن يعين بكل مدرسة بها عشرة من المسيحيين معلم دينى خاص بهم. سيعين إذن فى التعليم الأولى معلمون مسيحيون، وهو النوع الوحيدمن التعليم الذى ظل محافظًا على صورته الطاهرة وإسلاميته الكاملة»(١١١). ووقف الأخوان بذلك ضد ما يَعُدُّه القبط من حقوقهم بوصفهم مواطنين.

ويذكر الدكتور زكريا سليمان بيومى(١١٢)، أنه مع ما اتسم به موقف الأخوان من الأقباط من اعتدال، وخشية الشيخ البنا من عودة الفتنة الطائفية التى تفيد المحتل، ومع الحرص على نفى تهمتى التعصب الدينى وإشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة، مع ذلك فإن صحف الجماعة نشرت بعض مقالات مثيرة فى مضمونها للأقباط. مثل مهاجمة الدكتور هيكل وزير المعارف لزيارته جمعية الشبان المسيحيين ووعده بمساعدتها، ومهاجمة وزير الأوقاف الشيخ مصطفى عبد الرازق لزيارته هذه الجمعية (وكذا مهاجمة بهى الدين بركات على ذلك، ولما ورد على لسانه من تمنيه النجاح للجمعية). وذكر المؤلف أن صحيفة النذير والت «نشر المقالات عن الحروب الصليبية فى قالب مثير للمسيحيين.. وكان كل ذلك كفيلا بارتياب الأقباط من هذه الدعوة..»(١١٣).

٣ـ مصــر الفتـــاة

من حركات الشباب:

كان تنظيم «مصر الفتاة» هو التنظيم الشعبى الآخر، ظهر فى الثلاثينيات بعد الأخوان المسلمين. كانت بداياته بحركة الشباب فى «مشروع القرش»، الذى استهدف فى مثالية بناء صناعة مصرية بواسطة حركة شعبية لجمع التبرعات. ثم طلع التنظيم على الناس فى عام ١٩٣٣ باسم جمعية مصر الفتاة، ونشر برنامجًا تضمن أهدافًا سياسية واقتصادية وثقافية. وكان أهم ما تضمنه مما يتصل بموضوع الدراسة المطروحة، هو النبرة الدينية القوية التى شاعت فى البرنامج، كما شاعت فيما بعد فى ممارسات الحزب السياسية. وإن ذلك ليستوجب الكشف عن صلة الدين بالسياسة فى فكر تنظيم مصر الفتاة وممارساته، وعن مصدر تلك الصلة.

فى عام ١٩٢٢ أصدر الأستاذان محمد قاسم وحسين حسنى المدرسان بالمدارس الثانوية وقتها، أصدرا كتابا عن تاريخ أوربا فى القرن التاسع عشر(١١٤)، كان له تأثير ممتد على أجيال متتابعة من الشباب، خصوصا بعد أن قررت وزارة المعارف العمومية تدريسه لطلبة شعبة الآداب بالسنة التوجيهية (الثانوية العامة)، واستمر تدريسه حتى أوائل الخمسينيات. وكان كتابا جد مشوق فى مادته التاريخية وأسلوبه الجياش، وفى تعاطفه الصريح مع الحركات الديمقراطية وحركات التوحيد القومى فى أوربا خلال القرن التاسع عشر. وهو عينه الكتاب الذى درس عليه جيل شباب مصر الفتاة تاريخ ثورات أوربا، وترك بصماته القوية على نص برنامج التنظيم فيما بعد، خصوصا بالنسبة لما ورد به عن مازينى وحركته «إيطاليا الفتاة». كتب الأستاذان المؤلفان أن مازينى كان نبى الحرية والوطنية فى إيطاليا، أنشأ جمعية «إيطاليا الفتاة» وجعل شعارها «الله والشعب» فسوى بذلك بين الإيمان الوطنى

والإيمان الديني، وكان لا يقبل في صفوفها من يزيد سنه على الأربعين (لأن الشباب ـ كما قال ـ يكسب الحركة حماسة وقوة، ويضاعف انتشار الدين الجديد، دين حرية ووحدة إيطاليا). ولما كان الشباب يعيش بالحركة وينمو بالحماسة وحرارة الإيمان، فقد أشعل مازيني في قلوب مواطنيه نار الوطنية المقدسة والإيمان الثابت بمستقبل البلاد. . . ونقل المؤلفان من أقوال مازيني: «إيطاليا ملكة العالم، أرض دانتي، مركز البابوية، مهد النهضة ومبعث النور والحرية، لن تموت بل ستبعث وتعيد سيرتها الأولى، فتكون وقد طهرتها الآلام، كملك من النور يضيء العالم أجمع. . إن هذا النور لن ينبعث إلا إذا قدم الإيطاليون أرواحهم فداء الوطن، وتحملوا مرارة النفي والسجن والفاقة وتألموا كثيراً. . »(١١٥).

ويقابل ذلك العبارات التي صدر بها برنامج مصر الفتاة: «مصر التي علمت الإنسانية وأضاءت على العالمين، مصر التي رفعت لواء الأديان جميعًا وأعلت كلمة الله والإسلام، مصر مركز العالم وزعيمة الشرق بعد أن طهرتها وصقلتها المحن، بعد أن حاربها الزمان فارتد وانهزم، لن تموت أبدًا بل ستبعث من جديد لتعيد سيرتها الأولى منارة للعالم وتاجًا للشرق وزعيمة للإسلام. وهي من أجل ذلك في حاجة إلى دم الشباب الملتهب، في حاجة إلى الايمان والعمل، في حاجة إلى نفر من بنيها يقابلون الموت ويستعذبون الألم ويرحبون بالتضحية ـ وتلك صفات لن تتوافر في أبناء الجيل القديم». ثم ذكر «شعارنا: الله ـ الوطن ـ الملك».

ذكر «تاريخ القرن التاسع عشر» ما رآه مازيني وإيطاليا الفتاة من أن الدعوة «لاعتناق عقيدة تخليص الوطن»، والعمل في سبيل الحرية والوحدة القومية، قل أن تحرك العامة، فربط بين تلك العقيدة وبين المطالب المادية وقال: «إن شقاء العيش وبؤس الحياة التي يقاسونها، إنما مصدرهما الأجنبي الغاصب ـ النمسا ذات القوة والسيطرة على البلاد. . الحائل الأكبر بين سعادتها». وورد في النداء الذي أرفق به برنامج مصر الفتاة أنها تتقدم «. . لترفع صوتك ولتطعم جائعك ولتعلم جاهلك. . إن الأجانب يغزوننا ويسدون علينا طريق الحياة». وإن هذه الدعوة «عقيدة مخلصة مقدسة»(١١٦).

ولا يكاد يلحظ اختلاف في الكلمات، إلا تقديم وتأخير في العبارات، مع

تنويعات جياشة على ذات النغمة، أو توليدات «مصرية» على نغمة «إيطالية». ولعل ما استرعى انتباه شباب الثلاثينيات إلى إيطاليا الفتاة خاصة، أنها حركة كانت موجهة إلى شباب مثلهم، وفى بلد يسيطر عليه الأجانب مثل بلدهم، وله ماضيه الحضارى مثل ما لهم، وله مركز فى العالم المسيحى (الكاثوليكى) مثل ما لبلدهم فى العالم الإسلامى. لا توجد رغبة بطبيعة الحال فى إيجاد تطابق بين حركة إيطالية وحركة مصرية أتت بعدها بنحو مائة عام. ولكن لزمت الإشارة السابقة لبيان المأخذ التاريخى لبعض ما اتسمت به دعوة مصر الفتاة. مع تقدير أن تشابها ما فى دعوتين لا يعنى ولا يستتبع بالضرورة تطابقًا فى وظيفتيهما السياسية والاجتماعية، ولا يفيد من باب أولى تشابها فيما تطورت إليه كل منهما تطوراً تحكمه ظروف البيئة والمرحلة التاريخية.

إن ما يميز تنظيم مصر الفتاة فى دعاويه التى طلع بها على الرأى العام، أنه عمل على الجمع بين الدين والوطنية فى إطار سياسى واحد. ولم يدخل الدين فى طرحه السياسى على حساب المفهوم الوطنى للجامعة المصرية، بل على العكس، فهو فى الوقت الذى رفع فيه الدين شعارا سياسيا، تصاعد «بالمصرية» إلى درجة جد كبيرة، فأكد أن كلمة المصرية هى العليا، وأن مصر فوق الجميع، وأن هدفه إنشاء «إمبراطورية عظيمة تتألف من مصر والسودان وتحالف الدول العربية وتتزعم الإسلام». ومن جهة أخرى أكد على فكرة الدين بوصفه ميدانا من ميادين العمل السياسى، وأفرد فى برنامجه بندا خاصًا بالجهاد الاجتماعى فى الدين والأخلاق، دعا فيه إلى احترام الأديان وقداستها والارتقاء بالأخلاق ومحاربة الدعارة والخمور والتخنث. وصدر شعاره بلفظ الجلالة مقرونا بالوطن ثم بالملك.

ويحكى أحمد حسين عن أول مقابلة له مع مصطفى النحاس بعد أن وضع برنامجه، وكان النحاس والوفد يستريبان فى الحزب الجديد وموالاته للملك خصم الوفد التقليدى. ويصف ضيق النحاس من شعار الحزب: «وما زلت أذكر حتى الآن اعتراضه على وضع كلمة الله فى برنامج سياسى، وكيف رأى فى ذلك لونا من ألوان الشعوذة»، فأجابه أحمد حسين: «إن الذى لا خير فيه لربه لا يمكن أن يكون فيه خير لوطنه.. وإننى أؤمن كل الإيمان أن التدين والوطنية يسيران جنبا إلى

جنب، فكلاهما يفيض من نبع واحد، نبع المحبة للمثل الأعلى والحق والعدالة»(١١٧).

والسمة الثانية لتنظيم مصر الفتاة، أنه لم يقرن الدين بالوطنية فقط، وإنما قرنهما بمجموعة من الأهداف الاجتماعية والاقتصادية. فطالب فى برنامجه بإلغاء الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة وتمصير الشركات الأجنبية وجعل اللغة العربية هى اللغة الرسمية فى الحياة التجارية، مع القضاء على أمية الفلاح المصرى وجهله وكفالة الرخاء له، ومع الارتقاء بالثروة الزراعية واستصلاح الأراضى الجديدة، وتعميم النظام التعاونى لإقراض الفلاحين ومدهم بالبذور والآلات وبيع محصولاتهم، ومع تطوير الصناعة المصرية وإنشاء بنك صناعى لتمويل المشروعات وكهربة خزان أسوان، ومع فرض الحماية الجمركية للصناعات المصرية، ومع تمصير التجارة الخارجية واحتكار المصريين للتجارة الداخلية بعدم التعامل إلا مع التجار المصريين شراء واستهلاكا للمنتجات المصرية، وإنشاء بنك مركزى للإصدار، فضلا عن مجانية التعليم الابتدائى وتقليل نفقات التعليم الأعلى. وإن الجامع الأساسى لكافة هذه الأهداف هو التمصير، تمصير الجوانب الاقتصادية والاجتماعية كافة، والنهوض بمصر وطنا للمصريين.

لم يغفل تنظيم مصر الفتاة المصرية لحساب الدين كشعار سياسى، إنما العكس هو ما تم، إذ أسرف فى تأكيد الفكرتين معًا، ووقف على المشارف طويلا يجهد فى الجمع بينهما فى صياغة واحدة. كان يوجه نداءه إلى الشباب المسلم المحب لمصر أن يصلى يوم الجمعة «قبل أن يكون لنفسنا علينا حق، وقبل أن يكون للوطن علينا حق.. من أجل هذا أدعوكم للصلاة يوم الجمعة على الأقل إن كنتم مسلمين ويوم الأحد إن كنتم مسيحيين ويوم السبت إن كنتم يهودا.. هنا أيها الشبان فى المسجد وفى الكنيسة سوف نجتمع.. وبين يدى الله سوف نمتلئ إيمانًا وثقة بالخلود..»، «نريد عملا إيجابيًا فى سبيل الله والوطن» لإنقاذ مصر من التدهور ووضع حد للفوضى الأخلاقية. ثم يهاجم الشباب الخليع المخنث وينعى الزمن الذى خلت فيه المساجد وامتلأت دور السينما(١١٨).

ويتكلم أحمد حسين عن مصر ومجدها أيام الإسلام عندما كانت تضىء على

العالم بجامعة الأزهر، ويقول: «مصر أيها السادة يستطيع أعداؤها أن يجردوها من كل شيء إلا أن تبقى متدينة.. كانت ولا تزال وستظل دائمًا موئل الأديان وحاميتها.. ومن هنا كانت مصر تقوى إذا ما ازداد تعلقها بدينها وتضعف كلما انحرفت عن دينها..». ويذكر أن تلك السمة الدينية لصيقة بمصر منذ وجدت، فلم يكن المصريون القدماء وثنيين ولا مؤمنين بتعدد الآلهة، إذا لا يتفق ذلك مع عقلية بناة الأهرام. فلما جاءت المسيحية حملت كنيسة الإسكندرية لواءها وأعلنت مصر المسيحية كلمة الله. ولما جاء الإسلام فتحت له مصر مصاريعها وصارت حاميته بعد سقوط دمشق وبغداد وصار الأزهر حاضنًا له(١١٩).

وتذكر الصرخة تمجيدًا لمصر أنها «موئل الأديان جميعًا، فمنها خرجت الديانة الموسوية وبها احتمت المسيحية وهى التى رفعت لواء الإسلام عاليًا وأنشأت جامعة الأزهر»(١٢٠).

ويتحدث أحمد حسين فى خطاب منشور وجَّهه إلى عباس محمود العقاد، عن مصر التى أوجدت الحضارة وأنشأت جامعة عين شمس (العصر الفرعونى) ثم جامعة الإسكندرية (العصر القبطى) ثم جامعة الأزهر (العصر الإسلامى)، وأن المصريين عندما يحققون استقلالهم فسيحققون زعامتهم الشرقية «ليتألق نجم الجامعة المصرية من جديد ولينحنى العالم إكبارًا وإجلالا لأحفاد الفراعنة والعرب»(١٢١).

وتكشف تلك العبارات عما يمكن أن يسمى بالنظرة الدينية الجامعة، التى لا تقف عند حدود واحد من الأديان الموجودة بمصر، إنما تضم الديانات القديمة والمسيحية والإسلام معًا، وتشير إلى التاريخ المصرى وعاء لها جميعًا، وتقرن بين الدين والوطن.

وبهذا استبدل تنظيم مصر الفتاة بالجامعة المصرية مفهوم «المصرية الجامعة» للأديان والثقافات والعقائد التى عرفتها مصر عبر تاريخها الطويل. وبهذه المصرية الجامعة أحل محل الجامعة الدينية السياسية، مفهومًا عن الديانة الجامعة التى تضم ديانات مصر فى مختلف العصور ومنها المسيحية والإسلام. فمصر الفتاة «هى وطنية الدين وإيمانه»(١٢٢).

ومصر بلاد مقدسة «قدسها الله وأكرمها يوم أخرج منها الأديان جميعًا وحمى بها

الأديان. فاليهودية والمسيحية والإسلام كلها وجدت موئلاً وحاميا لها فى مصر، وعاشت جنبًا إلى جنب فى صفاء وولاء لا اضطهاد ولا تعذيب ولا تعصب ولا قتال، . . فمصر هى التى أخرجت الديانة الموسوية وهى التى حمت المسيحية عندما كانت كنائسها تقفل فى كل مكان تحت معاول روما، كانت مصر هى التى تحمى المسيحية، وما عيد الشهداء الذى يحتفل به الأقباط حتى اليوم إلا أثر من آثار مصر التى قاومت الوثنية بدماء أبنائها، وهى مصر بعد ذلك التى تزعمت الإسلام وحملت لواءه وقاومت أوربا الصليبية . . »(١٢٣).

وقد جرى تنظيم مصر الفتاة فى ممارساته السياسية وتثقيفه لأنصاره من الشباب، على الجمع بين مفهوم القومية المصرية وبين هذا المفهوم للديانة الجامعة. وهو عندما يورد فى برنامجه السياسى الداعى لتمصير الحياة السياسية والاقتصادية فى مصر، عندما يورد مسألة الإيمان بالله والصلاة فى الجامع والكنيسة، إنما ينظر إلى الإيمان الدينى والصلاة كجزء من الواجبات الوطنية الملقاة على عاتق المصريين. وجرت مصر الفتاة على رسم صورة لفتاة ترمز إلى مصر تلبس لباسا فرعونيا وتمسك بعصاة فرعونية وتتجه إلى الشمس المشرقة بذراعين مفتوحتين على نحو يذكر بعبادة آتون.

ومصر هذه الفرعونية هى من تضع فى أهدافها صلاة المسلم بالجامع والمسيحى بالكنيسة والقضاء على الخمور ومحاربة الزنا، فضلا عن بعث الروح العسكرية وتطوير الصناعة ومحاربة الأمية. وكان شباب الحزب منذ عام ١٩٣٤ يحتفل بالأعياد الإسلامية بالصلاة فى مسجد السيدة زينب هاتفين «الله أكبر»، ثم التوجه إلى حيث الهرم الأكبر هاتفين تحت أعتابه «مصر فوق الجميع». وتفسر ذلك صحيفة الصرخة: «كما أنه لا حياة للوطن بغير دين، لا حياة للدين بغير وطن. . نريد أن نقول لهم إن مقاطعة الأجانب والإنجليز فى تجارتهم ومنتجاتهم وملاهيهم ليس عملا وطنيا فقط وإنما هو عمل دينى أيضًا. . . »(١٢٤).

ويلور ذلك أحمد حسين بقوله: «خطتى . . ليست إلا إعادة الروح . . بأن نرتقى بالعقيدة القومية إلى مصاف العقيدة الدينية فتصبح مقدسة جليلة . . نعيد الروح بأن نربط بين مصر وسوريا وشعبها والعراق وشعبها وفلسطين وشعبها . . ». وإن دعوة مصر الفتاة «أساسها الارتقاء بالعقيدة الوطنية حتى تسمو إلى مصاف العقيدة الدينية

وتخليص العقيدتين من الزيف والشوائب». ويضيف فتحى رضوان سكرتير مصر الفتاة: إن الدين فى نظرهم ليس زهدا وبعدا عن الحياة واستكانة، ولكنه سعى وجهاد و«دعوتنا دينية، دعوتنا تتخذ أسلحتها من الأديان، من الإسلام والمسيحية. .»[١٢٥].

الدين والسلوك والوطن:

أورد تنظيم مصر الفتاة فى نهاية برنامجه أن وسيلته فى تحقيق أهدافه هى «الإيمان والعمل». وأوضح ذلك فى صحيفته: «أما الإيمان فهو أن نؤمن بالله وأن نخلص له وأن نعتقد بقدرته ورعايته للمؤمنين فنستمد منه العون والتأييد. . ومن إيماننا بالله نستمد إيماننا بأنفسنا وبأحقيتنا فى الحياة وإيماننا بماضينا الذهبى وحاضرنا الفتى ومستقبلنا المشرق. .»[١٢٦].

وأما العمل، فيكون فى ثلاثة ميادين: «الميدان الخلقى والميدان الاقتصادى ثم الميدان النظامى أو العسكرى. . ففى الميدان الروحى والخلقى نريد أن نعيد للدين قدسيته وأن نعيد للأخلاق قوتها، ذلك أن الدين للنفس والجماعة عدة روحية تجعلها تصبو إلى الكمال والمثل العليا، فهؤلاء الذين يجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأرواحهم، هؤلاء الذين يعرفون أن هناك سيدا يرتفع إليه العمل الصالح ويثيب كل امرئ بما عمل، هؤلاء هم فقط الذين يخدمون أوطانهم، وهؤلاء هم الذين يعرفون معنى الرجولة والشرف والكرامة. وعلى العكس هؤلاء الذين انصرفوا عن الدين وزهدوا فى المثل العليا وأضعفوا فى أنفسهم قوة الضمير والرقيب الداخلى الخفى، هؤلاء هم الذين يدمرون مجتمعاتهم بشهواتهم، وهؤلاء هم الذين يصانعون الاستعمار ويرضون بالاحتلال فى سبيل مصالحهم الذاتية والتى يرفعونها فوق كل شىء. ومن هنا أيها السادة فإننى أدعو إلى الدين والتمسك بالدين وفضائل الدين وروحه»[١٢٧]. والدين جهاد فى سبيل الله وصلاة لله من أجل مصر[١٢٨].

والذى يلحظ من تتبع كتابات تنظيم مصر الفتاة وخطب قادته ومقالات كتابه،

أن التركيز على الدين فى مجال النشاط السياسى، كان من قبيل المناهج أكثر منه من قبيل الغايات. ويلحظ فى ذلك أمران:

أولهما، بناء الشباب وفق مجموعة من الأخلاقيات يتربى بها على الجهاد والقدرة على البذل وإنكار الذات، وتحفظ عليه قوام الشخصية المناضلة. ويذكر أحمد حسين أن المجتمع المصرى بدأ لعدة سنوات خلت، يفقد توازنه فى صفوف الجيل الجديد، وأنه عندما كان طالبًا بكلية الحقوق، كان يروعه تأنق الشباب وتزويقه للحواجب والأظافر وترديده للأغانى المبتذلة، «وانصرفوا عن الدروس وعن الدين وعن الوطنية وأصبحوا لا يعرفون إلا المقاهى ودور السينما..»، وأنه عن طريق إشاعة الروح الدينية يريد أن يحارب التخنث والتدهور الأخلاقى ويشيع الرجولة والقوة(١٢٩).

ويهتف قائلا: «أهى حملة مدبرة على أخلاق الأمة؟! ما هذا الراديو؟ وما هذه السموم التى ينفثها؟! إن مصر الفتاة تعلن حربا على ذلك كله وتتوعد كل من لا يتقى الله فى أخلاق الناس.. (ولا يجب) أن يصبح دين مصر هو الفسق والهمجية»(١٣٠). ويهاجم المحاكم المختلطة والامتيازات الأجنبية لأنها «سر هذا التدهور الخلقى والدينى الذى تعانيه مصر، وهى التى أبقت الفلاحين والعمال حتى اليوم فى هذا البؤس.. ومصر الإسلامية تعطى رخصًا لمحلات الخمور.. مصر بلد الروح والتقاليد والآداب، ماذا ترى فيها من مظاهر الدين؟ وماذا ترى فيها من مظاهر الأخلاق إلا الفجور والعربدة والفسق..»(١٣١). وخطب مترافعا أمام المحكمة فى إحدى قضايا الرأى التى قدم فيها متهما، قال: «انتشر الإلحاد وانعدم الخوف من الله، وتدهورت الأخلاق الشخصية، فإذا بالناس يكذبون ويسرقون وينكثون بالعهود ويخونون، وأصبح الإنسان لا يأمن أخاه ولا يعرف صديقه، وأصبح الشرف والعفاف والواجب وأصبحت الفضيلة والرجولة كلها خرافات فى خرافات... أما الشباب، فقد امتلأ بالتخنث وفقدان الرجولة وأصبح لا محل له إلا اللهو الفاسد واصطياد الفتيات والجرى فى الطرقات»(١٣٢).

ويذكر فتحى رضوان: «من الناس من يقذف هذه الجمعية (مصر الفتاة) بأنها قامت لتفرق بين عناصر الأمة، بين المسيحيين والمسلمين.. ومنهم من يقول إنها

تريد أن تؤلف فاشستية إسلامية . . . ، جنود هذه الجمعية يؤمنون بأن لا نجاة للأمة إلا بالدين، ذلك لأن الدين وسيلة للحياة الرفيعة . . لأن الدين يعلمنا الصبر والثبات والتضامن . . والأديان السماوية متفقة فى هذه التعاليم ومجتمعة عندها . فنحن إذن ندعو إلى الدين لنعد أنفسنا للجهاد فى سبيل الله والوطن، لا لأن نتخذه وسيلة نزيد به هذه الأمة ضعفًا وتبعثر صفوفها وتمزق وحدتها» .

ثم ذكر أن أعظم ما كسبه المصريون فى جهادهم الماضى هو تعانق الهلال بالصليب، والنجاح فى محاربة الخلافات الطائفية، وإن مصر الفتاة تدعو كل مسلم وكل مسيحى إلى كتابه(١٣٣) .

ثانيهما، لم يظهر فى السنوات الأولى من تكوين مصر الفتاة اتجاه لفكرة الجامعة الإسلامية، ولا لكون مصر الفتاة حزبًا سياسيًا إسلاميًا . وكل ما أمكن التقاطه فى شأن الجامعة الإسلامية، تعليق من «الصرخة» فى عام ١٩٣٤ على صدور صحيفة «الجامعة الإسلامية» بيافا فى فلسطين وتعطيل السلطات الإنجليزية لها، وهو تعليق أعطى للجامعة الإسلامية معنى جديدًا يتصل بالتضامن بين شعوب الشرق لا بكونه وحدة سياسية قومية .

ذكرت «الصرخة» أن الجامعة الإسلامية «تقدم المشرق العربى عصبة من الأمم الشرقية، آن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الإسلامية فى معناها الجديد ليست وحدة دينية بقدر ما هى وحدة قومية تجمع بين هذه الأمم المتعددة فى دائرة واحدة . وآن لسكان هذه البلاد من : مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية، هذا المعنى الدينى يرمى إلى تكوين عصبة أمم شرقية تخيف السلطة الإنجليزية وإخوانها جميعًا»(١٣٤) .

ويظهر موقف تنظيم مصر الفتاة من الحكومة الدينية والجامعة الدينية، فى موقفه من نظام أتاتورك بتركيا الذى ألغى الخلافة الإسلامية وفصل الدين عن الدولة هناك، فقد كان تنظيم مصر الفتاة يتعاطف مع التجربة التركية الحديثة مهاجمًا خلفاء آل عثمان المعزولين، وذلك حسب ما كتب فتحى رضوان وغيره وقتها(١٣٥) .

وقد لاحظ الدكتور عبد العظيم رمضان أن تنظيم مصر الفتاة لا ينتمى إلى المعسكر الإسلامى بقوله : «هذا التأكيدعلى القومية المصرية يحدد موقف أحمد

حسين ومكانه من المعسكرين القومى والإسلامى، فهو قومى متطرف، ولا ينتمى أبدًا إلى المعسكر الإسلامى. وهذه الملاحظة على جانب كبير من الأهمية، لأن شعارات أحمد حسين الإسلامية وتحطيم أنصاره الحانات قد يخدع البعض فينسبه إلى المعسكر الإسلامى، على أن دعوته إنما تدور فى داخل الفكرة القومية وفى إطار فكرة الإمبراطورية المصرية وإحياء الإسلام وشعائره وإعادة الدين الإسلامى إلى سابق مجده وقوته، مقترنة فى ذهنه بفكرة زعامة مصر للدول الإسلامية..»(١٣٦).

والحق أن النقطة الأساسية التى أثارت حذر أنصار الجامعة المصرية من مصر الفتاة، هى ما ورد ببرنامج التنظيم متعلقًا بزعامة مصر للإسلام، الأمر الذى يوحى بأنها تستهدف إحياء الجامعة السياسية الدينية. على أن الملاحظ نشأة مصر الفتاة جمعية سياسية فى عام ١٩٣٣، إن هذه النقطة وإن فسرت على يد أمثال رشيد رضا على أساس كونها إحياء للجامعة السياسية الدينية، مما ألزم رشيد رضا بالمناداة بضرورة إقامة حزب سياسى ينهض بهذا العمل، فإن ثمة كثيرين نظروا إلى هذه الزعامة من جوانبها الأدبية والثقافية، بحسبان المركز السامى للجامع الأزهر.

وقد صرح بهى الدين بركات فى «الصرخة» بأن مصر يتعين عليها أن تستعيد مركزها الدينى الإسلامى، كما يتعين عليها أن تستفيد من تبعية الحبشة للكنيسة الأرثوذكسية المصرية. كما صرح أحمد زكى باشا بأن مصر كعبة الإسلام الدنيوية، فلما سئل عما إذا كان يرى أن ثمة خلافًا بين المسلمين والأقباط قال: «حاشانى أن أقول هذا وأنا أول من نادى فى محاضراته ومقالاته بوجوب قدسية هذا الاتحاد لأننا مصريون قبل كل شىء»(١٣٧).

فلما أطلق تنظيم مصر الفتاة وصف الحزب على نفسه بدلا من الجمعية فى يناير عام ١٩٣٧، تضمن برنامجه الصيغة ذاتها عن زعامة الإسلام مع نص آخر عن الأزهر ودوره المجيد الواجب عليه أن ينهض به، ولكنه تضمن فى أول بنوده: «يجب أن نشعل القومية المصرية.. ويجب أن تصبح كلمة المصرية هى العليا..».

ونص البند ٢٢ من البرنامج على أنه «يجب أن نعيد للأديان كامل احترامها وقداستها..»(١٣٨). وحدث كثيرا أن هوجم تنظيم مصر الفتاة متهمًا بأنه يثير

النعرة الدينية ويفسد ما بين المسلمين والأقباط من حسن العلائق، فكان الحزب يحرص دائمًا على التنصل من هذه التهمة وردها، ويشير إلى أن أقباطًا عديدين يعملون أعضاء فيه(١٣٩).

وقد كتب عثمان نجاتى أن مصر ستظل سيدة الدنيا وزعيمة الإسلام وقائدة الشرق، وأن أحمد حسين زعيم الجيل الجديد وباعث الحياة فى مصر ومجدد قوة الإسلام. ثم وصلته رسالة تشكك فى نيات مصر الفتاة تجاه الأقباط وترى فى الحزب نزوعًا إلى التعصب الدينى، فكتب عن «مصر الفتاة والأقباط» يفسر مصدر الاهتمام بزعامة مصر للإسلام، فيقول إن مصر محاطة بدول إسلامية، وغاية المسلمين والقبط جميعًا أن تتزعم مصر البلاد المجاورة، والقبط جزء من الأمة. «نريد الأمة كتلة واحدة وجسداً واحداً وروحًا واحدة. نريد إنقاذ الوطنية فى نفوس الشعب وروح الوطنية فى قلوب أبنائها..». وأشار إلى أن من مبادئ مصر الفتاة دعوة المسلم للصلاة فى المسجد والمسيحى للصلاة فى الكنيسة.

وعلق بسكالس ويصا عضو مجلس الجهاد بمصر الفتاة بأن نيات مصر الفتاة الحسنة واضحة نحو الأقباط، وبالحزب أعضاء منهم، ودعوة التمسك بالدين أساسها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(١٤٠).

الأقباط ومصر الفتاة:

ثمة علاقة عضوية بين المفاهيم والأهداف السياسية وبين البنية التنظيمية التى تتشكل تحقيقًا لتلك الأهداف. وقد شيد بناء الوفد على اتساق مع مفهوم الجامعة الوطنية المصرية الذى نادى به. فضم مسلمين وأقباطًا فى تشكيلاته كافة دون حسبان للفارق الدينى. وشيد بناء الأخوان المسلمين على اتساق مع مفهوم الجامعة الإسلامية، مبتعدا بالضرورة والتعريف عن غير المسلمين. ويلحظ فى حزب مصر الفتاة أنه تنظيم يهتف فى الأساس لمصر الكبرى لم ينغلق دون الأقباط، بل على العكس كان يتباهى بوجود الأقباط فيه ردًا على من يتهمه بإثارة النعرة الإسلامية.

ولكن الملاحظ أيضًا أن الأقباط وجدوا فيه على غير كثرة ولا تهافت عليه. كان

من أعضائه البارزين الدكتور فخرى أسعد، ووجد فى لجنته التنفيذية بالجامعة بسكالس ويصا من كلية الحقوق، وكان بسكالس القبطى الوحيد بين مندوبى كليات الجامعة الذين يناهز عددهم الثلاثين مندوبًا، كما كان هو القبطى الوحيد بين مجاهدى مصر الفتاة البالغ عددهم ٥٦ مجاهدًا(١٤١).

وكان سامى جورجى سكرتير شعبة مصر الفتاة بأسوان الذى أطلق لفظ الثالوث المقدس على شعار مصر الفتاة (الله ـ الوطن ـ الملك . .)(١٤٢).

وعرف من أنصار الحزب ومراسلى صحفه بشرى بباوى ولبيب خليل وحنا معوض غطاس وحنا خميسة ولبيب دنيال وموريس شهاد(١٤٣).

أما عن علاقات مصر الفتاة بكبار رجال القبط من خارج الحزب، فقد عرفت علاقاته الوثيقة بوهيب دوس المحامى الكبير وعضو مجلس الشيوخ. وقد امتدحت صحف الحزب فى حماسة موقفه المعارض لمعاهدة عام ١٩٣٦، كما كان وهيب دوس يتطوع للدفاع عن أعضاء الحزب أمام المحاكم، كما كانت الاجتماعات الحزبية الواسعة تنظم لسماع خطاباته السياسية(١٤٤).

وعرف توقير مصر الفتاة لأمثال مرقس حنا وويصا واصف من زعماء الوفد، برغم عداء الحزب للوفد، وذلك لأنهما كانا من الرعيل الأول الذى شارك مصطفى كامل فى الحركة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى(١٤٥).

كان إكثار مصر الفتاة من رفع الشعارات الدينية مما أثار حذر البعض من أن يخلق إشاعة هذا المناخ بيئة مواتية لإحياء الجامعة السياسية الدينية، كما أثار الحذر مما عساه أن يكون شعور الأقباط تجاه مناخ يفضى ولو إلى عزلتهم الوجدانية. ودعم هذه الخشية أن نظام الحزب كان يقوم على السيطرة شبه المنفردة من زعيمه أحمد حسين، وأن أحمد حسين برغم نزعته المصرية القوية العنيفة، كان حاد الانعطافات فى سياسته وفى توجيه الحزب من ورائه، وأنه فى ظل المناخ الدينى الذى أشاعه وأشاعته ممارسات الحزب، قوى نفوذ أمثال حسين يوسف ذوى الاتجاه الدينى الذى يقرب من اتجاه الأخوان المسلمين، وظهر هذا النفوذ فيما تجرجر إليه الحزب من معارك سياسية، وفى التأثير على زعيم الحزب نفسه كما ستجىء الإشارة فيما بعد.

إن واحداً من العناصر المهمة التى أبعدت الوفد دائمًا عن أن تجنح به عواطف المعارك السياسية اليومية، وأن تحيد به عن مسلكه إزاء المصرية الجامعة، كان تكوين حزب الوفد ذاته تكوينا جامعًا من قاعدته إلى قمته بغير أدنى تفرقة بين قبطى مصرى ومسلم مصرى. صانه أن دفة السفين كان يمسك بها الجميع. ولم تظهر مفارقة بين أهداف الحزب وغاياته وبين تكوينه التنظيم التنظيمى فى هذه المسألة.

أما حزب مصر الفتاة، فقد افتقد هذا العنصر الحاسم العاصم. وأتاه هذا الافتقاد لا بسبب أنه سلك سبيل التمييز الدينى فى اختيار أعضائه وقياداته، فالحق أنه لم يتكشف دليل واحد على ذلك، ولكن بسبب أن التنظيم كان مندمجًا فى الفرد ملحقًا به، فآلت جميع مقاديره وأهدافه وسياساته إلى محض أريحيات ورؤى فردية.

وقد لوحظ فى ممارسات حزب مصر الفتاة ما يتناقض مع ما كان يؤكده من أهداف، سواء بالنسبة للجامعة الوطنية أو لغيرها من الأهداف والبرامج. وكان ذلك مما ألقى ظلالا كثيفة عليه وأخضعه فى التقييم السياسى أو التاريخى لاجتهادات شتى.

على أن حزب مصر الفتاة ما برح يؤكد فى أدبه السياسى ولاءه للجامعة الوطنية. وما فتئ يصنع بيديه معيار محاسبته فى هذا الشأن، ويقيم المقاييس الوطنية الجامعة التى يرتضيها حكمًا على مسلكه والتى يمكن محاسبته وفقًا لها.

سأل أحد الصحفيين الألمان فتحى رضوان عما إذا كانت مصر الفتاة دعوة فاشية، فنفى ذلك بقوله: «نحن مشغولون بالدين ومهتمون بالدعوة الدينية، والفاشستية الإيطالية حاربت المسيحية..». فلما سأله الصحفى عن موقف الأقليات إزاء تلك الدعوة الدينية، أنكر فتحى رضوان وجود أقليات بمصر، لأن الأقباط والمسلمين شعب واحد «والدعوة الدينية لا تفرقهم إنما هى تجمعهم..»(١٤٦).

وشرح أحمد حسين دعوته الدينية بكونها تدعو للجهاد وتستنكر الخمر والبغاء وتستهدف إعادة مجد الإسلام، دون أن يعنى ذلك تحولا فى العلاقة بالأقباط: «نحن نرى أن أعظم ما جنته مصر فى ثورتها الأخيرة ضد الإنجليز هو هذا الوفاق

والاتحاد بين المسلمين والأقباط . . »، وأن مصر الفتاة تدعو المسيحى إلى الصلاة فى كنيسته كما تدعو المسلم إلى الصلاة فى مسجده(١٤٧).

ونشرت صحيفة الثغر (مصر الفتاة) فى ١٢ من إبريل عام ١٩٣٧ مقالا عن «أقباط ومسلمون، مصر الفتاة تعمل لخير المصريين على السواء» ذكر كاتبه أن قبطية عبرت له عما يشاع من أن مصر الفتاة متعصبة ضد الأقباط، وأن هذه الفكرة متغلغلة فى نفوس كثير من القبط، وعلق الكاتب بأنه إذا كان هتلر قد اضطهد اليهود فى ألمانيا لأنه من دم آرى غير دمهم، «فماذا عسانا نقول عن الأقباط؟ ونحن إذا تحدثنا عن الدم المصرى الأصلى كانوا هم أصحاب هذا الدم، وهكذا يبدو استحالة الاضطهاد من الناحية الجنسية . . بقى الاضطهاد الدينى، وهذا لا محل له . . »، لأن صلة الرسول عليه السلام بمصر معروفة، إذ تزوج منهم وأوصى بهم خيرا، وإذ كان الأقباط متساوين مع المسلمين فى الحقوق والمزايا، ولم يحدث جفاء بينهم إلا ثمرة للاستعمار.

وإثر تصاعد النبرة الدينية لدى مصر الفتاة فى أواخر عام ١٩٣٧، خرج الأقباط من أعضاء التنظيم، مما دعا أحمد حسين إلى أن يفرد لهذا الموضوع قسما فى خطابه فى ٢٤ من يناير عام ١٩٣٨: «أقباط مصر بصفة خاصة لهم عند المسلمين إعزاز واحترام . . فنحن فى مصر لا نعرف تعصبا ضد إخواننا الأقباط، وهذا تاريخنا يشهد بأننا عشنا جميعًا جنبًا إلى جنب فى سلام ووئام، ولست أحسب أن أحداث عام ١٩١٠ التى يشيد بذكرها فريق من المصريين إلا مظهراً بسيطا من الخلاف الذى ينشأ بين العائلة الواحدة . . ونحن فى مصر الفتاة بصفة خاصة نكره التعصب، وإن لى من زملائى الأقباط فى مصر الفتاة معونة ثمينة . . ». وعلق سامى جورجى على هذا الخطاب: «نحن المسيحيين نتمتع فى أحضان مصر الفتاة برعاية الأم الرءوم . . ». وكتب الدكتور فخرى أسعد أن حزب مصر الفتاة يحيط أعضاءه الأقباط بكل إعزاز، وأنه إذا كان ما ورد فى برنامج الحزب من زعامة مصر للإسلام يثير قلق القبط، فإنه لا يرى ما يضيرهم فى ذلك. وأشار إلى موقف المصريين جميعًا وفيهم المسلمون دفاعًا عن تبعية كنيسة الحبشة للكنيسة القبطية بوصفها كنيسة قومية. «نحن نريد أن نحيا فى مصر أخوانا لا نعرف من الدين إلا أنه عبادة الله . . لا

يجب أن نشرك الدين فى السياسة، بل لا يجب أن نشرك الدين فى أعمالنا القومية». «إنى ما وجدت يومًا فى صفوف مصر الفتاة إلا كل تقديس للمسيحية واحترام لدينها ومحبة لأبنائها»(١٤٨).

وقد كتبت الجورنال ديجيبت أن مصر الفتاة خالية من التعصب الدينى أو الطائفى. فكتب فتحى رضوان شاكرا لإدجار جلاد رئيس تحريرها وذكر: «حزب مصر الفتاة يود أن يرى كل العناصر على اختلاف أديانها مندمجة فى أمة واحدة ودولة واحدة هى مصر، وهذا لا يتعارض مع إيماننا بأن مصر الحديثة فى مسيس الحاجة إلى قوة روحية تزيد من قوة أبنائها وتملؤها أملا ويقينا.. ونحن مؤمنون بأن الروح الدينية هى هذه القوة..»(١٤٩).

وإذا كان حزب مصر الفتاة يستحث الأزهر على إرسال البعوث إلى البلاد الأخرى لتقوية الروابط بينها وبين مصر، فقد كان يؤكد على دور الكنيسة القبطية فى الحبشة، ويستحث الرئاسة المسيحية المصرية على أن تنشط إحكامًا للصلات بين البلدين وتنمية للروابط الاقتصادية وفتحًا لأبواب التبادل التجارى(١٥٠). ويظهر من ذلك أن مصر بقيت فى نظر الحزب هى الجامعة، وأنها ذات سمات وجوانب متعددة يتعين إنعاشها جميعًا.

وقد كتب أحمد حسين فى عام ١٩٣٨ عن وحدة الشعوب العربية، يقول إنها تقوم على عناصر خمسة هى اللغة والثقافة والماضى المشترك والأمانى القومية المشتركة والدين(١٥١). وكان كتب فى عام ١٩٣٤ ينتقد اليهود على استئثارهم بالكثير من المؤسسات المالية فى مصر، ولكنه تحفظ قائلا: إن حزب مصر الفتاة لا يعادى مصريًا كائنًا من كان، ولكنه «يعادى الغاصبين»(١٥٢).

التصعيد الإسلامى:

تصاعد الاتجاه الإسلامى السياسى لدى مصر الفتاة فى أواخر عام ١٩٣٧، وذلك إلى ما يُعَدُّ قمة ما وصل إليه هذا التنظيم فى الدعوة السياسية الدينية. وبلغ الصعود حده فى عام ١٩٤٠ بتغيير اسم الحزب إلى «الحزب الوطنى الإسلامى»،

وبالدعوة إلى الخلافة الإسلامية والمناداة بتعديل التشريعات كافة على مقتضى الشريعة. وذلك بتفصيل سترد الإشارة إليه فى حينه.

ويثور التساؤل عن الأسباب التى أدت إلى هذا التصاعد، والظروف التى ساعدت عليه. وعلى الجملة، فثمة أسباب موضوعية، منها تصاعد الأزمة الفلسطينية وتصاعد الأزمة الاجتماعية داخل مصر.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الاهتمام المصرى بمشكلة فلسطين تراءى للمصريين فى إطار الجامعة الإسلامية ولم يكن مفهوم القومية العربية تبلور فى وعيهم بعد. وبالمثل تراءت حلول الأزمة الاجتماعية فى إطار فكرة العدالة الاجتماعية فى الإسلام ولم تكن المفاهيم الاشتراكية ظهرت فى وعيهم بعد. وثمة ظروف ذاتية واكبت هذا التصاعد الدينى لمصر الفتاة وغذته، منها ما يتعلق بالعداء لحزب الوفد، ومنها ما يتعلق بالعلاقة مع الإخوان المسلمين، ومنها ما يتعلق بالتكوين التنظيمى لحزب مصر الفتاة ومناهجه فى النشاط السياسى.

أما عن المشكلة الفلسطينية سببًا للتصاعد، فلقد وقف حزب مصر الفتاة ضد النشاط الصهيونى وإقامة دولة لليهود هناك. وأثارت نبرته العدائية بعضا من يهود مصر الذين رموه بالتعصب الدينى، فرد عليهم بأنه وإن حرص على عدم التفرقة بين مصرى وآخر، إلا أنهم ما داموا قد شهروا عليه الحرب فمرحبا بالنضال ضدهم، وجرد عليهم حملته السياسية، وأنذر يهود فلسطين والإنجليز بأنهم إن لم يغيروا من موقفهم «فسوف أعلن الحرب عليهم باسم الله. .»(١٥٣). على أنه يلحظ أن حزب مصر الفتاة بقى فى هذه النقطة يؤكد على دور الاستعمار فى إنشاء وطن قومى لليهود، ويطرح المسألة طرحًا دينيًا مرة وقوميًا سياسيًا تارة أخرى، ويدعو المسلمين والأقباط واليهود من المصريين إلى التضامن مع مجاهدى فلسطين(١٥٤).

ويقول إنه يتعين ألا تقوم الدول وألا تؤسس على أساس الدين و«إنى أعلنت وما زلت أعلن وسوف أعلن أننى لا أعرف تعصبًا دينيًا أو جنسيًا. هذا الذى فعله هتلر فى ألمانيا ضد اليهود لا أقره ولا أوافق عليه بل أستنكره. . أريدأن أقول لإخواننا اليهود إنكم تغامرون مغامرة خطيرة إذ تفكرون فى تأسيس دولة فى فلسطين تقوم على الديانة. .»(١٥٥). وبرغم أنه استشرف من خلال تلك القضية إلى أفق القومية

والوحدة العربية[١٥٦]، فقد كان لها أثر كبير فى تصاعد نبرته الدينية، بحسبان أن هذا التصاعد لم يكن محض مبادرة فكرية أو سياسية من مصر الفتاة، ولكنه كان تعبيرا عن فعل إسلامى قوى غمر الرأى العام المصرى أو بعضًا من فصائله.

وأما عن المشكلة الاجتماعية الاقتصادية، فالحق أن حزب مصر الفتاة كان يؤكد منذ نشأته فى عام ١٩٣٣ على مطلب إلغاء الامتيازات الأجنبية، ويهاجم المصالح الاقتصادية الأجنبية فى مصر ويدعو إلى التمصير الاقتصادى.

وقد شاهد عاما ١٩٣٦، ١٩٣٧ إبرام المعاهدة مع بريطانيا وإلغاء الامتيازات الأجنبية باتفاقية مونترو. وبدأت بذلك الكتلة الأساسية من الرأى العام المصرى تتجه أنظارها إلى المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وتميزت التيارات السياسية بما تطرحه من هذه المشكلات وما تقترحه من حلول لها، وفقًا للأوضاع الطبقية والاجتماعية لكل من هذه التيارات وللمفكرين.

وعرفت فى تلك الآونية كتابات مثل «على هامش السياسة» لحافظ عفيفى و«مبادئ فى السياسة المصرية» لمحمد على علوبة و«سياسة الغد» لمريت غالى، وغيرها كثير. وكان حزب مصر الفتاة اتجاهًا سياسيًا ينتشر أساسًا بين الشباب طلبة وصغار موظفين، ممن تمثلت أزمتهم الاجتماعية فى ضيق فرص التوظف وما عرف وقتها بمشكلة البطالة بين المتعلمين، وفى انخفاض الرواتب والدخول، ومما أفصح عن نفسه بمجموعة ضخمة من إضرابات طلبة الكليات والمعاهد العليا فى عام ١٩٣٨ طلبًا لاتساع فرص التوظف وتحسينا للرواتب.

وكان هذا الوضع مما يضفى على التنظيم سمة شعبية اصطبغت بها نظرته فى طرح المشكلات والبحث عن الحلول. ولم يكن الفكر الاشتراكى بأى من تياراته واتجاهاته قد كسب مجالا واضحًا ومنظورًا بعد، بين تيارات الفكر السياسى الدائرة فى مصر، ولم يكن قد تجاوز مفكرين آحادا وحلقات محدودة.

وفى هذا السياق لوحظ على شعارات مصر الفتاة منذ عام ١٩٣٨ بخاصة، اهتمام غامض - ولكنه ملحوظ - بالمشكلات الاجتماعية وبالفوارق الكبيرة فى الدخول والثروات بين الأغنياء والفقراء، ودعوة عامة إلى العدالة الاجتماعية والمساواة تكاد تتواكب مع الدعوة إلى مكارم الأخلاق.

لم يكن لدى مصر الفتاة وقتها من أدوات الفكر السياسى ونظرياته ما يمكنه من اتخاذ موقف اجتماعى إصلاحى، إلا ما علق بفكر قياداته من سياسات العدالة الاجتماعية التى اتبعت على أيدى الخلفاء الراشدين فى الصدر الأول للإسلام. فتواكب الإصلاح الاجتماعى مع نزعة مصر الفتاة الدينية، وكثرت الإشارة إلى الأحاديث النبوية الشريفة عن أن الناس سواسية كأسنان المشط، وعن سيرة الإمام العادل عمر بن الخطاب. ومطالبة شيخ الأزهر بالتنازل عن مرتباته وسياراته اتباعًا لمبادئ الإسلام.

كان التنظيم يظهر التعاطف لما يحدث تلقائيًا من إضرابات عمالية بمدينة المحلة[١٥٧]. وبدأ فى إعداد ما أسماه البرنامج العمالى لتحديد ساعات العمل والحد الأدنى للأجور والعلاج المجانى وتعيين بعض المطالب الاجتماعية للفلاحين، وذلك تمهيدًا لمؤتمر حزبى أزمع عقده فى أواخر عام ١٩٣٨، وبدأ أحمد حسين يوجه رسائل مفتوحة إلى العمال، مع الحرص على أن يترافع أمام المحاكم دفاعًا عنهم فى القضايا العمالية[١٥٨]. وذلك فى إطار التبشير بأن حزب مصر الفتاة يعيد صياغة نفسه من جديد وفق مبادئ الإسلام حسبما طبقه الخلفاء الراشدون، وعلى أساس أن ليست الأمة هى مصدر السلطات، وإنما الله وحده هو مصدر السلطة والقرآن هو مصدر التشريع[١٥٩].

وفى يناير عام ١٩٣٩ هاجم الحكومة التى منعت عقد مؤتمر الحزب، وشمل الهجوم سياستها الاقتصادية والوضع الاجتماعى الذى وصفه بأنه وضع متفجر نتيجة انتشار الظلم والمجاعة فى البلاد، مع التشنيع على الحكومة بأنها تهتم بحماية الخمور وتترك الدمار الاقتصادى الذى تواجهه البلاد. وجاء ذلك فى إطار دعوة إسلامية مركزة ترى جوهر الإصلاح الاجتماعى فى جعل الدين الإسلامى هو الأساس الأول للحياة المصرية، وحسبان الشريعة المنبع الأول للتشريع[١٦٠]. وذكر أنه لو وجد الوزراء والمديرون من يقطع أيديهم إذا سرقوا ومن يرجمهم إذا زنوا ويقيم عليهم الحد إذا شربوا الخمر أو لعبوا الميسر، لو وجدوا ذلك لارتدوا وفزعوا من الحرام. وأفتى بتكفير كل وزير يمنح رخصة لمزاولة البغاء أو يبيح الخمر أو القمار[١٦١].

وكان ينادى المصريين بشعارات تكتب بخط ضخم فى إطار فسيح بصفحات جريدته : «تذكروا دائمًا أن دين بلادكم الرسمى هو الإسلام، وأن مواخير الدعارة ضد الإسلام، وأن حانات الخمور ضد الإسلام، وأن صالات الرقص والفجور ضد الإسلام، وأن نوادى القمار ضد الإسلام، وأن ميادين سباق الخيل ضد الإسلام، وأن اضطهاد الحريات ضد الإسلام، وأن المرتبات الفاحشة ضد الإسلام، وأن المحسوبيات القذرة ضد الإسلام، وأن الضرائب الفادحة ضد الإسلام»(١٦٢) . ويكتب عن «قصة الأراضى الزراعية التى يكمن فيها سر الشقاء الحاضر . . كيف توزع الأراضى على الملاك الآن وكيف تعالج هذه المأساة» . ثم يورد إحصاء عن توزيع الأرض بين الملاك، إذ يمتلك ٧٠٪ منهم مساحة ٣٥٠, ٧١٠ فدانًا، ويمتلك ٢٪ منهم مساحة ٨١٠, ٢٩٩, ١ فدادين، وإذ يوجد ٧٠٧, ٧١٦, ١ فلاحين يمتلك الواحد منهم عشرة قراريط، كما يوجد ٢٣٧٨ مالكا يملك الواحد منهم ٥٥٠ فدانًا(١٦٣) .

أسباب التصعيد:

أما عن الظروف الذاتية التى أسهمت فى ذلك التصعيد الدينى لمصر الفتاة، فإن حزب مصر الفتاة كان واحدًا من القوى السياسية التى ضمها التحالف المعادى للوفد، والذى تزعمته السراى والملك فاروق بعد إبرام معاهدة عام ١٩٣٦ . وكان شعار الخلافة الإسلامية والنزعة السياسية الدينية هما الأثيرتين وقتها لدى السراى فى صراعها ضد القوى الديمقراطية فى مصر، على ما سلفت الإشارة فى فصل سابق .

وكان أهم سلاحين أشرعتهما السراى ومن والاها ضد الوفد وقتها، هما الدعوة إلى الخلافة الإسلامية، وأن يصير فاروق خليفة على المسلمين، وكذلك التشنيع على الوفد واتهامه بمحاباة الأقباط على حساب الأغلبية الإسلامية وسلوكه سياسة التعصب الطائفى لصالح القبط . وعلى أن هذه النقطة هى موضوع الدراسة فى الفصل المقبل مما لا وجه معه للتفصيل فيها استباقًا للأوان .

ويبقى بعد ذلك من تلك الظروف ما يتعلق بالعلاقة بالإخوان المسلمين وبمنهج نشاط حزب مصر الفتاة بوصفه تنظيما .

أما بالنسبة للعلاقة بالإخوان المسلمين، فقد ظهرت جماعة الإخوان ظهورها السياسى السافر منذ عام ١٩٣٦ ، وكسبت شعبية واضحة أثارت لدى مصر الفتاة روح المنافسة والمزايدة. تحالفا معًا على معاداة حزب الوفد، وعلى وقوف مع السراى ضده، وعلى عدم الإيمان بدستور ١٩٢٣ . ولكنهما تخالفا فى أن مصر الفتاة - برغم كل التعقيدات والتذبذبات - يستند فى النهاية إلى مفهوم الجامعة الوطنية المصرية بوصفها كيانا معاديًا للاستعمار. بينما ترفض الإخوان فى الجوهر هذا المستند ذاته. اتسمت علاقاتهما فى ظاهرها بالتواد والمجاملة والتأييد المتبادل، وانطوت فى باطنها على نوع من الخُلف الخفى، مصدره فيما يبدو تنافسهما على استيعاب التيار السياسى الإسلامى. يجهد مصر الفتاة فى استيعابه لصالح الوطنية المصرية، وتستوعبه الأخوان لصالح الجامعة الإسلامية. يجهد الأول فى الانتقاء من تراثه ما يخدم الواقع حسب رؤية مصر الفتاة للواقع، وتستوعبه الثانية من منطلق المرجعية السلفية.

كان حزب مصر الفتاة فى هذه الفترة يؤيد الإخوان مهاجمًا الوفديين، ويرمى الوفد مثلا بتهمة هدم الدين لانه يرغب فى حل الأوقاف الأهلية وضم القضاء الشرعى إلى القضاء الأهلى، بينما يدافع مع الإخوان عن بقاء هذه الأوقاف والمحاكم الشرعية(١٦٤).

ولكن حزب مصر الفتاة عمل فى الوقت نفسه على محاولة استيعاب حركة الإخوان، وتوسل إلى ذلك بطريقين، أحدهما أنه التقط بعضا من شعاراتهم الخاصة بتحريم الربا والخمر والزنا، وروج لها بلهجته الجياشة ومسلكه المتمرد، وثانيهما أنه حاول أن يرث تنظيمهم عندما عرض على الجماعة الاتحاد معها أو الاندماج فيها أو أى صورة من صور التعاون المطلق معها بصرف النظر عمن يكون رئيس الهيئة الموحدة، أو اقتراح تأليف اللجان المشتركة بصرف النظر عمن يكون المشرف عليها(١٦٥).

ولكن الإخوان ومرشدها العام قابلا الدعوة بالاعتذار الحاسم والرفض المهذب، وقابلا اقتراب مصر الفتاة بالتركيز على مساحة الخلف واتساع البون. وأرفقا رفضهما لليد الممدودة بنقد مصر الفتاة ومسلكه، مما بلغ أحيانًا حد الهجوم على

قادته والتشكيك فى صحة إيمانهم، سواء أحمد حسين أو فتحى رضوان أو مصطفى الوكيل. ومجمل ما انتقد به مصر الفتاة أنه حزب وطنى لا يؤمن بالجامعة الإسلامية وأنه يضم أقباطًا فى صفوفه، بل إنه يحث القبطى على الصلاة فى كنيسته برغم ما يوجبه الإسلام من دعوة غير المسلمين إليه. وعبرت «الأخوان» عن موقفها فى «النذير» بقولها: إن من يريدون وحدة الأخوان مع مصر الفتاة تغيب عنهم حقائق كثيرة يتعين ألا تنسى أمام العواطف الثائرة، و«سنرى من هذه الحقائق كيف أن هذه الوحدة التى ينشدها هؤلاء الأخوان غير ممكنة من جهة وغير مفيدة للصالح العام من جهة أخرى»، وأنه بغير الدخول فى جدل حول الأخلص والأكفإ والأجدر مما سيكشف الزمن وحده حقائقه، فإن الإخوان منذ قيامهم وضعوا خطة ذات مراحل تبدأ بالتعريف ثم التكوين ثم التنفيذ. وهم يعتقدون أن الدعاية وحدها لا تنفع فى بناء نهضة أمة. أما القائمون بأمر مصر الفتاة، فقد سلكوا سبيلا اعتقدوه الأسرع مما لا يشاركهم الأخوان فيه، «ومن هنا لا يتسنى لسائرين يمشى كل منهما فى طريق يعتقد أنه سيوصله إلى ما يريد، أن يسير مع آخر ويمشى فى غير هذه الطريق حتى لو فرضنا أن النهاية واحدة..»(١٦٦).

ورد حزب مصر الفتاة بأن التشكيك فى صدق إيمان رجاله سلاح غير شريف، واحتكار الإخوان للدين لا يتفق مع الإسلام فى شىء، وشعارهم «النبى زعيمنا» لا يتفق والإسلام أيضًا، لما يعنيه من اختصاص الأخوان بزعامته عليه السلام، وأن لا منافاة بين الوطن والدين ما دام أن مجد مصر يفيد مجداً إسلاميا. وأما عن الأقباط «فسوف يظلون فى مصر الفتاة، ومصر الفتاة تعتمد عليهم كما تعتمد على أى مصرى آخر فى هذه البلاد لإنهاضها. ويوم أن تنتصر مصر الفتاة وتعقد زعامة الإسلام لمصر، سوف يكون الأقباط أكثر الناس سروراً لأنهم مصريون أولا وقبل كل شىء»(١٦٧). واستمر الجدل بين الطرفين قائماً(١٦٨).

أما منهج نشاط مصر الفتاة، فقد كانت أوضح فضائل هذا التنظيم، أنه بوصفه من حركات الشباب كان تياراً متمرداً، يجهد فى طرح تجارب سياسية جديدة، ويقتحم بها ما استقر من الأعراف كمناهج للتحرر والنهضة، ويجهد فى تجريب صياغات سياسية تتسم بالنزعة التوفيقية، ويستهدف منها أن تكون قادرة على التعبئة والحشد والتجميع. وأظهر عيوب الحزب أنه كان يتسم بالجيشان أكثر مما يمتاز

بالبناء الصلب المكين، سواء الأبنية الفكرية السياسية أو الأبنية التنظيمية. فرضت عليه نزعته التجريبية قدراً عظيمًا من القلق السياسى، وأفقدته الثبات الفكرى النسبى اللازم لتأكيد هويته السياسية فى صميم تيارات الرأى العام المصرى. وكان تياراً يستند إلى الزعامة الفردية كنواة جامعة، يستعيض بها عن الوجود التنظيمى الكفء أو بالأقل يتضاءل إزاءها هذا الوجود التنظيمى.

والحاصل أنه فى مجال الحركات السياسية، يكون البناء التنظيمى هو ما عليه المعول فى رسوخ المبادئ والمناهج السياسية، وكفالة استمرارها وتأثيرها الفعال من بعد. ولعل تجريبية مصر الفتاة هى ما ألجأته إلى أن يستعيض عن الرسوخ الفكرى والصلابة التنظيمية النسبيتين، بالزعامة الفردية كجامع أوحد يتحلق حوله المؤيدون والأنصار.

ولعل تلك الزعامة بدورها هذا شبه الطليق، هى ما دعم العنصر التجريبى فى فكر مصر الفتاة ونشاطه. فثمة علاقة عضوية - كما سلف البيان - بين الجانب الفكرى والنهج التنظيمى فى أى حركة سياسية.

وإن تيارا سياسيا يرتكز على الزعامة الفردية، ويفتقد الروابط التنظيمية القوية بجماهيره، ليميل على الدوام إلى الإثارة والتجييش الوجدانى فى نشاطه وحركته السياسية. وتكون الإهاجة هنا مقصودة فى ذاتها بوصفها وسيلة للتحريك. تكون الإهاجة الجماهيرية هنا بديلا عن العلاقات التنظيمية المتماسكة كروابط فعالة مستمرة.

وعندما يفتقد وجود الكوادر التنظيمية، أى أعضاء الحزب المدربين على النشاط السياسى المثقفين بفكر الحزب الدارسين لغاياته ووسائله، أو بالأقل عندما يقل نسبيًا وجودهم أو يضعف دورهم، بوصفهم جهاز الحركة السياسية وأدوات التعامل والتحريك بين الجماهير، أو بالأقل عندما لا يتناسب هذا الدور مع حجم التحريك المطلوب، عندما يحدث ذلك تكاد صلة الحزب أو الزعامة بالجماهير تنحصر فى المنابر العامة كالصحافة والخطابة، ويلقى على تلك المنابر من وظائف العمل السياسى مالا تقدر وحدها وبطبيعتها على القيام به.

والصحافة والخطابة العامة تتوجه إلى جمهور غير مرئى ولا ملموس، ووظيفتها إزاءه فى الأساس أنها أدوات للإعلام العام بمواقف الحزب وغاياته وبوجهته تجاه المشكلات المطروحة. وهى لا تتوظف وحدها ـ بحسبانها وسيلة للتحريك المباشر، تحريك جماهير محددة لغايات محددة فى لحظات محددة، إلا أن يكون من ورائها علاقة ملموسة بالكوادر التنظيمية اللصيقة بالجماهير. وفضلا عن ذلك، فإنه يراد بوسائل الإعلام العامة تلك أن تخلق صلة عضوية مستمرة بين القيادة وجماهيرها، وهى صلة لا يتأتى لها الاستمرار إلا بالأبنية والعلاقات التنظيمية.

ولا يتأتى لوسائل الإعلام العامة وحدها أن تكون وسيلة تحريك معين، ولا صلة عضوية مستمرة، إلا بالتجييش العاطفى المستمر وبالإشاعة الدائمة لمشاعر النضال الحاد الدائب، وإلا بالدخول فى المعركة تلو المعركة، واصطناع المعارك عند الضرورة اصطناعا، لئلا تنفصم العلاقة مع الجماهير. وتجد القيادة نفسها فى وضع يحتم عليها دوما أن تكون ممسكة بمطرقة صخابة رنانة، تستلفت بها إليها الرأى العام على الدوام.

ضد الخمر والبغاء:

فى هذا السياق، علت النبرة الإسلامية على لسان مصر الفتاة. وبدأ من عام ١٩٣٨ يسن سهامه ضد البغاء والخمر، فوجه طلبا إلى وزير الصحة لإلغاء البغاء الرسمى الذى يُعَدُّ مهزلة الدين والأخلاق(١٦٩). ثم وجه خطابا آخر إلى محافظ القاهرة يطلب إليه منع الخمور والموبقات(١٧٠). ثم رسم شعارات معركته فى منع البغاء، وحظر الخمارات فى أحياء المسلمين، ومنع سير السيدات بطريقة تخالف الاحتشام، ومنع الوزراء من المقامرة وسباق الخيل، ومنع نشر إعلانات الخمور، ومنع الإعلانات الأجنبية البذيئة، ومنع اختلاط الجنسين على شواطىء البحار، ومنع إذاعة الأغانى المبتذلة(١٧١).

وتحقيقًا لهذه المطالب، نادى بأن «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده» افتتاحًا لما أسماه كفاحًا جديدًا ضد الخمر والميسر والبغاء وجميع صنوف الموبقات التى رأى فيها سر تدهور المجتمع(١٧٢).

كان أحمد حسين يستعدى القوارع ويستجلبها، ويفتش عن جديد وجده فى ساحة الدين العتيقة. أعلن فى أول أيام عام ١٩٣٩ أنه باسم الله يختتم صفحة جهاد ليبدأ غيرها رافعًا كلمة الله، وعرج إلى نشاطه خلال السنوات الخمس المنصرمة ومحاربة مصر الفتاة للفساد والمنكرات وجمعها الشباب من الحانات والبارات والسينمات ودفعهم إلى المساجد، «نادينا بالتشريع الإسلامى وضرورة أن يكون أساس الحياة المصرية، وأنه هو حجر الزاوية فى الإصلاح وحبل النجاة، وأن الإسلام هو حضارة مصر بل الشرق. . »، وعندما فرط الشرق فى دينه وقرآنه «وتحول الدين لديه إلى هذيان وقشور وسخافات، إذا به يتدهور من حالق. . لا نجاة لهذه البلاد ما لم يصبح القرآن هو اللواء وهو الشريعة. . »، ففيها العدل والنظام والإنصاف والشبع والنجاة. ثم عرض لموقف القبط، فقال «ظن بعض الجهلة أن فى ذلك ما يهدد وحدة المصريين من أقباط ومسلمين، ونسوا أن الإسلام هو وحده الذى يستطيع غير المسلم أن يعيش فى ظله فى أمان وأخوة وتعاون. . والقبطى أخو المسلم، بل طالما كان القبطى أمين المسلم على أمواله وعائلته. . والأجنبى هو الذى خلق بيننا يومًا شيئًا من الفرقة. . ». ثم نادى أعضاء تنظيمه أن سوف يبدأ حزب مصر الفتاة من جديد، فمن شاء منهم فليتبعه[١٧٣]. وهكذا كانت علاقته بأعضاء حزبه، له القرار والمشيئة مهما عظمت، وخيارهم بين الاتباع أو الانفضاض.

أعلن عن مؤتمر للحزب ينعقد يومى ٥، ٦ من يناير عام١٩٣٩، فلما منعته حكومة محمد محمود، شن عليها حملة عنيفة، وخص محمود فهمى النقراشى وزير الداخلية وقطب الحزب السعدى بأوفى نصيب، أسماه عدو الله الذى يَعُدُّ الدعوة إلى القرآن وإلى التشريع الإسلامى تحريضًا على قلب نظام الحكم. وإن إلغاء القوانين الفرنسية ثورة على النظام. «هذه البلاد إسلامية ويجب أن تعود إسلامية. . سوف أحارب البغاء وأحاربه بكل ما لدى من وسائل». وتمنى لو يكون لديه جيش منظم يدك به معاقل الخمر والقمار والبغاء ويحطم به نوادى الليل لتصبح كلمة الإلحاد والشرك هى السفلى، «سوف تعيش يا نقراشى أنت ومن معك حتى ترى بعينى رأسك كيف يجلد من يجرؤ على الاستهتار بأوامر الدين. . كيف تقتل الزانية إذا ضبطت متلبسة، وكيف تقطع يد السارق، وكيف يحد شارب الخمر. .

كيف نخرج الإنجليز من مصر والسودان وكيف نحرر الشرق كله . . لن تكون لى دعوة بعد اليوم إلا دعوة الدين ، ولا والله لن أرضى بتشريع أو قانون يخالف الدين . . إن أحمد حسين ينادى بالشريعة الإسلامية لتكون دستوراً لهذه البلاد ، وينادى بأن ملك هذه البلاد هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة فيها ، ما بقى قائمًا فى الناس بالعدل والقسطاس متبعًا لكتاب الله . . »(١٧٤) .

وقامت جماعات من شباب مصر الفتاة تحطم الخمارات وتتلف أوانى الخمر ، مبتدئة بأحياء عابدين والسيدة زينب . وانزعجت الحكومة أيما انزعاج ، لما فى هذه الفعال من انتهاك للأمن وتحد سافر لسلطانها فى حفظ النظام . واستدعى محافظ القاهرة أحمد حسين ناصحًا له بالكف ، فلم يتنصح وطالبه بإجلاء الحانات ومحال بيع الخمور عن داخلية البلاد ، وقصرها على المدن الكبيرة حيث توجد الجاليات الأجنبية ، وحصرها فى الأحياء الإفرنجية غير الشعبية . فتحركت أدوات الدولة . بدأت النيابة العامة تحقيقاتها ، وقبضت الشرطة على بعض الفاعلين ، وفصل حسين محمد يوسف عضو الحزب من وظيفته مدرسا بمدرسة الفنون التطبيقية(١٧٥) . وكان من غلاة المشايعين لهذا الاتجاه ، الدافعين لأحمد حسين نفسه فيه .

ثم فتشت دار الحزب وقبض على أحمد حسين بتهمة التحريض على التدمير . وزادت الحركة اتساعًا بطبيعة الحال ، فقد توافر للمعركة السياسية ركن انعقادها : الصراع بين طرفين كانا هما الحزب والحكومة . وتحقق قيام القارعة المطلوبة على ما كان يستهدف مصر الفتاة . ونجح فى أن يشغل الناس حسب مرامه . وانتشر تحطيم الحانات فى الإسكندرية والمنصورة وبور سعيد والسويس وبنها وقليوب والجيزة وبنى سويف والمنيا وأسيوط وأسوان . وألقى القبض تباعًا على أعداد بلغ أقصاها ٣٥ فردًا مجتمعين ، منهم عبد الخالق تكية ومحمود شريف وأحمد ربيع وعبدالستار أحمد وأحمد مختار خليل وعبد القادر توفيق وعبد السلام الكرداوى وموافى أبو العينين وجمال الدين الشرقاوى . وكل ذلك وسط هياج كبير أطلقه الناس لمقاطعة شرب الخمر ، وهجوم عنيف على الحكومة واتهامها بالمروق عن الدين .

ثم بدأت خطوة تالية بكتاب وجهه مصطفى الوكيل نائب رئيس الحزب إلى محافظ القاهرة لإلغاء البغاء الرسمى ، وأعلن عن تنظيم مظاهرة يقودها حزب مصر

الفتاة من الأزهر بعد صلاة الجمعة فى ١٧ من فبراير عام ١٩٣٩ استنكاراً للبغاء. ولكن الحكومة منعت المظاهرة فاكتفى الحاضرون بالاجتماع بالأزهر[١٧٦].

استجلب مصر الفتاة هذه القارعة، وعينه على الأخوان المسلمين. كان يستحثهم لممارسة هذا النشاط قبل عامين من ممارسته إياه، «وأنتم يا جماعة الأخوان المسلمين، ليس الدفاع عن الدين مجرد حديث إلى الناس ومجرد استعراض جنودكم، ولكنه العمل الإيجابى، وها هو ذا طريقه مفتوح وواجبكم مفروض، فإلى هذه المجلات (المجلات الأجنبية الخليعة) فمزقوها. . من رأى منكم منكراً فليغيره بيده»[١٧٧].

فلما بدأت معركة الخمارات وقبض على أحمد حسين، سانده الشيخ البنا فى مجلة النذير (العدد ٣١) وأثنى على تمسكه بالدين والقرآن، وتضامن معه شفاهة بأن طلب إلى النيابة أن توجه تهمتها إلى الأخوان لأن جماعتهم تدعو إلى جنس مايعمل من أجله أحمد حسين. وكتب رئيس تحرير النذير فى العدد نفسه أن الأخوان هم أساس تلك الدعوة وهم «الفاعل الأصلى» ينادون بهدم الدستور القائم والثورة عليه، وأن مصر الفتاة لا يزيد عن ترديد صيحتهم والأخذ عنهم، وأن النيابة العامة تتهم صدى الصوت لا صاحب الصوت.

وكتب الشيخ البنا افتتاحية النذير فى ٨ من المحرم عام ١٣٥٨ وجهها إلى الملك فاروق حول «حدود الله معطلة ـ الخمر والفجور والرقص والمجون واللهو». كما نشر من قبل خطاباً مفتوحاً إلى وزير العدل فى ٤ من ذى الحجة السابق، ذكر به أن الإسلام فرض على أبنائه الدعوة لمحاربة الخمور والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن الخمر أم الخبائث وأساس الموبقات، ومصر بلد مسلم هو زعيم الإسلام، فلا يتفق مع الدستور أن تنتشر فيها الحانات، «فإذا آلمت هذه المظاهر وهى مؤلمة بعض الشبان فتحمسوا وأرادوا أن يسمعوا الحكومة صوتهم ويحتجوا على هذه المظاهر التى تتنافى مع دينهم. . فاعتدوا على بعض الحانات. . أتعتقد يا معالى الوزير. . أن هؤلاء الشبان يصح أن يعاملوا كما يعامل البلطجية والمتشردون؟. . » ثم ذكر المرشد العام: «لست أقر أحداً ينتقض على القانون ولست أدعو إلى العدوان. . ولكنى أعتقد أن عناصر الجريمة فى هذه القضية مفقودة. . إنما حملهم

على ذلك دافع شريف». ثم طلب أن ينظر فى وسيلة قانونية يطلق بها سراح هؤلاء الشباب، وأن تقدم الحكومة تشريعًا يحمى الشعب من الخمر والبغاء. واكتفى الأخوان على ذلك بالتذكير بأنهم الدعاة دون التردى فى أعمال الشغب ودون الإذن لرجالهم بممارسة الدعوة على الوجه الحاصل من أحمد حسين.

وعاد الشيخ البنا فى العدد اللاحق (رقم ٣٣) يوضح أن ليس فى منهاج الأخوان سلوك سبيل التحطيم «وليس ذلك هربًا من العقبات المترتبة على هذا الفعل، فالله يعلم أننا تجردنا له عن كل شىء من نفس وأهل ومال. فكلمتنا إلى هؤلاء الشبان أن يكفوا عن هذه الوسيلة وأن يعملوا على تحقيق أغراضهم فى حدود القانون». وأكدت «النذير» أن ليس لجماعة الأخوان أن تنكر الاحترام الواجب للدستور بوصفه نظام الحكم المقرر فى مصر، ولا أن تثير الناس ضده وتحضهم على كراهيته. «إن إهاجة العامة ثورة، وإن الثورة فتنة، وإن كل فتنة فى النار.. لكن الإخوان المسلمين اعتماداً على نفس هذا الدستور سيسعون جهد طاقتهم بالطرق القانونية لإلغاء البغاء العلنى والسرى وإغلاق حانات الخمور ومحال الميسر وميادين السباق وصالات الرقص الخليع..». ثم ذكرت أن تحريم الخمر من اختصاص الإمام، فإن قصر وجب على جماعة العلماء تقديم النصيحة له، فإن أبى جاهدت الأمة حتى تخلعه، فالإسلام «دين نظام جعل تغيير المنكر للإمام ولم يعط هذا الحق لكل فرد من الأمة وإلا أصبح الأمر فوضى..». وطالبت نواب الأمة أن يسحبوا الثقة من الحكومة إن لم تقم بهذا الأمر[١٧٨]. بهذا استخلصت الأخوان لنفسها فضل الدعوة إلى ما يصنع مصر الفتاة، ثم عابت على الحزب المنافس أسلوبه فى العمل. ووصمته بالفتنة والعصيان واستحلت إسقاط الحكومة. وغنمت لنفسها خير الموقفين.

الحزب الوطنى الإسلامى:

وسط هذا الضجيج، شرع حزب مصر الفتاة فى تعديل برنامجه وتغيير اسمه. كان يردد بصحيفته فى أطر كبيرة بارزة: «لابد من قوة:

١ ـ لنخرج الإنجليز من مصر والسودان.

٢ ـ لنسترد ثروتنا وحقوقنا من الأجانب.

٣ ـ لنوزع العدل المحروم منه جميع المصريين على السواء .

٤ ـ لنوزع أراضى الحكومة على المزارعين وتصلح غيرها لتوزع كذلك .

٥ ـ لنوجد عملا للعاطلين ونؤمن معاش العاملين .

٦ ـ لنجعل مصر حزبًا وشعبًا واحدًا كتلة واحدة حول عرش الملك .

٧ ـ لنجعل الإسلام وتشريعه أساس الحياة المصرية .

٨ ـ لنحرر بلاد العرب والمسلمين من الاستعمار .

٩ ـ لنحمل للدنيا رسالة الإسلام والإيمان رسالة السلام والإخاء .

١٠ ـ ولأشخاصنا الجهاد الدائم والفناء فى سبيل الله بلا جاه ولا ألقاب ولا مرتبات إلا مايسد الرمق ويعين على أداء الواجب . . »(١٧٩) .

وفى ١٨ من مارس عام ١٩٤٠ أعلن أحمد حسين تغيير اسم الحزب إلى «الحزب الوطنى الإسلامى»، ونشر رسالة وبرنامجًا رفعهما «إلى حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول، من الحزب الوطنى الإسلامى ومصر الفتاة سابقًا، ١٣٥٩ ـ ١٩٤٠». أورد البرنامج غايات الحزب، وهى تحرير مصر والسودان، وتحقيق الوحدة العربية بين جميع الدول العربية بتوحيد سياستها الخارجية ودفاعها الوطنى وثقافتها وإلغاء الحواجز الجمركية بينها بالتخفيض التدريجى لها، ومكافحة الاستعمار للأمم الإسلامية وتحرير البلاد الإسلامية و«تحقيق الجامعة الإسلامية الروحية وإحياء مجد الإسلام ونشر رسالته فى أرجاء العالمين» (مادة ٢). وإن وسيلة الحزب هى تحقيق هذه الغايات خلال خمس سنوات من الوصول إلى الحكم بالطرق المشروعة، ومن أهمها الكسب فى الانتخابات العامة مع «الحصول على ثقة جلالة الملك صاحب عرش البلاد والعامل الأول. . » (مادة ٣، ٤، ٥). وإنه يروم نشر العدالة الاجتماعية بين طبقات الشعب «متخذا لذلك الشريعة الإسلامية وأحكامها السامية أساسًا لهذا البناء» وألا يزيد راتب موظف الحكومة على عشرين جنيها فى الشهر (مادة ٦).

وعرض البرنامج لتعديل التشريعات والدستور بأن تستمد القوانين كل أصولها من الشريعة الإسلامية «أو بما لا يتعارض مع الشريعة»، ويتخذ الدستور من قواعد

الإسلام «على أساس الحرية والمساواة والشورى»، وأن تعاد صياغة القوانين من الشريعة أو بما لا يتعارض معها بواسطة مجمع من العلماء يمثل جميع مذاهب المسلمين والقضاء الشرعى والقضاء المدنى وفقهاء القانون الوضعى «مجتهدين فيما لم يرد فيه نص أو فيما يكون قد طرأ على أسلوب تطبيقه ظروف جديدة. .»، ومع توحيد القضاء والقانون على الكافة مصريين وأجانب، فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين. ومع حظر الربا وما يدفع من فوائد رأس المال على غير سبيل المشاركة فى الأرباح والخسائر، وأداء الزكاة، ومع قصر الأوقاف على جهات البر بما يشمل المؤسسات العلمية والاجتماعية والقومية، ومع وجوب صلاة الموظفين فى مواعيد الصلاة ووقف كافة الأعمال خلال صلاة الجمعة. ومع منع الخمر والميسر والبغاء، ومنع اختلاط الجنسين على الشواطئ، وتطهير الأغانى والفنون والآداب من كل ما يشيع التخنث والضعف.

وبالنسبة للوظائف والموظفين، طالب بخضوع المصالح الحكومية لنظام شبه عسكرى وتوحيد زى الموظفين بملابس مصرية، وأن يكون الحد الأقصى لرواتب الحكومة مائة جنيه والحد الأدنى أربعة جنيهات، ومصادرة ما زاد فى مال الموظف مما لم يستطع تبرير مصدره. وبالنسبة للجيش يكون هدفه حماية السيادة المصرية وتعميم التجنيد الإجبارى وألا يقل الجيش عن ٢٠٠ ألف جندى. وبالنسبة للتعليم فرض التعليم الابتدائى إلزامًا وإغلاق مدارس التبشير كافة. وبالنسبة للطبقات العاملة «العمل شرف وواجب» تحميه الدولة ولا يقل الأجر عن أربعة جنيهات أو خمسة عشر قرشا يوميا على ألا يقل فى الزراعة عن ثلاثة جنيهات أو عشرة قروش. وأن تخضع إيجارات الأراضى الزراعية لرقابة الدولة، ومنع الأجانب من تملك الأراضى الزراعية وتطهير الأراضى من الرهون العقارية بتعويض يدفع لأصحاب الرهون. وتمصير التجارة بقصرها على المصريين دون احتكار. واعتبار قناة السويس مصرية. وتشجيع الصناعة. وذكر: «المصريون على اختلاف أديانهم أخوة متحابون متعاونون لا فرق فيهم بين مصرى ومصرى الا بالعمل الصالح وهم متساوون أمام القانون، ويجب أن يطبق ذلك فى سائر أنظمة الدولة»(١٨٠).

والملاحظ أن البرنامج مع طابعه الإسلامى الواضح، قد انتهج فى دعوته الإسلامية سبيلا يخالف سبيل الأخوان المسلمين فى دعوتهم. لقد سبقت الإشارة

إلى أن أساس الدعوة الإسلامية السياسية، يتمثل فى فكرة الجامعة الإسلامية نظاما للحكم وفى تطبيق الشريعة الإسلامية. وأن برنامج هذا الحزب الجديد، قصر مفهومه عن الجامعة الإسلامية على الجانب الروحى حسبما أوضح فى البند ٤ من مادته الثانية، بما يبعد الدلالة السياسية لها، وأكد هذا المعنى فى أمرين: أنه جعلها جامعة الكفاح ضد الاستعمار للأمم الإسلامية بما يستهدف تحريرها منه، وأقام هدفى تحرير مصر والسودان وتحقيق الوحدة العربية كهدفين صنوين. وثانيهما أنه أوضح فى نهاية برنامجه المساواة الكاملة بين المصريين جميعًا على اختلاف أديانهم بما يقيم مفهوم الجامعة الوطنية والانتماء للمصرية فى التطبيق العملى. ومن جهة أخرى، فقد قيد الأخذ عن الشريعة الإسلامية، بأن تكون القوانين «مما لا يتعارض مع الشريعة» وأن تجرى دراسة هذا الأمر وحسمه بواسطة أهل الشريعة والقوانين الوضعية معًا، قضاة كانوا أو فقهاء. كما قيده بالاجتهاد فى أحكام الشريعة وفق تغير الظروف. ومارس تطبيق هذه النظرة الاجتهادية فى قصره نظام الوقف على الأوقاف الخيرية دون الأهلية. ومن جهة ثالثة ضمن مطالبه بنودا تتعلق بالإصلاح الاجتماعى وكفالة قدر من الحماية للطبقات مع تمصير الاقتصاد.

وإذا نظر إلى هذا البرنامج بحسبانه ممثلا لتيار سياسى متبلور داخل نطاق الاتجاه الإسلامى فى السياسية المصرية، لكان وجب القول، بأن ثمة تيارين إسلاميين مختلفين، تيار الأخوان المسلمين، وهذا التيار. والفروق فيما سبق عرضه وبيانه واضحة. ولو تأكد البقاء السياسى لهذا التيار الأخير، لتأكدت فكرة أن هناك تيارين إسلاميين، تصدر الفروق بينهما عن اختلاف المواقف السياسية والاجتماعية فى السياسات الجارية، وليست عن مبدإ الأخذ بالإسلام أو عدم الأخذ.

ويبدو أن فكرة تغيير اسم الحزب ووضع البرنامج الإسلامى، كانت جزءًا من محاولات أحمد حسين لاستيعاب جماعة الأخوان المسلمين، وهو الاستيعاب الذى استهدفه من رفعه شعار الاتحاد معهم، وكانت عينا أحمد حسين معلقتين دائمًا بجماعة الأخوان وتنظيمها المنتشر الدقيق. نافسهم فى شعاراتهم أولا. ثم وضع برنامجا إسلاميًا بديلاً سعيًا منه لامتصاص شعبيتهم أو اضطرارهم للوحدة التنظيمية معه، وثقة منه بأن لو تم ذلك لكانت زعامته للجماعة - من دون الشيخ حسن البنا - غير متنازعة. وفى مقابلة شخصية مع أحمد حسين ذكر أن فكرته عن

الاتحاد مع الأخوان كانت موجودة قبل الإعلان عن الحزب الوطنى الإسلامى، وأنها استمرت بعد الإعلان عنه أيضًا، «لأنى مخلص فيما أقول، الدعوة للاتحاد كانت مبدئى المستمر ما دعيت إليها إلا استجبت وكثيراً ما كنت أدعو إليها، ومن هنا فنفس تغيير اسم الحزب كان استجابة لهذه الدعوة. وحزب مصر الفتاة كان هو الداعى للاتحاد، ولكن لم تأخذ المحاولة صورة رسمية وقتها. أعلنت الحزب الإسلامى من هنا وظهر أن لا فائدة مع الإخوان. البرنامج خطوة للاتحاد مع الإخوان. أهم شىء فى البرنامج أننى أحل المشكلة التى يعملون عليها. أنا مقتنع بصواب جزء من الفكرة، هم يقولون، نحكم بالقرآن. وأنا أقول: ما معنى هذا؟ هل يحكم القرآن بنفسه، أم يجتمع أناس ويستخرجون قوانين مستندة إلى القرآن؟ الكلمة غامضة. أنا استبدلت بها كلمة مضيئة، وهى أن نحكم بما لا يتعارض مع القرآن»(181).

ولكن الملاحظ أن الاسم الجديد والبرنامج الجديد، لم يكتب لهما الاستمرار. والظاهر أنهما كانا مرتبطين بهدف الاتحاد الذى لم يتحقق.

وقد اكتفى الأخوان بأن رحبوا بالحزب الجديد الذى تكون وفق ما ينادون هم به من مبادئ يجاهدون فى سبيلها، وتمنوا له التوفيق فى خدمة الإسلام. وختموا تحيتهم بأنه: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (المطففين: ٢٦) وهو تعبير واضح عن موقفهم من مساعى أحمد حسين(182).

واضطرب وضع الحزب وقتها، فأعلن أن صحيفة «مصر الفتاة» لا تعبر عن رأيه، وأنه لا يصدرها معبرة عن سياسته وليس الحزب مسئولا عما ينشر فيها، وتألفت لإدارتها لجنة من فتحى رضوان ومحمد صبيح وعبد الحميد المشهدى، وبدأت تركز اهتمامها على المسائل الثقافية والتاريخية(183).

وما لبث عبد الحميد المشهدى أن ترك الحزب مفصولا، ونشر مقالا فى «مصر الفتاة» هاجم فيه فردية أحمد حسين فى اتخاذ القرارات وتردده(184).

وما لبث اسم «مصر الفتاة» أن عاد اسمًا للحزب من جديد تعنون به القرارات وتصدر باسمه البيانات ويوقع به أحمد حسين رئيسا له. وذلك قبل أن يمضى شهران على الحزب الوطنى الإسلامى(185). وعاجلت الجميع تطورات الحرب العالمية الثانية واختفاء رئيس الحزب بعد أمر الحكومة باعتقاله.

المـراجـــع

(١) د. وليم سليمان. الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية. ص ٢٤.

إبراهيم خليل أحمد. الاستشراق والتبشير وصلتهما بالإمبريالية العالمية. عام ١٩٧٣ ص ٥١.

(٢) Andrew Watson The American Mission In Egypt, 1896, PP. 72, 95, 98.

(٣) A. Waston, Op, Cit, PP. 73, 75, 97.

(٤) A. Waston, Op, Cit, PP. 191.

(٥) A. Waston, Op, Cit, PP. 110, 139, 187, 199.

(٦، ٧) A. Waston, Op, Cit, PP. 360.

(٨) A. Waston, Op, Cit, PP. 348, 351.

(٩) A. Waston, Op, Cit, PP. 352.

(١٠) A. Waston, Op, Cit, PP. 361.

(١١) د. وليم سليمان. المرجع السابق. ص ٢٧ نقلا عن The Vally of the Nile, PP. 207 - 211.

(١٢) د. وليم سليمان. المرجع السابق. ص ٢٨.

(١٣) W. H. T. Gairdner, "Edinburgh 1910", An Account and Interpratation of The World Missionary Confernce, P. 160.

(١٤) د. مصطفى الخالدى ود. عمر فروخ. التبشير والاستعمار فى البلاد العربية. بيروت عام ١٩٥٧. ص ٥٢.

(١٥) الخالدى وفروخ. مرجع سابق ص ٥٥.

(١٦) Edinburgh 1910, OP. cit, PP. 19 - 20.

(١٧) Edinburgh 1910, OP. cit, PP. 72.

(١٨) Edinburgh 1910, OP. cit, PP. 74 - 75.

(١٩) A. Watson, Op, Cit, PP. 123 - 124.

(٢٠) Edinburgh 1910, OP. cit, P. 147.

(٢١) د. الخالدى وفروخ. مرجع سابق. ص ٣٧ـ٣٨.

(٢٢) د. وليم سليمان. مرجع سابق. ص ٥٦.

(٢٣) د. الخالدى وفروخ. مرجع سابق ص ٦٠، ٨٠.

John Mott, The Moslem World of Today, edited by, article "The Outlook in The Moslem World", PP. 361 - 374.

(٢٤) John Mott, op. cit., PP. 363 - 365.
(٢٥) د. الخالدى وفروخ. مرجع سابق. ص ٨٨.
(٢٦) John Mott, OP. Cit., PP. 368 - 369.
(٢٧) John Mott, OP. Cit., P. 369.
(٢٨) John Mott, OP. Cit., P. 371.
(٢٩) John Mott, OP. Cit., P. 372.
(٣٠) John Mott, OP. Cit., P. 372.
(٣١) د. الخالدى وفروخ. مرجع سابق. ص ٦٩.
(٣٢) John Mott, OP. Cit., P. 375.
(٣٣) د. الخالدى وفروخ. مرجع سابق ص ١٦١.
(٣٤) S. A. Morrison, The of Partnership, Egypt and Palestine, (1936), PP. 66 - 75.
(٣٥) إبراهيم خليل أحمد. مرجع سابق. ص ٣٩. S. A. Morrison, op, cit., p. 78.
(٣٦) S. A. Morrison. op, cit., p. 48.
(٣٧) د. الخالدى وفروخ. ص ٤٣.
(٣٨) صحيفة الأخوان المسلمين ١٣ من رجب عام ١٣٥٢ (١٩٣٣).
(٣٩) تراجع صحيفة البلاغ. أعداد أشهر فبراير ومارس وإبريل عام ١٩٢٨، وبخاصة ٩، ١٠، ١٤ من فبراير، ٦، ٢١ من مارس عام ١٩٢٨.
(٤٠) صحيفة الأهرام ٦ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤١) صحيفة الأهرام ٦ من إبريل عام ١٩٢٨. صحيفة البلاغ ٨، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٤ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤٢) صحيفة البلاغ ١٣ من إبريل عام ١٩٢٨. مقال لعباس محمود العقاد بعنوان «جماعة المبشرين فى مصر والبلاد العربية».
(٤٣) انظر فقرة عن سيرة زويمر فى كتاب. نجيب العقيقى. المستشرقون. الجزء الثالث ص ١٠٠٥. صحيفة البلاغ ١٩ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤٤) صحيفة البلاغ ١٩ من إبريل، ٢٢ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤٥) صحيفة البلاغ ٢٥ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤٦) صحيفة الأهرام ٢٢ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤٧) صحيفة البلاغ ٢٠ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤٨) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٣ من إبريل عام ١٩٢٨. صحيفة البلاغ ٢٥ من إبريل عام ١٩٢٨.
(٤٩) مضبطة مجلس النواب جلسة ٢٨ من إبريل عام ١٩٢٨. صحيفة البلاغ ٢٨ من مايو، ٣ من يونية عام ١٩٢٨.
(٥٠) صحيفة الأهرام ٩، ١٣ اكتوبر عام ١٩٢٨، صحيفة الفتح ٨ من أكتوبر عام ١٩٢٨.
(٥١) صحيفة الفتح ٢١ من فبراير، ٧، ٢١ من مارس عام ١٩٢٩.
(٥٢) د. محمد حسين هيكل مذكرات فى السياسة المصرية. الجزء الأول ص ٣٢٨، ٣٢٩.
(٥٣، ٥٤) مضبطة مجلس الشيوخ. جلسة ٢٧ من يونية عام ١٩٣٣.

(٥٥) صحيفة الثغر ٧ من يونية عام ١٩٣٧ .
(٥٦) صحيفة النذير ٢٧ من صفر عام ١٣٥٨ (١٩٣٩).
(٥٧) صحيفة مصر الفتاة ٨ من إبريل عام ١٩٣٩ .
(٥٨) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٧ من جمادى الأولى عام ١٣٦٣ (٢٠ من مايو عام ١٩٤٤).
(٥٩) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسات ٦ من فبراير، ١٧ من إبريل، ١٣ من يونية، ٢٠ من يولية، ٣ من يولية عام ١٩٤٠ .
(٦٠) صحيفة مصر الفتاة ١٤ من مارس عام ١٩٤٠ .
(٦١) مضبطة مجلس الشيوخ . جلسة ٢٧ من مايو عام ١٩٤٠ .
(٦٢) صحيفة البلاغ ٤ من إبريل عام ١٩٤٣ .
(٦٣) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١١ من جمادى الأولى عام ١٣٦٢ (١٥من مايو عام ١٩٤٣).
(٦٤) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١١ من صفر عام ١٣٥٤ (١٤ من مايو عام ١٩٣٥)، ١٥ من ربيع ثان عام ١٣٦٣ (٨ من إبريل عام ١٩٤٤).
(٦٥) صحيفة مصر ١٢ من نوفمبر عام ١٩٣١ .
(٦٦) تراجع «الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ . طارق البشرى» ص ٢٣٦ - ٢٤٣ .
(٦٧) يراجع ذلك بنوع من التفصيل «الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢» ص ٢٣١ - ٢٤٣ . كما يراجع بنوع من البيان ص ٦٥ - ٧٠ .
(٦٨) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٥ من ربيع الأول عام ١٣٥٥ (٢٦ من مايو عام ١٩٣٦) مقال لمحمد الهادى عطية .
(٦٩) صحيفة الفتح ٢٧ من سبتمبر عام ١٩٢٨ .
(٧٠) صحيفة الفتح ٦ من يونية عام ١٩٢٩ .
(٧١) صحيفة الفتح ٤ من أكتوبر عام ١٩٢٨ .
(٧٢) صحيفة الفتح ٢٨ من يونية، ٦، ١٣ من سبتمبر، ٤ من أكتوبر، ٢٠ من نوفمبر عام ١٩٢٨ .
(٧٣) H. A. R. Gibb, Wither Islam, A Survey of Movements in The Moslem World (1932). article "Egypt and West Asia, Professor Dr. G. Kamphfmeyer" PP, 99. 170.
(٧٤) الإمام الشهيد حسن البنا . مذكرات الدعوة والداعية . ص ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٤، ٧٢ .
(٧٥) حسن البنا، مرجع سابق ص ١٥ - ١٦، ١٣٨ .
(٧٦) حسن البنا، مرجع سابق ص ١٥٨ ١٦٠ .
(٧٧) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٠ من ربيع الأول عام ١٣٥٢ (١٩٣٣).
(٧٨، ٧٩) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٦ من شعبان عام ١٣٥٢، ٢٦ من المحرم عام ١٣٥٣ (١٩٣٤).
(٨٠) حسن البنا، مرجع سابق ص ١٤٥ - ١٦٢ .
(٨١) حسن البنا، مرجع سابق ص ١٩، ٢٣، ٢٤ .
(٨٢) حسن البنا، مرجع سابق ص ٤٧، ٤٨ .
(٨٣) صحيفة الفتح ٢٠ من يونية، ٥، ١٩ من يولية ١٩٢٨، ٣٠ من أغسطس عام ١٩٢٨، ٢٤ من يناير، ٢٥ من إبريل عام ١٩٢٩ .
(٨٤) صحيفة الفتح ١٦ من أغسطس عام ١٩٢٨ .

(٨٥) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١١ من ربيع الأول عام ١٣٥٢ .
(٨٦) صحيفة «الأخوان المسلمون» غرة جمادى الآخرة عام ١٣٥٢ .
(٨٧) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٨ من ذى القعدة عام ١٣٥٢ . ونشرت بنصها فى الصحيفة ذاتها فى ١٦ من المحرم عام ١٣٥٧ (١٨ من مارس عام ١٩٣٨) .
(٨٨) الشيخ حسن البنا. الحلقة الرابعة من «دعوتنا» بصحيفة «الأخوان المسلمون» ١٨ من صفر عام ١٣٥٤ (٢١ من مايو عام ١٩٣٥) ونشرت المسلسلة جميعها بعد ذلك فى كتيب مستقل بالعنوان ذاته.
(٨٩) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١٤ من صفر عام ١٣٥٥ (٥ من مايو عام ١٩٣٦)، نشرت الفتوى تحت عنوان «حكم التجنس بجنسية أجنبية».
(٩٠) صحيفة النذير ٢٠ من صفر عام ١٣٥٨ (١٩٣٩).
(٩١) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٧ من رجب عام ١٣٥٥ (١٢ من أكتوبر عام ١٩٣٦)، ٤ من شعبان عام ١٣٥٥ (٢٠ من أكتوبر عام ١٩٣٦).
(٩٢) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٥ من شعبان عام ١٣٥٥ (١٠ من نوفمبر عام ١٩٣٦).
(٩٣) صحيفة النذير ٢٩ من المحرم، ٢١ من رجب ١٣٥٨ (١٩٣٩).
(٩٤) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢١ من شعبان عام ١٣٥٣ (٢٩ من نوفمبر عام ١٩٣٤).
(٩٥) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١٩ من شعبان عام ١٣٥٢ (١٩٣٣)، ٧ من جمادى الأولى عام ١٣٥٤ (٦ من أغسطس عام ١٩٣٥).
(٩٦) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٦ من شعبان عام ١٣٥٢ (١٩٣٣).
(٩٧) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١٨ من رمضان عام ١٣٥٢ .
(٩٨) الشيخ حسن البنا. «إلى أى شيء ندعو الناس» الحلقتان الثانية والسابعة، نشرت فى صحيفة «الأخوان المسلمون» فى ٢٦ من المحرم، ٧ من ربيع الآخر عام ١٣٥٣ . ونشرت السلسلة كلها بعد ذلك فى كتيب مستقل.
(٩٩) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٤ من ربيع أول عام ١٣٥٤ (٤ يونية عام ١٩٣٥).
(١٠٠) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١٧ من ربيع الأول عام ١٣٥٤ (١٨ من يونية عام ١٩٣٥).
(١٠١) صحيفة «الأخوان المسلمون» غرة ذى الحجة عام ١٣٥٣ (٨ من مارس عام ١٩٣٥) مقال لمحمد الشافعى.
(١٠٢) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٤ من ربيع الآخر عام ١٣٥٥ (١٣ من يونية عام ١٩٣٦)، ٢٥ من ربيع ثانى عام ١٣٥٥ (١٤ من يولية عام ١٩٣٦).
(١٠٣) صحيفة «الأخوان المسلمون» ١٤ من جمادى الآخرة عام ١٣٥٥ (الأول من سبتمبر عام ١٩٣٦)، ٦ من رجب عام ١٣٥٥ (٢٢ من سبتمبر عام ١٩٣٦)، ٦ من ذى القعدة عام ١٣٥٥ (١٩ من يناير عام ١٩٣٧)، ٢٣ من رمضان عام ١٣٥٦ (٢٦ من نوفمبر عام ١٩٣٧)، ٢٠ من ذى القعدة عام ١٣٥٥ (٢ من فبراير عام ١٩٣٧). صحيفة النذير، غرة المحرم ١٣٥٨ . صحيفة الخلود، ٥ من محرم عام ١٣٥٨ (٢٤ من فبراير عام ١٩٣٩).
(١٠٤) صحيفة النذير ٦ من صفر عام ١٣٥٨ ، ٣ من ربيع الآخر عام ١٣٥٨ (١٩٣٩).
(١٠٥) صحيفة «الأخوان المسلمون» ٢٤ من رمضان عام ١٣٥٥ (٨ من ديسمبر عام ١٩٣٦).

(١٠٦) حتمية الحل الإسلامى. الدكتور يوسف القرضاوى. الجزء الأول. الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا. الطبعة الثالثة عام ١٩٧٧ ص ١١١.

(١٠٧) صحيفة «الإخوان المسلمون» ٢٠ من ذى القعدة عام ١٣٥٥ (٢ من فبراير عام ١٩٣٧). ٢١ من شوال عام ١٣٥٦ (٢٤ من ديسمبر عام ١٩٣٧).

(١٠٨) صحيفة «الإخوان المسلمون» غرة ذى القعدة عام ١٣٥٧ (٤ من مارس عام ١٩٣٨)، ٢١ من شوال عام ١٣٥٦ (٢٤ من ديسمبر عام ١٩٣٧).

(١٠٩) صحيفة النذير ٢٨ من جمادى الآخرة عام ١٣٥٨.

(١١٠) صحيفة النذير ١٤ من ربيع الآخر عام ١٣٥٧.

(١١١) صحيفة «الاخوان المسلمون» ٨ من ربيع الآخر عام ١٣٥٤ (٩ من يونية عام ١٩٣٥)، ١٢ من جمادى الآخرة عام ١٣٥٤ (١٠ من سبتمبر عام ١٩٣٥) ١٢ من ربيع الأول عام ١٣٥٥ (٢ من يونية عام ١٩٢٦).

(١١٢، ١١٣) صحيفة «الأخوان المسلمون» والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية، عاما ١٩٢٨ - ١٩٤٨. الدكتور زكريا سليمان البيومى، عام ١٩٧٩. ص ٣١١-٣١٢.

- محمد زكى ابراهيم. مذكرات مسلم. نشرت فى صحيفة «الأخوان المسلمون».

- صحيفة النذير ١٥ من المحرم عام ١٣٥٨.

(١١٤) كتاب «تاريخ القرن التاسع عشر. وما يليه من الحوادث حتى نهاية الحرب العظمى». تأليف محمد قاسم حائز لدرجة الشرف من جامعة ليفربول ومدرس بالمدرسة السعيدية. وحسين حسنى خريج مدرسة المعلمين السلطانية العليا بالمدرسة الثانوية السلطانية. عام ١٩٢٢. صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(١١٥) محمد قاسم وحسين حسنى المرجع السابق. ص ١٥٤، ١٥٥.

(١١٦) أحمد حسين. إيمانى. الطبعة الثانية (١٩٤٦). ص ٦٤، ٦٥.

(١١٧) أحمد حسين. المرجع السابق. ص ٧٨، ٧٩.

(١١٨) صحيفة الصرخة ٩، ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٣٣.

(١١٩) صحيفة الصرخة ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٣٣ محاضرة (لأحمد حسين) عن «جهادنا الدينى».

(١٢٠) صحيفة الصرخة ١٤ من يولية عام ١٩٣٤.

(١٢١) صحيفة الصرخة ١٢ من نوفمبر عام ١٩٣٥.

(١٢٢) صحيفة الصرخة ٢٠ من فبراير عام ١٩٣٦.

(١٢٣) صحيفة الصرخة ٧ من يولية عام ١٩٣٧.

(١٢٤) صحيفة الصرخة ٢٧ من يناير، ٤ من فبراير، ٢١ من مايو، ٢، ٩، ١٦، ٢٣ من يونية عام ١٩٣٤.

(١٢٥) صحيفة الصرخة ٦ من يناير، ٢٥ من فبراير عام ١٩٣٤، صحيفة الثغر ٢٣ من سبتمبر عام ١٩٣٧.

(١٢٦) صحيفة الصرخة ٨ من يناير عام ١٩٣٦.

(١٢٧) صحيفة ٧ من يولية عام ١٩٣٦.

(١٢٨) صحيفة الصرخة ٢٢ من يناير عام ١٩٣٦.

(١٢٩) صحيفة الصرخة ١٧ من مارس عام ١٩٣٦.

(١٣٠) صحيفة الضياء ١٠ من فبراير عام ١٩٣٧.

(١٣١) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢٧ من مارس عام ١٩٣٧ .
(١٣٢) صحيفة الثغر (مصر الفتاة) ٢١ من يونية عام ١٩٣٧ .
(١٣٣ ، ١٣٤) صحيفة الصرخة ١٠ من فبراير عام ١٩٣٤ .
(١٣٥) صحيفة الصرخة ٧ من يولية عام ١٩٣٤ مقال عن «الغازى مصطفى كمال» صحيفة الثغر ٢٣ من أغسطس عام ١٩٣٧ .
(١٣٦) د. عبد العظيم رمضان. تطور الحركة الوطنية فى مصر من عامى ١٩٣٧ ـ ١٩٤٨ . الجزء الأول ص ١٨٣ .
(١٣٧) صحيفة الصرخة ٢ ، ٢٣ ، ٣٠ من ديسمبر عام ١٩٣٣ .
(١٣٨) صحيفة الضياء ٢ ، ٦ من يناير عام ١٩٣٧ .
(١٣٩) صحيفة الضياء ٨ من مارس عام ١٩٣٧ .
(١٤٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ من إبريل عام ١٩٣٨ .
(١٤١) صحيفة الصرخة ٢٣ من إبريل ، ٧ من مايو عام ١٩٣٦ . صحيفة الثغر ٢٦ من يولية عام ١٩٣٧ .
(١٤٢) صحيفة الصرخة ٢ من يولية عام ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٦ من يولية عام ١٩٣٧ ، صحيفة مصر الفتاة ١٤ من يولية عام ١٩٣٨ .
(١٤٣) صحيفة الصرخة ٩ من ديسمبر عام ١٩٣٣ ، ٣٠ من يولية عام ١٩٣٦ ، صحيفة الثغر ٢٢ من إبريل ، ٢٦ من أغسطس ، ٩ من سبتمبر عام ١٩٣٧ .
(١٤٤) صحيفة الضياء ٢٩ من نوفمبر عام ١٩٣٦ ، صحيفة الفتاة ٩ من يونية عام ١٩٣٨ .
(١٤٥) صحيفة الصرخة ٢٦ من ونية عام ١٩٣٤ .
(١٤٦) صحيفة الصرخة ٣١ من مارس عام ١٩٣٤ .
(١٤٧) صحيفة الصرخة ٧ من إبريل عام ١٩٣٤ .
(١٤٨) صحيفة مصر الفتاة ٣١ من يناير ، ٧ من فبراير ، ٣١ من مارس عام ١٩٣٨ .
(١٤٩) صحيفة مصر الفتاة ٨ من أغسطس عام ١٩٣٨ .
(١٥٠) صحيفة الصرخة ٣ من مارس ، ٢٢ من سبتمبر عام ١٩٣٤ .
(١٥١) صحيفة مصر الفتاة ١١ من أغسطس عام ١٩٣٨ .
(١٥٢) صحيفة الصرخة ٢١ من يولية عام ١٩٣٤ .
(١٥٣) صحيفة مصر الفتاة أول سبتمبر ، ٦ من أكتوبر ، ١٠ من أكتوبر عام ١٩٣٨ .
(١٥٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٧ من أكتوبر عام ١٩٣٨ .
(١٥٥) صحيفة مصر الفتاة الأول من سبتمبر عام ١٩٣٨ .
(١٥٦) صحيفة مصر الفتاة ٧ من مارس عام ١٩٤٠ .
(١٥٧) صحيفة مصر الفتاة ١١ من مارس عام ١٩٣٧ ، ٢٥ من يولية عام ١٩٣٨ .
(١٥٨) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ٨ ، ١٥ من سبتمبر ، ١٠ من أكتوبر عام ١٩٣٨ .
(١٥٩) صحيفة مصر الفتاة ٥ ، ١٤ من نوفمبر عام ١٩٣٩ .
(١٦٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ من أكتوبر عام ١٩٣٨ ، ١٢ من يناير عام ١٩٣٩ .
(١٦١) صحيفة مصر الفتاة ٢٣ من يناير ، ٣ من إبريل عام ١٩٣٩ .

(١٦٢) صحيفة مصر الفتاة ١٣ من إبريل عام ١٩٣٩ . وكانت الشعارات تكتب فى إطار ضخم وتتكرر فى الأعداد التالية .

(١٦٣) صحيفة مصر الفتاة ٢١ من مارس عام ١٩٤٠ .

(١٦٤) صحيفة الثغر ٣١ من مايو عام ١٩٣٧ .

(١٦٥) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ من مايو ، ١٧ من يونية ، ٨ من يولية عام ١٩٣٩ .

(١٦٦) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ من مارس عام ١٩٣٨ . صحيفة النذير ، غرة جمادى الأولى عام ١٣٥٨ مقال لصالح عشماوى بعنوان «إلى الذين يريدون من الاخوان أن يتحدوا مع مصر الفتاة» .

(١٦٧) صحيفة مصر الفتاة ٢٠ من أكتوبر عام ١٩٣٨ .

(١٦٨) صحيفة مصر الفتاة ٢٢ من مايو عام ١٩٣٩ .

(١٦٩) صحيفة مصر الفتاة ١١ من إبريل عام ١٩٣٨ .

(١٧٠) صحيفة مصر الفتاة ٢٥ ، ٢٧ من إبريل عام ١٩٣٧ .

(١٧١) صحيفة مصر الفتاة الأول من يونية عام ١٩٣٩ .

(١٧٢) صحيفة مصر الفتاة ١٧ من نوفمبر ، ١٢ ديسمبر عام ١٩٣٨ .

(١٧٣) صحيفة مصر الفتاة الأول من يناير ، ١٢ يناير عام ١٩٣٩ .

(١٧٤) صحيفة مصر الفتاة ٥ من يناير عام ١٩٣٩ .

(١٧٥) صحيفة مصر الفتاة ٩ من يناير عام ١٩٣٩ .

(١٧٦) صحيفة مصر الفتاة . أعداد متفرقة من ٥ من يناير إلى آخر فبراير عام ١٩٣٩ .

(١٧٧) صحيفة الضياء ٤ من مارس عام ١٩٣٧ .

(١٧٨) صحيفة مصر الفتاة ٢١ من يناير عام ١٩٣٩ .

(١٧٩) صحيفة مصر الفتاة ١٤ ، ١٧ من يناير عام ١٩٣٩ . وكانت تنشر فى الصفحة الاخيرة فى إطار كبير بارز .

(١٨٠) صحيفة مصر الفتاة ١٨ من مارس عام ١٩٤٠ .

(١٨١) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين بيومى ٥ ، ٦ من فبراير عام ١٩٧٤ .

(١٨٢ ، ١٨٣) صحيفة مصر الفتاة ٢٨ من مارس عام ١٩٤٠ .

(١٨٤) صحيفة مصر الفتاة ٢٤ من أكتوبر عام ١٩٤٠ .

(١٨٥) صحيفة مصر الفتاة ١٣ من مايو عام ١٩٤٠ .

معاهدة ١٩٣٦ بين الوفد والقصر

معاهدة ١٩٣٦ بين الوفد والقصر

عقدت معاهدة عام ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا فى ٢٦ من أغسطس. أبرمتها جبهة مؤلفة من الأحزاب المصرية كلها باستثناء الحزب الوطنى. وكان حزب الوفد قد تولى الوزارة بعد الانتخابات التى جرت لمجلس النواب فى مايو عام ١٩٣٦. جاءت المعاهدة لتمثل تسوية للمسألة الوطنية التى ظلت طافية على سطح الحياة السياسية منذ اشتعال ثورة سنة ١٩١٩، والتى ظلت منذ هذا التاريخ تتحكم فى جميع التغييرات والصراعات السياسية فى مصر. وكان من الطبيعى بعد إبرام المعاهدة أن تبدأ القوى السياسية كافة فى إعادة صياغة مراكزها وأهدافها، فى ضوء نظرتها وموقفها السياسى والاجتماعى بالنسبة لمستقبل البلاد، بعد إتمام هذه التسوية، وعلى أساس الاهتمام بتطوير الأوضاع الداخلية لمصر، سواء من ناحية التنظيم السياسى للدولة أو من ناحية التطوير الاجتماعى الاقتصادى.

وصادف إتمام هذه التسوية أن توفى الملك فؤاد فى ٢٨ من إبريل عام ١٩٣٦، وخلفه ابنه القاصر فاروق تحت وصاية مجلس للوصاية، شكل برئاسة الأمير محمد على توفيق وعضوية كل من عبد العزيز عزت وشريف صبرى. ثم تولى فاروق سلطاته الدستورية فى ٢٩ من يولية عام ١٩٣٧. وكان غياب فؤاد واعتلاء نجله العرش بمثابة تجديد للسراى بوصفها مؤسسة سياسية، وقد أريد استغلال هذا التغيير من جانب جميع الأطراف، لتقوية النفوذ الذاتى باسم الملك الصبى أو على حسابه. وكل من هذه الأطراف متحقق من ممارسات الملك فؤاد السياسية بما جلبت من تحالفات وعداوات.

وواكب هذين الأمرين، أن تنظيمين شعبيين كانا قد شبا من بدايات الثلاثينيات، وغدت لكل منهما شعبية لا بأس بها فى مواجهة الوفد أو فى موازاته. وهما جماعة

الأخوان المسلمين وحزب مصر الفتاة، مما جرى الحديث عنهما فى شيء من التفصيل فى الفصل السابق.

وفى ٨ من مايو عام ١٩٣٧، عقدت اتفاقية مونترو التى ألغت الامتيازات الأجنبية، فاستردت مصر سيادتها التشريعة الكاملة على أرضها، مع الاتفاق على فترة انتقال اثنتى عشرة سنة، تزول بعدها المحاكم المختلطة، ويسترد القضاء المصرى سيادته الكاملة على البلاد.

كل ذلك يتعلق بالظروف السياسية العامة لهذه الفترة، مما تفصله كتب التاريخ العام، بما لا مجال معه للإسهاب، على أن ما تلزم الإشارة إليه فى صدد البحث الماثل الآن، يتعلق بأمرين: أولهما أوضاع الصراع بين الحركة الديمقراطية التى لا تزال تحت قيادة الوفد، وبين الحكم الاستبدادى تحت قيادة السراى ومن والاها من أحزاب الأقليات والتيارات الشعبية المعادية للديمقراطية. وثانيهما ما لزم الخوض فيه من تطويرات تشريعية أوجبها استرداد مصر سيادتها فى هذا المجال، بعد إلغاء الامتيازات الأجنبية توحيداً للنظام التشريعى الذى يخضع له جميع المواطنين والقاطنين بأرض مصر.

وبالنسبة للمسألة الأولى، فإن إيضاح الأمر بشأنها يقتضى تذكر مقولة أحمد لطفى السيد فى بدايات القرن العشرين، من وجود السلطتين الشرعية (الخديو) والفعلية (الاحتلال البريطانى)، ومن وجوب سعى «الأمة» لأن تكون طرفًا أو شريكًا ثالثًا مع هذا الثنائى الحاكم. هذه المقولة قد تحققت بعد ثورة عام ١٩١٩ وبفضلها، مع فارق واحد عما تصوره لطفى السيد، وهو أن «الأمة» التى تصاعد نفوذها بالثورة إلى أعتاب السلطة السياسية، لم تكن هى أعيان البلاد وسراتها كما تصور، ولكنها كانت الحركة الوطنية الديمقراطية بما تمثله من قوة سياسية واجتماعية. وصارت بذلك حكومة مصر مجالا للصراع والتحالف بين قوى سياسية ثلاث، الملك والاحتلال والوفد. وكان الوفد بوصفه ممثلا للحركة الوطنية الديمقراطية خصمًا لكل من سلطة الاحتلال الأجنبى وسلطة الاستبداد الملكية. ولكن قواه الذاتية وممكناته التاريخية لم تكن تسمح له بالتحرك الناجز ضد خصميه معًا، فقامت حركته السياسية على أساس الاستفادة من الصراعات التى تنشب بين

خصميه وشريكيه. تحالف مع الملك ضد الإنجليز (وحزب الأحرار الدستورين) فى عام ١٩٢٣، فشكل أول وزارة دستورية فى السنة التالية، وخاض معركته الوطنية والديمقراطية ضد الخصمين، فتحالفا عليه فى نهايات العام فسقط. وتحالف مع الإنجليز (من خلال الأحرار الدستوريين) فى عام ١٩٢٦، فشارك فى الحكومة الائتلافية التى ركزت اهتمامها فى تضييق سلطات الملك. ثم جاءت وفاة سعد زغلول وتشدد الوفد فى مفاوضاته مع الإنجليز ليعود اتفاق خصميه عليه فسقط فى عام ١٩٢٨. وتكرر الوضع فى صور شتى عندما تولى الحكم فى يناير عام ١٩٣٠، عندما سقط فى يونية عام ١٩٣٠ بعد فشل مفاوضاته مع الإنجليز. وكان الإنجليز يساندون الملك ضده فإن سقط نمت نوازع الملك أن يستبد بالحكم وحده مما يهدد استقرار الأوضاع، فيعودون إلى السماح للوفد تحت ضغط الفوران الشعبى أن يلى الحكم. وهكذا كان ميدان الصراع مجالا لأطراف ثلاثة، كلما تجمع طرفان منها، أمكن إقصاء الثالث.

إن القصد من محاولة رسم هذا الإطار العام للحركة السياسية منذ عام ١٩٢٣، هو إيضاح نظرة الوفد إلى معاهدة عام ١٩٣٦ فى إطار خريطة الصراعات السياسية حول الحكم فى مصر. جرب الوفد التحالف مع الملك ضد الإنجليز فى عام ١٩٢٣، وجرب مهادنة الإنجليز ضد الملك فى عام ١٩٢٦، وجرب التلويح بالمعاهدة فى يناير عام ١٩٣٠. كان الوفد حزبًا للكفاح السلمى المشروع. وقد مارس فى ظل دستور عام ١٩٢٣ الكفاح الدستورى، بحسبانه الوسيلة المتاحة لمحاصرة الاستبداد الملكى ولمفاوضة الإنجليز تحقيقًا لهدفه الوطنى. تبلور كفاحه السلمى المشروع فى إرهاف أسلحته الدستورية للوصول إلى الحكم وتأمين استمراره فيه، بتقدير أن هيمنته على جهاز الدولة هى وسيلته الفعالة لتحقيق هدفيه الديمقراطى والوطنى. ولكن تجربة اثنتى عشرة سنة رجحت لديه أن تأمين ظهره دستوريا لن يتأتى إلا بضغط سلطات الملك فى أضيق نطاق ممكن، وأن سلطان الملك لا ينفى الديمقراطية فقط، ولكنه يستخدم فى اللحظة الحاسمة لصالح الاحتلال البريطانى عند تصاعد الصراع بين الوفد وبينه.

لذلك، كان من أهم أهداف الوفد من معاهدة عام ١٩٣٦ ـ فيما يظهر ـ أن تكفل ولو هدوءًا نسبيًا، ومؤقتًا فى جبهة صراعه مع الإنجليز، ليحشد أهم أسلحته فى

جبهة صراعه مع الملك، ضماناً لهيمنته على جهاز الدولة وتأميناً لاستقراره فيه. هذا المسلك الوفدى الذى رمى بمعاهدة عام ١٩٣٦ إلى التفاهم مع الإنجليز لضمان حيادهم فى معركة الوفد ضد الملك، لم يكن جديداً على الحركة الوطنية المصرية، التى حاولت من قبل مراراً تحييد أحد خصميها فى معركتها مع الخصم الآخر، وحاولتها مع الإنجليز بخاصة فى عام ١٩٢٦ بتحالفها مع الأحرار الدستوريين، وعدم إثارتها المطالب الوطنية، لتتفرغ مؤقتاً لصراعها مع الملك. وكل الفارق يتعلق بالدرجة، إذ وقفت محاولات الوفد السابقة عند حدود التهدئة النسبية مع الإنجليز، بينما بلغت فى عام ١٩٣٦ حد التحالف، نتيجة عوامل أخرى تتعلق بالوضع الدولى، وبالمرحلة التاريخية التى بلغها الصراع السياسى والاجتماعى فى مصر. والذى يفهم من حديث الأستاذ محمود سليمان غنام، بياناً لوجهة نظر الوفد بشأن المعاهدة، أن الوفد فى تلك الفترة بلور نظرة سياسية توضح معنى الاحتلال لديه، وهى أن مجرد وجود القوات الأجنبية لا يُعَدُّ احتلالا بالمعنى الذى يتنافى مع الاستقلال، لأن الاحتلال المنافى للاستقلال هو الاحتلال الذى يمكن المحتل من التدخل فى شئون البلاد ويحرك سياستها، أما وجود القوات الأجنبية المعزول عن هذا التأثير، فلا يتنافى مع الاستقلال ولا يسمى احتلالا[١].

وبهذا المفهوم يتضح أن زعيم الوفد مصطفى النحاس كان يتطلع إلى أوضاع الحكم المصرى وهو يوقع المعاهدة مع الإنجليز. وكان بهذا التوقيع يتهيأ لمواجهة «الاحتلال» الملكى لجهاز الدولة المصرية، يريد أن يحاصر وجوده فى قاعدة معزولة عن التأثير فى شئون البلاد وتحريك سياستها.

كان الوفد يضمن الحكم وفقاً لدستور عام ١٩٢٣ بغير منازع، إذا ضمن حرية انتخابات لا يفسدها جهاز الإدارة بالقمع أو بالتزييف. وهو يضمن حياد جهاز الإدارة هذا إذا ضمن أن يكف نفوذ الملك عليه. وهو يضمن كف نفوذ الملك لو ضمن استيعاب سلطاته الدستورية فى سلطات الوزارة البرلمانية. وإن المتتبع لمناقشات لجنة الدستور فى سنة ١٩٢٢ وللأزمات الدستورية التى جرت من بعد، ليكتشف سعى الحركة الديمقراطية لاحتواء السراى بوصفها مؤسسة سياسية ذات وجود مميز عن مؤسسات الدستور. وفى دستور عام ١٩٢٣ ما يعين على هذا الاحتواء، لو توافرت القوة السياسية التى تمكن من إعمال «التفسيرات الصحيحة»

له. وذلك بألا يمارس الملك سلطاته الدستورية إلا بواسطة الوزارة البرلمانية ومن خلالها، وألا يختار موظفى السراى السياسيين (كرئيس الديوان الملكى) إلا برضاء الوزارة البرلمانية، وبهذا تفقد السراى وجودها السياسى المستقل عن الوزارة البرلمانية، من حيث اتخاذ القرارات واختيار الرجال. وبهذا تصبح الوزارة البرلمانية الجهاز السياسى الوحيد للملك، فلا يعمل واحدة من سلطاته ولا يختار واحداً من رجاله إلا بواسطتها، ولا ترد إليه المعلومات ولا تصدر عنه القرارات إلا عن طريقها[٢].

ومن هنا تظهر أهمية الموقف الذى اتخذته الوزارة الوفدية فى عام ١٩٣٦ عندما حاصرت منصب «رئيس الديوان الملكى»، وعندما أعلن مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية فى خطاب العرش بالبرلمان فور تشكيل وزارته، عن عزمه على إنشاء وزارة للقصر، بمعنى أن تناط الشئون السياسية للقصر بواحد من أعضاء الوزارة البرلمانية، بما يكفله هذا الوضع من هيمنة للوزارة على شئون القصر، ومن جذب لشئون القصر السياسية إلى ساحة المسئولية البرلمانية، وفقدان الملك استقلاله التنظيمى بين مؤسسات الدولة.

كانت المعركة واضحة الأهداف والمغزى تمامًا لدى طرفيها، وأن الوفد الذى ناوش الملك فى هذا المجال من قبل، عندما حاول سعد زغلول فى عام ١٩٢٤ إقرار مبدإ مشاركة الوزارة للملك فى تعيين رئيس الديوان الملكى، هذا الوفد تصاعد بالمسألة فى عام ١٩٣٦ من مجرد فكرة المشاركة إلى فكرة الاحتواء الكامل للسراى بوصفها مؤسسة سياسية، وذلك عندما طرح فكرة وزير القصر الذى يُعَدّ عضواً بالوزارة البرلمانية مسئولا عن شئون القصر أمام البرلمان. وهذا التصعيد يوضح واحداً من أهم الآثار التى تغياها الوفد من تحالفه مع الإنجليز، أو بالأقل سعيه لتحييدهم بإبرام المعاهدة. وكان من الطبيعى أن يثير هذا المسلك الوفدى أخوف مخاوف السراى وأحزاب الأقلية وجميع القوى الموالية لهم. وإن وفداً له من التأييد الشعبى ما لا قبل لهؤلاء به فى أى من مراحل تاريخهم معه، هذا الوفد خليق بأن يستشعر خصومه منه أقصى درجات الخشية والهلع، بعد أن وقع معاهدة قد تؤدى إلى تحييد أخطر خصومه وأقوى نصير لهم. وعزز هذا الوضع أن خلف فؤاداً فى الملك حدث غرير لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، واحتاجت ولايته العرش إلى

جهد المفتين من رجال القانون، الذين قدحوا القرائح فى التفسير والتأويل، ليضيفوا إلى عمره شهوراً تصل به إلى سن الرشد، وواتهم الشريعة الإسلامية بالحجة فى حساب العمر بالسنين القمرية. لذلك وجب على جميع خصوم الوفد أن يتجمعوا ليشنوا عليه ما ساغ وما لا يسوغ من الهجمات، وليوجهوا إليه ما يصيب وما يطيش من الطعنات. واختلف طرفا الصراع فى كل شىء إلا فى أن معركتهم هذه معركة فاصلة.

كان الوفد يرفع شعاره الأثير عن الديمقراطية وسيادة الدستور، فرفعت السراى شعارها الأثير كذلك، عن الحكم الدينى والخلافة الإسلامية. حاولت السراى أن تقسم حزب الوفد، وساهمت فى إذكاء الخلاف بين أحمد ماهر والنقراشى من جانب، وبين مصطفى النحاس ومكرم عبيد من الجانب الآخر، فلما نجح رئيس الوفد وسكرتيره العام أن يجذبا إليهما بنيان الحزب برمته، ولما فشل ماهر والنقراشى برغم عراقتهما فى الكفاح أن يخرجا من الحزب بانقسام كبير، وفسدت المحاولة، لما حدث ذلك لم يبق أمام السراى وحلفائها إلا أن يستخدموا سلاح الدين ضد الوفد، دعما لسلطة الملك السياسية بوصفه ولى الأمر، وضربا للوفد بدعوى أن مكرم عبيد سكرتيره العام يقوده فى سياسة قبطية، تفضى إلى سيطرة الأقلية القبطية فى البلاد على الأغلبية الإسلامية.

اقترحت السراى فى البداية، وبخاصة الأمير محمد على ولى العهد ورئيس مجلس الوصاية، أن يجرى تتويج فاروق ملكًا فى حفل دينى يقام فى القلعة، مقر حكم محمد على باشا الكبير رأس الأسرة العلوية الحاكمة، وفى الحفل يقلد شيخ الأزهر الملك المتوج سيف جده الأكبر محمد على. ثم يؤم الملك المصلين فى الأزهر، تعبيراً عن مكانته الدينية كولى للأمر وإمام للمسلمين، يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية. وآزر كبار رجال الأزهر برياسة الشيخ مصطفى المراغى هذا الاقتراح، وروجت له القوى السياسية الموالية للملك والمعاندة للوفد، وذلك منذ يونية عام ١٩٣٧. وكانت صحيفة البلاغ وصاحبها عبد القادر حمزة من أكثر الصحف دعاية لحفل التتويج الدينية، وصيغت الدعوة باسم مكانة مصر فى البلاد الإسلامية وزعامتها للمسلمين. ولكن حكومة الوفد قاومت الفكرة فى حزم، واستثارت هذه الدعوة لدى الوفد خوفه البالغ على مثله الديمقراطية، وحذره

الشديد من أن تسبغ بردة الدين على خصمه الملك ما يقوى به على حسابه. وكانت سابقة طمع الملك فؤاد فى الخلافة فى عامى ١٩٢٤ - ١٩٢٦ لا تزال عالقة بالأذهان. وكان شعار الحكم الدينى مما يخشى منه أن يتصدع به بناء الجامعة الوطنية المصرية من المسلمين والقبط، كما كان هذا الشعار الذى يروج له أنصاره باسم الجامعة الإسلامية لا يعنى ولا يقصد به فى سياق الصراعات السياسية الدائرة، إلا زيادة سلطات الملك، ومواجهة التنظيم الديمقراطى الأمثل المطلوب بنظام للحكم يستند إلى السلطة الفردية للجالس على العرش. لذلك وقف مصطفى النحاس ضد فكرة الحفلة الدينية عامة، وضد فكرة أن يصلى الملك بالأزهر غداة تتويجه، لما تثيره صلاته بالأزهر فى هذه المناسبة من دلالات دينية تنسبغ على ولايته الزمنية. وصرح النحاس بأن مثل هذه الاقتراحات تتضمن «إقحامًا للدين فيما ليس من شئونه وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية». وحاول الملك تعديل اليمين الذى يؤديه رجال الجيش بما يقصر ولاءهم عليه مع الطاعة لأوامره وحدها. فاعترض الوفد على هذه الصيغة.

وبالنسبة للمسألة الثانية، فإنه ما أن استردت مصر سيادتها التشريعية الكاملة بإلغاء الامتيازات الأجنبية، حتى انطرحت مشروعات إصلاح النظام القانونى والقضائى. كان التفكير فى ذلك قد بدأ على عهد وزارة على ماهر فى عام ١٩٣٦، قبل إبرام المعاهدة واتفاقية مونترو، وذلك بما شكل من لجان لتنقيح المجموعات القانونية الأساسية، مدنية كانت أم جنائية، وتطوير تشريعات الأحوال الشخصية الآخذة عن الشريعة الإسلامية. وبعد إبرام المعاهدة والاتفاقية على عهدى وزارة الوفد، قوى الرجاء فى تنفيذ هذه المهمة، وسن التشريعات الضريبية الحديثة التى كان نظام الامتيازات الأجنبية يعوق فرضها على الأجانب إلا بموافقة المحاكم المختلطة، وكانت الحكومات المتتالية تعزف عن إقرار ضرائب يقع عبؤها على المصريين دون الأجانب.

وقد ألفت لجان لتعديل القوانين وإعداد المشروعات الجديدة. ومنها لجان برئاسة المراغى شيخ الأزهر ومعه صفوة من علماء الشريعة الإسلامية، لإعداد قوانين المواريث والوصية والوقف وإصلاح المجالس الحسبية. وظهرت الدعوة لتوحيد الجهات القضائية. إذ عرفت مصر فى ذلك الوقت ثلاثة أنواع من المحاكم: المحاكم

المختلطة التى تختص بالأنزعة التى يكون أحد الأجانب طرفًا فيها، والمحاكم الشرعية التى تختص بالأنزعة الخاصة بالأحوال الشخصية للمسلمين (وفى دائرة مجالها تعمل المجالس الملية بالنسبة للأحوال الشخصية لغير المسلمين)، والمحاكم الأهلية التى تمتد ولايتها على ما عدا ذلك من أنشطة ومنازعات مدنية كانت أو جنائية. وكان توحيد القضاء المصرى مطلبًا من أهم مطالب حركة النهضة المصرية، بحسبانها حركة وطنية تستهدف استكمال سيادة الدولة على القاطنين بها، بإلغاء المحاكم المختلطة وما تمثله من انتهاك جزئى للسيادة المصرية، وبحسبانها حركة توحيد وتجديد ترى فى توحيد القضاءين الأهلى والشرعى استكمالا للوحدة الوطنية من جانب، وإصلاحًا لما يعتور نظام المحاكم الشرعية والمجالس الملية من سلبيات. فلما أذن وجود المحاكم المختلطة بالزوال، بتحديد اثنتى عشرة سنة لانتهائها حسب اتفاقية مونترو، ظهرت الدعوة لتوحيد جهات القضاء عامة، ولكنها ظهرت حذرة فلم تشمل الإعلان عن ضم المحاكم الشرعية إلى المحاكم الأهلية، وإنما اقتصرت على توحيد إدارتى هذين النوعين من المحاكم، لتشملها داخل وزارة الحقانية سياسة تنظيمية واحدة وفى إطار التفكير فى إصدار قانون عن استقلال القضاء وتنظيم الدرجات المالية للقضاء تحقيقًا للمساواة بينهم(٣).

وتجددت فى هذا الوقت الدعوة لإلغاء نظام الوقف وحل الأوقاف الأهلية القائمة، وهى الدعوة التى ظهرت واضحة فى عام ١٩٢٦ على أيدى أمثال محمد على علوبة. ووجدت مقاومة عنيفة من بعض كبار رجال الأزهر المتصلين بالسراى وعلى رأسهم الشيخ محمد بخيت، فهدأت نسبيًا فيما تلا ذلك من أعوام حتى تجددت بعد المعاهدة على يدى النائب الوفدى عبد الحميدعبد الحق(٤).

وفى ذلك الوقت عينه بدأت وزارة الوفد تعد مشروعات قوانين ذات اتصال بالهياكل السياسية، مستهدفة إشاعة الاحترام للدستور وكفالة التنظيم الديمقراطى لبعض المؤسسات التقليدية. ومن النوع الأول إعدادها لقانون يفرض عقوبات محددة على مخالفة أحكام الدستور وانتهاكها، الأمر الذى عَدَّه الملك إجراء موجها ضده وضد العناصر الموالية له(٥). ومن النوع الثانى إعداد قانون للعمد والمجالس القروية يقوم على مبدإ انتخاب العمدة انتخابًا مباشرًا من أهل القرية، وأن تجرى

انتخاباته بمعاونة وزارة الداخلية تحت إشراف النيابة العامة والقضاء. وكذلك إنشاء مجالس مشتركة للقرى المتجاورة لبحث المشروعات ذات النفع المشترك، يجرى تشكيلها بالانتخاب أيضاً[٦].

خطة ضرب الوفد:

فى هذه الظروف سارت خطة المعاداة للوفد فى خطين: الطعن على الوفد بالقبطية، وإنعاش الملك ورهطه بدعاوى حماية الإسلام. لم يكن الوفد حزب الحركة الوطنية المصرية فحسب، بل كان أيضا حزب الجامعة الوطنية المصرية. فإذا كانت وظيفته التاريخية الأولى هدأت بإبرام المعاهدة، فقد بقيت له الوظيفة الثانية. وهذه بالضبط ما أريد القضاء عليها بتهمة الطائفية. وإذا كان بهيكله وتشكيله حزباً جامعاً للمصريين مسلمين وأقباطا، فقد أريد بتلك التهمة عزل المسلمين عنه، وأن المصرية شعار يتخفى به الأقباط ويثيرونه ضد المسلمين. وبدا لمعارضى الوفد أن لا طريق آخر لهدمه غير هذا الطريق. وإن عباس محمود العقاد مثلا، الذى كان واحداً من قلاع الوفد الفكرية على عهد انتمائه للوفد، وبذل من قلمه الكثير لإرساء أركان الجامعة الوطنية المصرية، هذا العقاد أمسى فى معسكر الملك يساهم فى نقض ما صنعت من قبل يداه. ولم يكتف بتحبيذ المراسم الدينية لتتويج الملك، بل أرجع اعتراض الوفد عليها إلى أثر القبط فيه، وقال: إن «الخطة التى سار النحاس باشا عليها كانت سياسة مرسومة لغاية سيئة هدامة، ما كان أجدر بالنحاس باشا وبزملائه المسلمين أن ينزلقوا إليها..». وإن صدام الملك وحكومة الوفد حول صيغة اليمين الذى يحلفه رجال القوات المسلحة، هذا الصدام مبناه أثر القبط فى الوفد: «لقد أقحموا ذكر الأقليات فى هذه المسألة، وتلك جناية من أكبر جناياتهم على السياسة الوطنية، فالأقليات أقصى ما ترجوه بين أرقى بلاد العالم وأصونها للحقوق، أن تقيم شعائرها وتحتفل بأعيادها ومواسمها فى أمان وسلام، أما أن تسيطر على شعائر الأكثرية وتبيح هذا وتمنع هذا، فهو شىء لا يخطر على بال ولا عقل سليم. وليس من الإخلاص للأقليات المصرية ولا من المصلحة لها أن يقال إنها طلبت ذلك الطلب وتفكر ذلك التفكير». وعرج مراراً إلى حفل التتويج الدينية قائلا: «كاذب منافق من يقول إن أحداً منعها غير مكرم عبيد»[٧].

تصاعدت هذه الحملة فى أواسط عام ١٩٣٧ لتعيد إلى الأذهان حملة الأحرار الدستوريين ضد الوفد فى عام ١٩٢٩ ، ولكن بصورة أشمل وأعنف. وكان لابد للتهمة من ماديات تقوم عليها ، وهذا ما تكفلت باستنباته صحيفتا البلاغ والأهرام. تستنبت الأهرام البذور فى قصص صغيرة بأسلوبها الإخبارى المحايد الوقور ، وتتولى البلاغ غرسها وسقايتها فى الأرض الفسيحة بأسلوبها المخاصم المثير.

وتمثلت مادة التهمة فضلا عما سبق ، فى تعيينات الموظفين وترقياتهم. تنشر الأهرام مثلا عن ترقيات لموظفين بوزارة الصحة ، وتورد بغير تعليق أسماء ستة أقباط ، وتتلقف البلاغ الخبر لتعيد نشره إفساحًا لذيوعه وتوليدًا للدلالات السياسية منه ، حول سيطرة الأقباط على الوفد حزبًا وحكومة واضطهادهم المسلمين. ويكتب العقاد: «إنما يضطرنى إلى الإشارة إليه أن الذين استمرءوا هذا العمل الوخيم يحسبون أنهم فى حل من التمادى فيه أبدًا ، وتعريض البلاد لعواقبه السيئة عاجلا أو آجلا ، ما داموا يعلمونه والناس ساكتون يترقبون»(٨). ثم تنشر البلاغ أن وزارة الداخلية عينت موظفين كتابيين بالمحافظات والمديريات ، وتورد خمسة أسماء قبطية وثلاثة مسلمة ، بما يوحى باختصاص القبط على قلة عددهم الإجمالى بالسهم الأوفر من التعيينات(٩).

ثم يظهر أن هذه الأخبار إن لم تكن مختلقة فهى كاذبة الدلالة ، لأن القبط هؤلاء رقوا أو عينوا فعلا ، ولكن وسط جماعة أعم ، ففرزت أسماؤهم ونشرت وحدها. وتصدر وزارة الداخلية بيانًا يوضح أن المعينين كانوا واحدًا وعشرين منهم هؤلاء القبط الستة ، ويذكر «أن وزارة الداخلية وإن كانت لم تراع ولن تراعى فى التعيين فى هذه الوظائف تفريقًا بين المتقدمين إليها ، بحسبان أديانهم ، إذ إن الجميع مصريون ، إلا أنها تقديرًا للحقيقة تعلن أنها أصدرت قرارًا بتعيين واحد وعشرين كاتبًا منهم ستة مسيحيون . . »(١٠).

على أن هذه التصويبات لم تكن تقف البلاغ ولا العقاد عند حدود إدراك الحقيقة ، فيعودان إلى الكتابة عن أن وزير الصحة نقل ثمانية عشر قبطيًا «من الدرجة الثامنة المقيدين على وظائف مؤقتة إلى الدرجة الثامنة الكاملة»(١١). ثم تبرز الأهرام الأمر بما تنشره عن ترقية أربعة موظفين بمصلحة الإحصاء إلى الدرجة السادسة ، وتورد أسماءهم القبطية ، وأن المصلحة ذاتها فى سبيلها إلى ترقية أربعة آخرين

أوردت أسماءهم من الأقباط، وأن من يدعى جرجس ميلاد رقى إلى الدرجة الخامسة. ثم يظهر مساء اليوم ذاته أن غالب تلك الأخبار غير صحيح، وأن من رقوا إلى الدرجة السادسة إنما رقوا إليها من مدة طويلة[١٢]. ثم يظهر أن المصلحة عينت فى الحقيقة اثنى عشر موظفًا فيهم تسعة من المسلمين، وعينوا جميعًا على اعتمادات مالية وقتية وبرواتب يومية أو شهرية تتراوح بين الجنيهين وستة الجنيهات فى الشهر، وأن واحدًا فقط عين على درجة مالية دائمة وهو مسلم[١٣]. ثم تذكر البلاغ أن حبيب بك المصرى سيعين مستشاراً لوزارة المالية، وكان حبيب المصرى معروفًا لدى رجال الفكر والقانون، وكان يشغل فعلا منصب المستشار بإدارة قضايا الحكومة لوزارة المواصلات منذ سنين[١٤].

ومن الجلىّ أنه حتى على فرض صحة هذه الأخبار بالصورة التى سيقت بها، فإن نقل موظف من درجة مؤقتة إلى درجة دائمة فى المستوى الوظيفى الثامن، أو تعيين موظف براتب لا يكاد يصل إلى ستة الجنيهات، لهو أمر من الضآلة بحيث لا يشير إليه كاتب جاد، إلا أن يكون القصد من الإشارة إليه هو مجرد الحرص على استمرار الحديث عن الأقباط، ليقر فى النفوس أن ثمة «شيئًا ما»، بصرف النظر عن مكونات هذا الشىء. وبهذا جرى الحرص على ملاحقة الآحاد من عمال اليومية وموظفى أدنى درجات السلك الإدارى، من كاتب كبير كالعقاد ومن صحيفتين واسعتى الانتشار كالأهرام والبلاغ؛ وبرغم أن الأولى منهما يملكها مسيحى لبنانى الأصل هو جبرائيل تقلا، ويرأس تحريرها مسيحى لبنانى الأصل هو أنطون الجميل. وصاحب كل ذلك الحديث فى أمر التعليم ومدرسة الصيارف وغير ذلك مما سبقت الإشارة إليه فى فصل سابق. ولم يتركوا النحاس نفسه مدللين على «قبطية» مسلكه وهواه وخضوعه للقبط، بأن الاطباء الذين يختارهم لعلاجه هم من القبط مثل الدكتور المنياوى والدكتور إبراهيم عبد السيد[١٥].

* * *

المراغى والأزهر:

لجأت السراى إلى سلاح الدين تطعن به صدر الوفد. وكان الأزهر وشيخه المراغى هما فرقة الصدام. تحكى صحيفة «الإخوان المسلمون»، أن أحزاب المعارضة

ظلت تكافح وزارة الوفد لزحزحتها عن الحكم فلم تستطع، «فلما ظهر صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر فى الميدان ومن حوله أبناؤه الطلبة وقد أشهروا أسلحة الدين، عندئذ قوى ساعد المعارضة كثيراً، ومن ثم كان ذلك من عوامل الانقلاب»(١٦). وجاء شهر رمضان فى أكتوبر عام ١٩٣٧، فنظم المراغى مع السراى سلسلة متتابعة من الدروس الدينية فى المساجد الكبيرة، إذ يغشاها الملك تباعًا ويستمع إلى أحاديث للمراغى، تتضمن التعريض الضمنى الخفى بالوفد وحكومته، مع الدعوة الصريحة لفاروق حاميًا للإسلام. وجاء ذلك مع بدء الصراع المفتوح ضد حكومة الوفد وبدء التحريك النشيط للأزمة ضدها، بتعيين على ماهر رئيسًا للديوان الملكى على غير رغبة الحكومة.

وكانت الصحف الموالية للملك لا تفتأ كل يوم تقريبًا وبغير مناسبة مهمة، تبرز صورة الملك مع الشيخ المراغى، داخلين أحد المساجد أو خارجين منه، ولا تفتأ تورد الأخبار عن صلوات الملك، سواء فى المسجد الحسينى أو الزينبى أو الحنفى أو عمرو أو الكخيا أو أبى العلا بالقاهرة، أو البوصيرى أو أبى العباس بالإسكندرية، ويصحب خروجه ودخوله الهتاف به حاميًا للإسلام(١٧). واستغل فى ذلك طلبة الأزهر وبعض من علمائه وجمهور الجمعيات الدينية.

وقد أشاع الشيخ المراغى أن حكومة الوفد لا ترضى عما يلقى من دروس دينية. وأن مكرم عبيد بخاصة يزعجه هذا الأمر، وأنه اتصل بالسفير البريطانى سير مايلز لامبسون يحثه على التدخل لمنع تلك الدروس. وتداولت الصحف الملكية الخبر لا تخفى دلالته المرجوة، من أن مكرم القبطى كاره للإسلام يجرجر الوفد معه ضد دين الغالبية، ويستعدى السفير البريطانى بجامع المسيحية بينهما ضد هذا النشاط الإسلامى. الأمر الذى لم يكتف مكرم بنفيه بل أبلغ بشأنه النيابة العامة طالبًا التحقيق فيه(١٨). وقد حاول المراغى بذلك أن يخلق عراكًا سياسيًا حول مسألة الدروس الدينية، مساهمة منه فى أن يستقطب الصراع السياسى على أسس دينية، ليكون الملك ومن والاهم حماة الإسلام، وليكون الوفد ومن معه هم الأقباط. ودعم المراغى شائعته بتصريحات علنية، إذ صرح لوفد من علماء كلية الشريعة: «لقد سمعت من خطبائكم ما يفيد أن أناسا لا يسرهم قيام المسلمين بنشر دينهم ويخشون الروح الدينى بين المسلمين..»، وأنه إذ يتجاهل هذه المحاولات فهو

يؤمن بأن الأزهر كائن حى يجب أن يقوم بمهمته الإسلامية، وإلا يزول. وطالب باستمرار الأحاديث الدينية(١٩). وأكد عباس العقاد مقولة المراغى قائلا عن النحاس: «ذهب هو أو ذهب صاحب وحيه إلى الإنجليز يفهمهم أن هذه الدروس لا يصح أن تلقى لأنها ستفرق بين أهل الأديان المختلفة فى مصر»(٢٠).

أهاجت هذه المقالة الخواطر، وانتظمت الوفود من الجمعيات الدينية كجمعية أنصار السنة المحمدية، ومن الأزهر سواء كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية أو معهد القاهرة الدينى، وتجمعت المظاهرات منهم أمام الأزهر وأمام قصر الملك بعابدين، تطلب استمرار الدروس الدينية حتى انتهاء شهر الصيام وتقدم العرائض بذلك، وتهتف «يحيا الملك الصالح»، «الأزهر فوق الأحزاب»، «الملك فوق الجميع»، «الأزهريون فداء للملك»، «يحيا سيد البلاد»، «يحيا زعيم الشرق والدين». وكان المراغى يخطب فيمن يفد من هؤلاء إلى مكتبه منبها إلى حرصه على ألا يتدخل الأزهر فى السياسة(٢١)، وهو لا يعنى بذلك وجوب ابتعاده هو والأزهر عن شئون السياسة، ولكنه يعنى إضفاء طابع الدين على هذا الصراع السياسى بين الملك والوفد، وأن ليس الأمر أمر نظام ديمقراطى أو أوتقراطى، ولكنه أمر نظام إسلامى أو لا إسلامى. وقد بلغت إهاجة الأزهريين حد أن تجمع آلاف منهم بميدان عابدين فى ٢١ من ديسمبر، ورأوا مكرم عبيد بسيارته فأحاطوه بالهتافات المعادية، وانهالوا على سيارته يحطمونها موجهين إليه عبارات السباب، فلما أطل الملك عليهم من شرفته هتفوا «يسقط الوزير القبطى». ووقف خطيب جامع عمرو فى صلاة الجمعة اليتيمة أمام الملك يقول: إن مصر كانت بلاد الكفر والإلحاد حتى دخلها الإسلام، مما يهيج خواطر الأقباط لولا أن رد النحاس وكان حاضراً الصلاة بأن المسيحية لم تكن ديانة كفر وإلحاد قط(٢٢).

وعملت السراى على أن تحيط ملك الملك بسمات الدين. فحرص على غشيان الجمعيات الدينية، ويعد له الاستقبال والوداع بالتظاهر والهتاف، ويوجه النداءات إلى الشعب فى المناسبات الدينية يحث الناس على الصلاة والصيام وتقوى الله. ويهدى من يحلفون اليمين أمامه من المستشارين نسخًا من المصحف الشريف(٢٣). وكل ذلك يستهدف ربط الدين بعرش الملك وسلطانه، مما عبر عنه عباس العقاد وقتها بقوله: «الإيمان من فطرة المصرى، والفاروق قوى الدين قوى الإيمان، فلا

غرو أن يكون الولاء له قريبًا إلى الطبيعة القومية صادراً عن أعرق السجايا الوطنية»[٢٤].

وصاحب ذلك أن ألقى فى أفواه المتظاهرين الهتاف بحياة الملك «أمير المؤمنين»[٢٥].

وبدأ الحديث عن فكرة الخلافة الإسلامية، وإعادة تأسيسها فى مصر والمناداة بفاروق خليفة للمسلمين. مع الهجوم على الأقباط بحسبانهم المعارضين لقيام الخلافة الإسلامية فى مصر[٢٦]. وقد أوغل الشيخ المراغى فى نقد القبط فى خطاب ألقاه بمناسبة عيد الأضحى وأشار إلى «الثعالب» الذين ركن المسلمون إلى مودتهم وهم يدعون إلى غير هذه المودة، بل لعلهم يدعون إلى بعض المسلمين وقتالهم وإلى أن يضرب بعض المسلمين بعضا. وأدرك الناس أنه يشير بذلك إلى القبط، مما كان له وقع شديد الإيلام بين القبط، ومما أثار بين العامة نوازع التعصب، كالتهجم على أحد القساوسة فى إحدى المركبات العامة أو دخول كنيسة القللى فى أثناء موعظة القمص سرجيوس بغير التوقر اللائق[٢٧]. وقد كتبت صحيفة «المصرى» الوفدية، «أن الشيخ ليستغل فى سبيل هذه المناداة الرخيصة سلاح الدين وسلطان التعصب، فلا يتأثم من الدعوة الخبيثة لغير ما أحل الله من الفتن الداخلية التى تطيح بالحرث والنسل إذا تراجع لهيبها فى البلاد»[٢٨]. وكان لرد الفعل العنيف لخطبة المراغى أن تراجع فى حديث نشرته البلاغ، ذكر به أنه من دعاة السلم والوفاق: «يحب أن تعيش الطوائف فى مصر فى وفاق وصفاء» ثم ذكر: «إنى لا أعمل لحزب لكنى أعمل فى السياسة الدينية وفى سياسة الإسلام، أعمل ذلك داخل البلاد وخارجها، أصرح بذلك ليكون مفهومًا وليعلم الناس أنه لا يوجد فى الإسلام ما يوجد عند غيره من أن الدين شىء والسياسة شىء آخر»[٢٩].

الأحرار الدستوريون والسعديون:

لم تخمد الأصوات فور طرد حكومة الوفد من الحكم فى ٣١ من ديسمبر عام ١٩٣٧، وتولى محمد محمود زعيم الأحرار الدستوريين رئاسة وزارة تضم عدداً ضخمًا من الوزراء الحزبيين والمستقلين لا يجمعهم إلا العداء للوفد. كان لابد من

حل مجلس النواب الوفدى وإجراء انتخابات جديدة، ولا تستقر أوضاع السلطة السياسية إلا بضمان هزيمة الوفد فيها. وهزيمة الوفد فى الانتخاب أمر عسير، وإن استخدمت وسائل السلطة فى التأثير فى نتائجها، الأمر الذى يستوجب حشد كل ما يمكن من الوسائل لخوضها. وللأحرار الدستوريين سابقة استخدام لسلاح الدين فى انتخابات عام ١٩٢٩، وإذا كان هذا السلاح لم يؤت نجاحًا لهم فى تلك الانتخابات، فعساه يؤتى النجاح الآن مادامت حكومتهم هى من يجرى الانتخابات وليست حكومة محايدة كما حدث فى عام ١٩٢٩، وما دامت معركة الدين قد اتسعت أرضًا وأطرافًا على ما سلف البيان، وما دامت معاهدة عام ١٩٣٦ قد أفقدت الوفد بعض ما كان يتمتع به من تأييد شعبى ضخم، وما دام جسم الوفد قد أصيب بخروج أحمد ماهر والنقراشى وغيرهم ممن كونوا حزب السعديين.

وبرغم ما أصدره كل من محمد محمود رئيس الوزراء ومحمد حسين هيكل عضو الوزارة، من تصريحات تؤكد أن حكومة الأحرار لا تعرف إلا المساواة بين جميع أبناء الأمة، ولا تميز فريقًا على فريق ولاتحابى طائفة على حساب أخرى، فقد أتت تلك الحملة مصحوبة باتهام الوفد بالنزعة القبطية وممالأة القبط على حساب المسلمين، وبقيت صحيفة الأحرار «السياسة» تغذى تلك الحملة بالأخبار التفصيلية(٣٠). ولا يظهر أن كان للأحرار مرشح قبطى فى هذه الانتخابات عدا شهدى بطرس بدائرة برديس بجرجا(٣١). وعرفت الحملة الانتخابية فى يناير وفبراير عام ١٩٣٨ منشورات توزع فى بعض الدوائر تصف مكرم عبيد بأنه عدو الدين وعدو الملك، وأن ليس مصطفى النحاس سوى مطية له(٣٢). وجاء بأحد هذه المنشورات أن مؤامرة تدبر ضد المسلمين «لمصلحة فرد واحد (مكرم عبيد) هو أكبر أعداء نهضتكم وحريتكم ودينكم، ولأنه فى سبيل إرضاء مطامعه وأهوائه لا يتورع عن محاولة هدم النهضة التى غذيتموها بأرواحكم، وإهدار الحرية التى افتديتموها بدمائكم، وتعطيل شعائر الإسلام الذى هو دينكم ودين ملككم ودين الله أحكم الحاكمين.. أيها المصريون عز على وليم (مكرم عبيد) أن يحكمكم لأن أمة مسلمة لا يحكمها قبطى..»(٣٣). وأشار محمد حسين هيكل فى خطاب انتخابى له بشبين الكوم إلى أن إلحاح وزارة الوفد على تعيين فخرى عبد النور عضواً بمجلس الشيوخ، كان يرجع إلى أسباب «لا أعرفها وأنتم تعلمونها»(٣٤).

والملاحظ أن هذه النغمة قد استخدمت أكثر ما استخدمت فى الأقاليم، حيث يظن أنها هناك أنفذ أثرا وأحسم نتيجة. وحيث يظن الأحرار أن لهم من ملكياتهم وأسرهم الكبيرة عزوة. وأوغلت مجلة الكشكول فى الإثارة متحدثة عما يجب أن يكون عليه الأقباط من طاعة تامة، وأن الحكم حق للأكثرية الدينية وحدها فلا يجوز أن يطمع القبط فيه بمشاركة ما، ولا يأملون فى أكثر من أن يحكموا بالعدل إن هم أطاعوا، وأن مكرم عبيد لا يعمل لخير الوطن بل لخير طائفته فقط مما يشكل خطراً على وحدة الأمة. وسخرت من مأثورة مكرم عبيد أنه مسلم وطنا وقبطى دينا، قائلة إن مصطفى النحاس مسلم دينًا وقبطى وطنًا. وكل ذلك أهاج من عواطف القبط ما أفصحت عنه صحيفة مصر مراراً وقتها[٣٥].

كان السعديون أقل إيغالا من الأحرار فى مساهمتهم فى هذه الموجة. لقد انشقوا على الوفد وانضموا إلى التحالف المعادى له تحت زعامة الملك، وخاضوا الانتخابات من هذا الموقف. ولكنهم لم يشتركوا فى وزارة محمد محمود فى البداية. كانوا عند خروجهم على الوفد يحملون أثراً من تراث الوفد الجامع الذين شاركوا هم أنفسهم فى بنائه. وقد انشق مع ماهر والنقراشى وغالب، كل من نجيب إسكندر وعزيز مشرقى وسلامة ميخائيل وكامل سيدهم وأمين بطرس. وكان هؤلاء وغيرهم من مرشحى السعديين فى الانتخابات: نجيب إسكندر فى دائرة روض الفرج، وعزيز مشرقى فى دائرة جسر شبرا، وسابا حبشى فى دائرة مصر الجديدة، وسلامة ميخائيل فى دائرة شبلنجة بالقليوبية، وكامل سيدهم فى قلوصنا بالمنيا، وأمين بطرس فى نزلة الخيام بجرجا[٣٦]. وكان من مؤيدى السعديين ضد الوفد قرياقس ميخائيل الذى تنبأ بضعف الوفد لأول مرة بعد خروج ماهر والنقراشى، إذ كانت الأحداث من قبل تمكن الوفد من أن يحمل أنصاره على الاعتقاد بأن المنشقين عنه مجرد أدوات فى أيدى الإنجليز، وليس حال الوفد مع ماهر والنقراشى كهذا الحال، وهما من صفوة المتطرفين البعيدين عن الاعتدال. وليس حال الوفد فى عام ١٩٣٧ كحاله من قبل قدرة على وصم المنشقين عنه بالتبعية للمحتلين[٣٧]. كما كان القمص سرجيوس يهاجم النحاس ومكرم ويَعُدُّهما سبب الفتنة القائمة[٣٨].

على أن السعديين لم يقفوا بعيداً جداً عن تلك الحملة الموجهة للوفد باسم الدين. كانوا شركاء فى حلف يعد الدين أهم معاوله فى تحطيم الوفد. ومن شأن

الصمت هنا أن يفيد قبولا أو عدم اعتراض. ولا يغنى فى نفى هذه الدلالة إلا الموقف الإيجابى يعلن رفض استخدام هذا السلاح، وتمييز الذات بجلاء أمام الرأى العام فى هذه المسألة. ومن جهة أخرى، فإن خروج ماهر والنقراشى تم فى سياق صراع سياسى بينهما من ناحية وبين النحاس ومكرم من ناحية أخرى، وقيل فيه إن مكرم هو رأس الطرف المخاصم لهما. فكان صراع السعديين ضد مكرم- فى ظروف الصراع العام الحادث- مما يضيف رصيداً يمد سلاح الدين ببعض ذخيرته. ومن جهة أخيرة، فقد سلفت الإشارة إلى كتابات عباس محمود العقاد فى هذه المسألة، وهو من هو فى صلته الوثيقة بماهر والنقراشى.

على أنه لم يمكن التقاط شاهد عن موقف صريح من ماهر والنقراشى وغيرهما من أقطاب السعديين، يتعلق بإسهام مباشر منهما فى الحملة ضد الوفد باسم الدين أو الحملة على القبط عامة. والحق أيضًا أن زعيمى السعديين على ما كانا عليه من عداء لدود لمكرم عبيد، وهو عداء يرشحهما لأن يكونا فى المقدمة، مع الفريق المخاصم للقبط فى الصراع مع الوفد، فقد كانا أكثر ورعًا وتعففًا بحكم سابقة كفاحهما العظيم فى بناء صرح الجامعة الوطنية تحت قيادة سعد زغلول وفى ظل الوفد، وبحكم أن حزبهما الجديد نفسه، برغم عدائه الشديد مع الوفد، فقد بنى من مادة الوفد ذاته، مادته الوطنية الجامعة. ويمكن القول بأنه لولا ما تورط فيه العقاد من لدد مع مكرم عبيد لم يتورع فيه من استخدام سلاح الدين، لكان المسلك الأساسى للسعديين هو البراءة من هذا الأمر. ولما كان يمكن أن يوجه للسعديين إلا أنهم ساهموا سياسيًا فى حلف استغل سلاح الدين وسكتوا عن أن يغيروا مسلك الحلف، أو بالأقل أن يعلنوا صراحة عدم رضاهم عما يهدد الوحدة الوطنية. وقد ذكرت صحيفة النذير أن حكومة محمد محمود عزمت فى صيف عام ١٩٣٨، على أن تعطل الحياة النيابية وتقف الدستور وتقيد حرية الصحافة لمنع تحرك الوفديين ضدها، ولم يوقف هذا العزم إلا معارضة أحمد ماهر والسعديين الذين هددوا بالعودة إلى الوفد لو تحقق[٣٩]. وإن هذا القول ليؤكد ثقل وزن السعديين فى الحلف الملكى، وقدرتهم وقتها على تعديل بعض خططه لو كلفوا أنفسهم مئونة الضغط حماية للجامعة الوطنية.

استمرت الحملة على قبطية الوفد حتى تمام الانتخابات. لم تقفها مقابلة بطريرك

الأقباط الأنبا يؤانس للملك فى يناير عام ١٩٣٨، ولا تصريح الملك بعد المقابلة بأنه لا يميز بين عنصر فى الأمة وعنصر آخر، وأنه يثق بولاء القبط له وإخلاصهم لعرشه ويهتم بسيادة الوئام بينهم وبين المسلمين بروح العدل والمساواة[٤٠]. فلما تمت الانتخابات بدأت تلك الحملة تنحسر فى مارس عام ١٩٣٨ بخطاب لرئيس الوزراء، أنكر فيه سياسة التفرقة وأعلن تحبيذه للوئام بين المسلمين والقبط، وصرح بعد لقاء له بالبطريرك: «ليس فى البلاد مسلم ولا قبطى، والجميع فى نظره سواء والكل مصريون لا فرق بينهم»[٤١]. ولكنه لم ينس أن يلقى على مكرم عبيد تبعة التفريق بين المسلم والقبطى مما لم تكن الأمة تعرفه من قبل[٤٢]. فرد عليه مكرم مذكراً إياه بما كانت حكومته تروجه من أكاذيب الوقيعة وإشاعاتها[٤٣]. وأعلن الشيخ المراغى إنكاره لما يتردد من أن الأزهر فى عهد مشيخته «يتزعم حركة دينية يقصد منها التفريق بين العناصر الوطنية فى البلاد ويرون فى نشاط الحركة الفكرية الإسلامية هذه الأيام مظهر خطر على الطائفة القبطية». ورد مؤكداً «أن الأزهر لا يريد بحال من الأحوال أن يعتدى المسلمون على غير المسلمين سواء كانوا مواطنين أو غير مواطنين. . والدين الإسلامى نفسه يحرم على المسلمين الاعتداء على مواطنيهم غير المسلمين»[٤٤]. . وتراجع العقاد عن بعض صيغه فى الهجوم على مكرم عبيد، قائلا إن محاربته إياه محاربة له بوصفه سياسيا، وأنه ليس للقبط أن يدافعوا عن مكرم لوصف سياسى يلحق به، والهجوم عليه كالهجوم على النحاس أو محمد محمود، ميدانه الخصومة السياسية بصرف النظر عن الدين. وأنكر مهاجمته لمكرم بوصفه قبطيّا، مستدلا على ذلك بأنه لم يهاجم واصف بطرس غالى ولا مراد وهبه أو كامل إبراهيم أو صليب سامى مثلا[٤٥].

على أنه ينبغى التنبه إلى أن سقوط الوفد فى الانتخابات كان يعود فى الأساس إلى أسباب سياسية سبقت الإشارة إلى بعضها، ومنها إبرامه المعاهدة وأخطاؤه فى الحكم وما أشيع عما ارتكبه من محسوبيات، فضلا عن قوة التكتل المعادى له وتعديل الدوائر الانتخابية بما يفتت من القوة الانتخابية لأنصاره، وفضلا عن إعلان الوفد مقاطعته للانتخابات رسميّا مع سماحه لأعضائه بأن يرشحوا أنفسهم بصفاتهم الشخصية لا الحزبية. إن كان سقوط الوفد يرجع أساسًا إلى هذه

الأسباب، فيتعين ملاحظة أن استخدام الدين فى المعركة الانتخابية كانت له بعض نتائج فى الدوائر التى رشح فيها القبط، إذ سقط منهم نحو خمسة عشر مرشحًا غالبهم من الوفديين، ومنهم سابا يسى فى طهطا جرجا، وعزيز زقلمه بالنخيلة أسيوط، ولويس أخنوخ فانوس بباقور أسيوط، وقدرى بشارة جرجس بمدينة أسيوط، ويوسف إبراهيم سليمان بمنقباد أسيوط، وسليم جورجى دوس، والدكتور دنيال مكسيموس وأمين ألكسان بمنفلوط أسيوط، ونصيف إبراهيم بالفشن المنيا، وعادل أسعد بقلوصنا المنيا، ولبيب ناعوم يوسف بالفكرية المنيا، ونصر حنا عبد المسيح ببنى سويف[٤٦].

كما أنه ينبغى التنبه إلى أنه وإن كانت نغمة الهجوم على الوفد باسم الدين قد خفت من جانب الأحرار الدستوريين، وهدأت من جانب الدوائر اللصيقة بالسراى، فقد استمرت هذه الدوائر ترفع راية الحكم الدينى الإسلامى، مشروعا سياسيا تستهدف التفاف الرأى العام حوله. ولم تلبث هذه النغمة الهادئة أن علت نسبيًا مع علو الخلاف بين السراى وبين حكومة الأحرار الدستوريين، وذلك بفضل نشاط على ماهر رئيس الديوان الملكى الذى كان يستهدف الحلول محل محمد محمود فى رئاسة وزارة ملكية صرف. وقد نقلت صحيفة مصر الفتاة عن الديلى تلجراف فى إبريل عام ١٩٣٨ مقالا عن مشروع سياسى تتبناه مصر المستقلة. ويبدو من مطالعته أنه «مشروع السراى» لمصر المستقلة حسبما يرسمه على ماهر، ومجمله أن يكون الملك على رأس الخلافة الإسلامية وزعيمًا معترفًا به للأمم الإسلامية التى تقع حدودها على شاطئ البحر المتوسط، وأن تجرى محاولة التصاهر بين البيت المالك فى مصر وأمراء وملوك العرب، تقريبًا للاعتراف له بالزعامة، فضلا عن إنشاء جيش قوى[٤٧]. وحدث فى يناير عام ١٩٣٩ أن أم الملك المصلين فى صلاة الجمعة، إحياء لممارسات الخلفاء وتأكيداً لقيادته أمور الدين والدنيا، وهللت الصحافة الملكية لهذه البادرة بحسبان الملك أميراً للمؤمنين. ورأت الدوائر البريطانية فى هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الإسلامية، الأمر الذى دعا السفارة المصرية بلندن إلى إصدار بيان رسمى ينكر عزم حكومة مصر على المناداة بفاروق خليفة للمسلمين[٤٨].

مصــر الفتـــاة:

ساهم حزب مصر الفتاة فى هذه الحملة الدينية بشقيها، إدانة الوفد بتهمة القبطية، ودعم حكم السراى بقوائم الإسلام. ولعل حزب مصر الفتاة بما طبع عليه منذ ولادته من عداء للوفد، كان من المبادرين لمهاجمته منذ جرت انتخابات عام ١٩٣٦ التى أوصلت الوفد إلى الحكم. واتفق وقتها أن ارتحل أحمد حسين ورفاقه بأقمصتهم الخضراء سيرا على الأقدام إلى أسوان فى مظاهرة صاخبة، وقاومتهم الشرطة فيما حلوا به فى طريقهم من مدن الصعيد. واستغل أحمد حسين هذه الاحتكاكات لينعى الحرية فى عهد حكومة الوفد، وظاهره فى ذلك بعض نواب الحزب الوطنى والأحرار مثل عبدالعزيز الصوفانى وعبدالمجيد إبراهيم وهارون أبوسحلى[٤٩]. وهاجموا الوفد هجوما مصحوبا بالتأكيد على سلطات الملك، وأن الوزارة تخالف الدستور بمحاولتها إضعاف هذه السلطات. وتصاعد الاحتكاك حتى قبض على أحمد حسين فى يوليه عام ١٩٣٦، وصودرت صحيفته «الصرخة»[٥٠].

وارتفع هجوم مصر الفتاة على الوفد بعد إبرام المعاهدة، فيما كان يعقده أحمد حسين من مؤتمرات يلقى فيها الخطب الصاخبة، وبما كانت تنشره صحيفة «الضياء»[٥١]. ومن هذا الوقت بدأ وخز الوفد بتهمة القبطية باطراد الحديث عن مكرم عبيد باسم وليم باشا[٥٢]. (كان اسمه وليم مكرم عبيد، وأسقط الاسم الأول منذ عام ١٩١٩ لأنه من أسماء الإنجليز، ثم أحيا خصوم الوفد هذا الاسم إشارة إلى مسيحيته، واتهامه بتفضيل القبط فى تولى المنابر العامة، وترشيحه واصف بطرس غالى كأول سفير لمصر لدى بريطانيا، برغم أفضلية أن يكون أول سفير مصرى لديها مسلما. وترد هذه الإثارة فى صحافة مصر الفتاة وخطب زعيمها مصحوبة بالتبرؤ من التعصب، وبرمى تهمة التعصب على مكرم عبيد[٥٣]، مع التشنيع على مكرم بأنه يمنع خريجى الأزهر ودار العلوم من الالتحاق بمدرسة الصيارف، وقصر الالتحاق بها على حملة الثانوية العامة إفساحا للأقباط فى هذه المهنة، وإنشاء إدارات جديدة بوزارة المالية لتعيين الأقباط بها مثل توفيق حبيب وسلامة موسى ووليم يوسف[٥٤]. والملاحظ أنه بسؤال الأستاذ أحمد حسين فى مقابلة شخصية عما إذا كان مكرم عبيد (ومن ورائه الوفد) متعصبا دينيا مميزا لأبناء دينه فى ممارسته

السياسية خلال تلك الفترة، أجاب أنه «لا يستطيع القول بأن سياسة الوفد كانت قبطية. هناك نفوس قبطية ولكنها ليست سياسة[٥٥]. مكرم حافظ القرآن يستعمله فى خطبه. كان شيخ عرب فى قنا. كان المسلمون يتعاركون فى قنا (قبيلتا الأشراف والعبيدات) وكان مكرم حكما بينهم. فى عامى ١٩٣٧، ١٩٣٨ لم تكن سياسة الوفد قبطية»[٥٦]. والملاحظ أيضا أنه كلما كان هجوم مصر الفتاة على الوفد يعنف، علت النبرة الدينية الإسلامية لديه، مع التأكيد على دور الأزهر والتهليل لصلة الأزهر بالملك[٥٧]. ومع محاولة عزل الأزهريين خاصة عن الوفد ومهاجمة من ينتمى منهم إليه[٥٨]. ومع إشاعة أن حكومة الوفد تضطهد الأزهر وتبخل عليه بالاعتمادات المالية فى الميزانية[٥٩]، ومع محاولةجذب الأزهريين إلى مصر الفتاة و«أن الأزهريين جميعا فى صفوف هذا الحزب الفتى»[٦٠].

ووقف حزب مصر الفتاة مع الملك ضد الوفد فى خلافهما حول حفل التتويج الدينيه، بحسبان أنه المظهر المناسب لتتويج من يتبوأ ملك أعظم دولة إسلامية، ويدخل فى صميم تقاليد مصر الإسلامية[٦١]. فلما حسم الأمر برفض حكومة الوفد لقيام الحفل، كتب فتحى رضوان يتهم «وليم باشا» بأنه وراء هذا الموقف، وتهكم عليه قائلا: «إنه يخشى على الإسلام من الوثنية»، وأن الوفد يمنع الحفل الدينى ويجيز حفلا راقصا يقام بمناسبة التتويج[٦٢].

وقد خطب أحمد حسين فى ١٤ من يناير عام ١٩٣٨: «ليس معنى التسامح الدينى أيها السادة أن تتحكم الأقلية فى الأكثرية، أو أن تدوس الأغلبية على دينها إرضاء للأقلية... ليس معنى التسامح أن يحول النحاس ضد إرادة الملك فى أن يصلى الجمعة فى الأزهر... القبطى شريك المسلم، فيجب أن يشعر بآلامنا وأحزاننا ووليم عبيد قد أذل رجال هذه الأمة... فإذا أراد الأقباط أن يتعصبوا لوليم عبيد بوصفه ابن طائفتهم... فليتحملوا مسئولية موقفهم... جلالة الملك قد أقال النحاس ووليم، ومصر تئن من تحكم هذين الشخصين، فيجب أن يشاطرنا الأقباط هذا الشعور ويجب أن يقفوا إلى جوارنا، لأنه يؤذينا أن نرى ٩٠ فى المائة من مؤيدى النحاس أقباطا، يؤذينا أن يتحول الوفد عن الأغلبية.. إنى واثق بأن العقل والحكمة سيتغلبان فى النهاية، وسوف نرى مصر من جديد كتلة واحدة أقباطا

ومسلمين. . . إن الخير كل الخير هو أن يتخلى أخواننا الأقباط عن تعصبهم لوليم مكرم ويندمجوا مع كتلة الأمة العامة للإصلاح. أقسم بالله إنى مخلص للأقباط إخلاصى للمسلمين».

ثم عرض إلى ما كان يشيع من محاباة حكومة الوفد للأقباط فى التوظف: «ذهبت إلى وزارة الصحة فسمعت القائل يقول إنهم قد أجروا إحصائية فإذا بثلاثة وثلاثين فى المائة من الموظفين فى هذه الوزارة مسلمون، وأن سبعة وستين فى المائة أقباط. وسمعت بعض المسلمين فى وزارة الصحة اضطروا إلى استبدال أسمائهم ورفع كلمة محمد وأحمد حتى يستطيعوا أن يواصلوا أعمالهم ويحافظوا على أرزاقهم. . أحسست أن الثورة قادمة ضد إخواننا الأقباط إذا ظلت الأمور تسير على هذا المنوال»(٦٣).

وقد بلغ اللدد والإثارة غير المستندين إلى أساس قوى من الواقع، حد أن واحدا من أعضاء الحزب البارزين، وهو الدكتور فخرى أسعد، وجه إلى أحمد حسين على صفحات مصر الفتاة خطابا: «لقد مرت بالحزب بعض أوقات كان فيها موضع تهم لا تعد، هالنى منها المسألة الطائفية والتفريق بين عنصرى الأمة وحل تلك الوحدة المقدسة، ولطالما تحدثت إليكم بخصوصها. بل لعلى أكثرت من الحديث فيها حتى الملل. . »(٦٤). ومع ذلك كان أحمد حسين يصر على أن الوفد هو منبع التفرقة، وكان يدعو الأقباط إلى أن ينفضوا أيديهم من مساعدة الوفد تأديبا له على سوء سياسته، ويدعوهم ليلقوا بأنفسهم بين ذراعى مصر الفتاة المفتوحة لهم المرحبة بهم(٦٥).

أما بالنسبة للشق الثانى من الحملة الدينية، وهو إسناد قوائم الملك بالإسلام، فقد كان حزب مصر الفتاة فى هذه الفترة يربط بين الدين والولاء للملك، «إن مصر لم تستطع من أول عصور التاريخ إلى هذه الساعة التى أكتب فيها هذا المقال، أن تحيا حياة قيمة محترمة هادئة صالحة للتقدم بدون شيئين، هما الدين والملكية (النظام الملكى). . لم أر عصورا ممتلئة بالرخاء مفعمة بالسعادة والهناء إلا تلك العصور التى آمن فيها الناس بإلههم والتفوا حول مليكهم وفدوه بكل ما لديهم من غال ونفيس»(٦٦).

وصرح أحمد حسين فى يونية عام ١٩٣٨ بأن الخلافة الإسلامية هى ظل الله على الأرض يستضيء بنورها المسلمون، وهى معقل آمالهم، وهي أبوة لأسرة كبيرة والمسلمون «بدون خليفة كقطيع الغنم». ثم ذكر أن مصر أجدر بلاد الإسلام بالخلافة، وهى مركزها وموئلها منذ سقطت فى بغداد، «لن تجد بقعة أخرى فيها ١٥ مليون مسلم سنى لديهم علم وحضارة ويمكن أن يستكملوا استقلالهم وأن يؤسسوا دولة قوية»، وأن الملك فاروق يرفع لواء الدين فى سن مبكرة وهو أصلح الملوك للخلافة(٦٧).

ووضعت مصر الفتاة على قمة أهدافها فى ذلك الوقت، مع إنشاء الجيش القوى وتعديل معاهدة عام ١٩٣٦ وإجلاء الإنجليز فى خمس سنوات، وضعت مع ذلك هدف أن يكون فاروق خليفة للمسلمين، ورفعت شعار «يعيش فاروق الأول إمبراطور مصر وأمير المؤمنين»(٦٨). وكان أحمد حسين يؤكد أن شعار الحزب هو «شعب واحد وملك واحد وحزب واحد»، وأن صيحة الشعب ترتفع بالهتاف لفاروق أميرا للمؤمنين، وأن الوفديين يعترضون على ذلك لأن «الوفدية اليوم قد صارت وقفا على فريق متعصب من الأقباط، وهؤلاء تؤذيهم كل صيحة دينية فى مصر، فلا عجب أن يحتجوا على الخلافة أو التفكير فيها. . .»(٦٩).

وقامت بعض المظاهرات بالجامعة تهتف ضد الوفد والأقباط بما وصفه سلامة موسى بأنه غاية فى البذاءة وينذر بالخطر(٧٠).

على أنه بعد فوز السراى وحلفائها على الوفد فى الانتخابات، بدأت شقوق التصدع فى الحلف الملكى. ظهرت فى دسائس على ماهر ضد حكومة محمد محمود، وظهرت فى الصراعات داخل مؤسسة السراى بين على ماهر رئيس الديوان الملكى وكامل البندارى الرجل الثانى بالديوان، وتمثلت هذه الصراعات الأخيرة فى خطاب شهير وجهه الملك إلى الشعب بمناسبة العام الهجرى الجديد فى فبراير عام ١٩٣٩، وأشار فيه إلى أنه مثل والده «لا يستطيع أن يؤثر فيه أحد» بما فهم منه أنه سحب للثقة الملكية عن على ماهر، ومما فهم منه أنه جاء بإيعاز من كامل البندارى.

وترتب على هذا التشقق أن بدأ رصيد الوفد يتدعم، واسترد الكثير من نفوذه

الجماهيرى المفقود، ودل على ذلك فوز الكثير من مرشحيه فى انتخابات اتحادات طلبة الجامعة فى أكتوبر عام ١٩٣٨ .

فى هذا الظرف اهتزت الخيوط فى أيدى مصر الفتاة، إذ لاحظ تصدع الجبهة التى يعمل لها وتدعمه. وظهر ذلك فى خطاب لأحمد حسين ذكر به أن مصر الفتاة «كان فى العام الماضى حربا على الوفد والوفديين فى الجامعة، فهو لا يرى فى نفسه دافعا لمهاجمة الوفد فى هذه الأيام قدر مهاجمته للحكومة»، ثم انتقد اتجاهات التعصب الدينى التى نادت بسقوط الأقباط وأدت وقتها إلى الاعتداء على أحدهم، ووعد بأن يكون حزب مصر الفتاة حربا على هذا التعصب. وعبر عن غيظه الشديد من قدرة الوفد على استيفاء وظيفته الوطنية الجامعة وثقة القبط به، ونقد الأقباط قائلا: «يظن الأقباط خطأ أن كل الأحزاب فى مصر قد صارت تعاديهم، وأنه لا ملجأ لطائفتهم إلا فى ظل الوفد. . . على أنى أريد أن أقول للأقباط كلمة صريحة. . . أنتم مخطئون كل الخطإ فى أن تظنوا أن الوفد يستطيع حمايتكم»، وذكر أن الوفد ليس له برنامج سياسى، وأن مصر الفتاة تعمل لصالح المصريين جميعا[٧١] .

وفى تلك الفترة عينها عرف عن حزب مصر الفتاة توجيهه النقد لعلى ماهر وإعلان خلافه معه، وأن على ماهر يعمل بإيحاء من تقارير الشرطة ولا يريد أصدقاء بل صنائع[٧٢] .

وبعد أن هاجم النظام الديمقراطى الذى يؤيده الوفد[٧٣]، قفز إلى الدعوة إلى انتخابات عامة جديدة لمجلس النواب، وبعث إلى النحاس خطابا يطلب فيه ضم الصفوف[٧٤] .

وعلل موقفه بقوله: «عندما ندعو إلى إجراء انتخابات لتوحيد صفوف الأمة فى ظل الدستور، وبقانون الانتخابات الحاضر، فليس ذلك تسليما منا بأنهما لا يحتاجان إلى تعديل أو تحوير. فى وسط هذا الظلام والتراخى واليأس، كان القصر قد شرع يهيمن على الحياة فى مصر بل وفى العالم الإسلامى ويدفعها نحو كثير من الخير المأمول. ولكن وا أسفاه! بحسبك أن تنظر لما حل برجال القصر منذ أكثر من شهرين فلا تجد إلا لغطا يدور حول زوبعة يقال إنها ستفرق بين رجلين من كبار رجال القصر. . . فبعد أن كان رجال القصر لا يسمع عنهم الناس إلا كل خير

وكل ما يطمئن الجمهور إلى سير الأمور والأمل فى المستقبل، إذا بهم صاروا من مصادر إزعاج الناس وزيادة عوامل يأسهم وقنوطهم. . . »[٧٥].

وجهد حزب مصر الفتاة فى الأيام التالية إلى تفسير هذا الانعطاف الحاد منه إلى الديمقراطية التى لن تفيد إلا الوفد، وتسويغها والدفاع عن أن ليس من تعارض بين الدستور والإسلام[٧٦]. ولكنه فى هذا الغمار ما لبث أن انعطف انعطافته الحادة الثانية نحو تحطيم الخمارات والحانات باسم الإسلام على ما سلفت الإشارة إليه.

* * *

الأخوان المسلمون:

كان من الطبيعى أن تدلى جماعة الأخوان المسلمين بدلوها فى هذا الصراع، والمعركة تجرى على أرضها. ولا تختلف عن غيرها من قوى الحلف الملكى إلا فى أن موقفها كان أكثر تأصيلا وانسجاما. وهو على عهدها موقف ذو شعب ثلاث: الجامعة الدينية، وإنكار الحزبية، فضلا عن الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية.

وإذا كان من الحق القول بأن موقف الأخوان هنا يصدر عن اتجاه فكرى وسياسى ثابت، لا عن محض الملاءمات السياسية الجارية والمعارك الآنية، كما هو شأن الأحرار الدستوريين ومصر الفتاة مثلا، فإن هذا الموقف بشعبه الثلاث كان من الأسلحة المستخدمة لصالح الملك ضد الوفد فى هذه الفترة.

لقد ارتفعت مطالبات الأخوان بالتشريع الإسلامى فى أثناء مفاوضات إلغاء الامتيازات فى عام ١٩٣٧، مما عدَّته حكومة الوفد مهددا لسير المفاوضات وعَدَّه النحاس مؤامرة لتعويقها[٧٧].

وقد شددت جماعة الأخوان النكير على الوفد وعلى مكرم عبيد وتطاول «الثعالب» على المسلمين، وأن خطة الوفد محاربة المسلمين وهدم الأخوان ما دام المسيطر عليه «هو وليم مكرم المصرى الإنجليزى والمسلم المسيحى وحبيب المسلمين اللدود. . «الذى» لا يطيق أن تحكم البلاد بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم. واستدلت على «تآمر» الوفد على الإسلام بما استهدفته حكومته من إلغاء المحاكم

الحسبية وتحويل اختصاص المحاكم الشرعية إلى المحاكم الأهلية وتعليم الديانة المسيحية للمسيحيين فى المدارس الأميرية، «ثم جاءت مسألة الحفلة الدينية لمبايعة جلالة الملك فاروق الأول - حفظه الله وأبقاه ذخرا للإسلام والمسلمين - فمانع فى إقامتها وهدد بالاستقالة ومنع الصلاة فى الأزهر واستعدى الإنجليز ليوقف بقوتهم الدروس الدينية التى بدأ فى إلقائها فضيلة الشيخ الأكبر»(٧٨).

وأيدت جماعة الأخوان ما تردد من تفكير وزارة محمد محمود فى نهايات عام ١٩٣٨ فى وقف الدستور وتعطيل الحياة النيابية وتقييد حرية الصحافة، لوقف تصاعد الهجوم الوفدى على الوزارة ورجال السراى: «لو صح ما قيل عن وقف الدستور وحل جميع الأحزاب السياسية، فهذا ما نادى به الأخوان المسلمون من زمن غير قصير، ولقد سجلته مؤتمراتهم ومذكراتهم التى رفعوها إلى الملك والوزراء . . أما عن الدستور فقد قال بعضهم إنه ثوب فضفاض، ولكنا نقول إنه ثوب أجنبى . . »(٧٩).

ولما دعا النحاس فى صيف عام ١٩٣٨ إلى مساعدة مجاهدى فلسطين وإلى عقد مؤتمر لممثلى الشعوب الشرقية المظلومة، وجه إليه مرشد الأخوان خطابا يشكره فيه، ثم انتقد الوفد انتقادا حادا لأنه عندما نادى بالفكرة القومية والوحدة الوطنية بين عناصر الأمة، فهم الوفديون «هذه الوحدة فهما خاطئا، وظنوا أنها لا تتحقق إلا بأن يتهاونوا فى واجباتهم الدينية . . حتى لا يكون فى هذا إيلام لغير المسلمين من المواطنين . . ومن هنا رأينا كل صوت يرتفع مطالبا بحق إسلامى فى ناحية من النواحى أيا كانت يقابل بجواب واحد هو أن ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية . . وأؤكد لكم أن هذا الموقف أضر بالمسلمين وغير المسلمين . . . »، وأن ضرره بغير المسلمين: «أثار ضدهم ثائرة النفوس وكاد يؤدى إلى عكس المطلوب من الوحدة ويدعو إلى الانقسام والفرقة». ودعا المرشد العام الوفد إلى تبنى برنامج إصلاحى إسلامى يتمثل فى إصلاح التشريع على أساس الشريعة الإسلامية وإصلاح التعليم وتوحيده فى ظلال القرآن، وتجنيد القادرين من الأمة ومحاربة الموبقات وتنظيم الزكاة جباية ومصرفا ومقاومة روح التقليد الأوربى، «والعناية بالسياسة الخارجية التى تربط مصر بغيرها من الأمم الإسلامية والعربية تمهيدا لعودة الخلافة وتوكيدا للوحدة التى فرضها الإسلام»(٨٠).

ووجه صالح عشماوى خطابا مفتوحا إلى الشيخ البنا يعاتبه فيه على تهاونه مع الوفد «لقد لمسنا منكم فى مواقف كثيرة ميلا إلى تفادى التصادم مع الوفد لا ندرى سره، ألقوته؟ أم خشية إغضاب الناس؟ ولئن صح هذا الفرض فإن الله أحق أن تخشاه»(٨١).

ووجهت الجماعة خطابا إلى الملك فى ربيع الأول عام ١٣٥٧ طالبته فيه بالعمل على إدماج الأحزاب السياسية فى هيئة واحدة ذات برنامج إصلاحى يرتكز على قواعد الإسلام وتعاليمه، وأرسلت خطابات مماثلة إلى شيخ الأزهر وولى العهد الأمير محمد على والأمير عمر طوسون ورئيسى مجلس الشيوخ والنواب والوزراء(٨٢).

كما كتب الشيخ محمد الغزالى عن موقف الأخوان المناهض للأحزاب وللجامعة الوطنية: «أليس انقسام البشرية إلى أجناس وعناصر متطاحنة هو النتيجة الطبيعية للوطنية العمياء. . . صارت الاستجابة لدعاة النعرة الوطنية ارتدادا عن الإسلام محذور العاقبة. . نريد أن نستخلص من هذا أن تقسيم المسلمين على أساس الوطن وغرس مبدإ التعصب الوطنى فى نفوسهم ثم تقويم العمل على هذا الأساس وحسبان بقية المسلمين أمما أخرى وأجناسا أخرى. . . ضرب من الكفر لا صلة له بالإسلام قط. . . إن وطن المسلم هو عقيدته، وإن حكومة المسلم هى شريعته، وإن الديار ومن عليها فدى للإسلام. . .»(٨٣).

وارتبط لدى الجماعة الهجوم على الوفد والحزبية والدستور، بالدفاع عن الملك ومؤازرة رجال السراى وعلى رأسهم على ماهر. كتب صالح عشماوى يهاجم النحاس ويقول: «إن جلالة الملك هو راعى الأمة ووليها وهو المسئول أمام الله وأمام التاريخ عما يقدمه لها من خير وما يصيبها فى حكمه من شر، فحق لجلالته بل حتم عليه أن يتعاون مع وزرائه ليرشدهم إلى الطريق المستقيم أداء للأمانة التى ألقاها الله تبارك وتعالى على كاهله. . .»(٨٤).

وهاجمت الجماعة حكومة محمد محمود لما بدأ على ماهر رئيس الديوان الملكى يقف ضدها، ورمتها الأخوان بما رمت به حكومة الوفد من قبل من أنها لا ترعى

العصبية الإسلامية وتتنكر لآمال المسلمين. وأدى هذا الهجوم إلى اقتحام الحكومة دار الأخوان ومصادرة بعض الكتب المعدة للتوزيع[٨٥].

وفى الوقت ذاته، دعت الأخوان إلى تولى على ماهر رئاسة الوزارة «لا ينكر أحد أنه (رفعة على ماهر باشا) الرجل الوحيد الذى تنتظره البلاد لتولى قيادة سفينتها، ولا ينكر أحد شدة ذكائه وبراعته فى ممارسة الحكم والتمتع بأكبر قسط من ثقة صاحب الجلالة مولانا الملك...»[٨٦].

فلما تولى على ماهر الوزارة أيدته الأخوان وتحدثت عن المسلك الإسلامى لحكومته وأنها تمهد الطريق للحكم الإسلامى فى مصر، وتزمع إلغاء البغاء وجمع الزكاة وتحديد سن ارتياد النشء للملاهى ودور السينما.. إلخ[٨٧].

كما هللت للملك عندما أم المصلين فى صلاة الجمعة بحضور بعض من أمراء العرب: «تلا أمير المؤمنين أم الكتاب بصوت واضح ونغمات شجية.. إن صاحب الجلالة يعنى من هذه الإمامة مبايعة جلالته بالخلافة التى يرى العالم الإسلامى كله أنها تراث مجيد فقده الإسلام، منذ قضت عليها الحركة الكمالية فى تركيا، وفى اقتدائهم به اعتراف صريح بالبيعة، وهم مفوضون من حكوماتهم للفصل فى مهام الأمور...»[٨٨].

***

ردود الوفد:

رد الوفد هذه الهجمة كعادته ووفقا لسابق مسلكه بما لا حاجة معه لإعادة التقدير. وهو لم يقف موقف المدافع بل كان كعادته فى هذه المسألة بالذات مصادما جسورا. وقف وقفة صلب لا يلين فى رفض حفلة التتويج الدينية. ولم يثر فى هذا الأمر جانبا نظريا يتعلق بصلة الدين بالدولة، ولكنه اتخذ مسلكا عمليا ينحصر فى نفى الصفة الدينية عن عرش الملك. ورد على دعاوى محاباة وزارته للقبط فى تعيينات الموظفين وترقياتهم، رد ببلاغات التكذيب والتصحيح للأخبار المثارة. ثم لم تكن صحفه تهدأ عن مواجهة الهجوم بالهجوم (خصوصا صحيفتا المصرى

والجهاد) تتهم «ولاة الأمور» و«السلطات العليا» بمحاربة إحدى الطوائف والتفريق بين المسلمين والأقباط. وهاجمت حديث «الثعالب» بحسبانه مناورة رخيصة استغل فيها الشيخ المراغى سلاح الدين وسلطان المنصب[٨٩].

وعَدَّ النحاس مطالبة الأخوان وشيخ الأزهر صبغ التشريعات بالصبغة الإسلامية، عَدَّها مؤامرة تحاك فى وقت جريان المفاوضات لإلغاء الامتيازات الأجنبية، بقصد عرقلة هذه المفاوضات لما قد يثيره هذا المطلب من حذر الأجانب ودولهم صاحبة الامتيازات فتعدل عن إلغائها. واستمر سعى وزارة الوفد للإصلاح التشريعى، تدرس فكرة دمج القضاء الشرعى فى القضاء الأهلى وحل الأوقاف الأهلية وإلغاء المحاكم الحسبية وغير ذلك.

وكانت لجان الإصلاح التشريعى تضم صفوة من أعلام رجال القانون بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية، فكان كامل صدقى (قبطى) رئيسا للجنة تعديل القوانين المدنية والتجارية، بوصفه من كبار رجال القانون ونقيبا للمحامين ووكيلا لمجلس النواب الوفدى. وقد أعاد الوفد ترشيحه نقيبا للمحامين فى يناير عام ١٩٣٨ ففاز على محمد على علوبة مرشح الأحرار بأغلبية ٣١١ صوتا ضد ١٣[٩٠].

وبعد إقالة وزارة الوفد تولى مكرم عبيد الرد على ما يثار من سيطرته القبطية على حزبه، وأصدر بيانا فى ٢ من مارس طلب فيه إلى النيابة العامة التحقيق فيما يَعُدُّه قذفا وجهه إليه العقاد، وتحدى أن يقيم أحد دليلا واحدا على أن كان له أى شأن برفض حفلة التتويج الدينية، أو إن كان له أدنى صلة بالسفير البريطانى لمنع دروس المراغى الدينية. وصرح لصحيفة المصرى فى ٩ من مارس بأن الأزمة الحالية ليست مجرد أزمة دستورية، ولكنها أزمة توغل بها مثيروها إلى ما يمس الوجود القومى المصرى نفسه، وأنها «نكبة مصرية أن يرجع المصريون فى نضالهم السياسى إلى الألف والباء من كتاب قوميتهم. . .». وهاجم من لم يتورع عن إصدار نشرات انتخابية تفرق بين المصريين.

وذكر أن عصبة الأمم اشترطت لقبول عضوية مصر بها أن تتعهد حكومتها بحماية الأقليات، وهو ما وافقت عليه العراق من قبل، ولكن الوفد المصرى رفض التعهد

«وقلنا إن مصر منذ نهضت نهضتها قد نفضت عن نفسها كل تفريق بين مصرى ومصرى، وأنا إذا تعهدنا أمام العصبة بحماية الأقليات فى مصر، مهدنا للأمم الأجنبية سبيل التدخل بين المصرى وأخيه، ومهدنا للمصرى أن يشكو أخاه المصرى أمام الأجنبى، وأنه لأهول على المصرى ألاّ يكسب استقلاله وحريته من أن يضيع وحدته وقوميته».

وذكر مكرم فى حديث آخر أن الأمة كانت متحدة لا تعرف أكثرية ولا أقلية، حتى أتت وزارة محمد محمود لتهدم هذه الوحدة فى الانتخابات الأخيرة، وأنه كان نصح النحاس فى بداية الخلاف مع النقراشى ألا يخرجه من الوزارة حتى لا ينسب ذلك إلى مكرم، فلما علق محمد محمود على هذا الحديث بأنه يثبت على مكرم الصدور عن دوافع قبطية، أسمى هذا التعليق محض سفسطة «من السخرية بالعقول أن يقال للمجنى عليه إنك أنت السبب فى الاعتداء، لأنك خشيت من وقوع هذا الاعتداء[٩١].

لم يكن الوفد فى مسلكه هذا يدافع عن القبط. إنما كان يعبر عن موقف أنصار الجامعة الوطنية، وأنصار البناء القومى للجامعة السياسية، قبطا كانوا أو مسلمين. حاول أولا دعم القوى الديمقراطية ضد سلطان الملك، فلما ووجه بسلاح الدين وقف على رأس المدافعين عن الجماعة الوطنية، ووقف معه كثير من المفكرين وقادة الرأى. وغالى البعض مثل ما كتبه الدكتور أحمد زكى أبو شادى فى عدد أغسطس من المجلة الجديدة، أنه إذا كان مكرم عبيد يصف نفسه بأنه نصرانى دينا مسلم وطنا أزهرى نشأة، فقد جرى لسانه بذلك من موقف المجاملة والتلطف، لأن المصريين لا يعرفون لقوميتهم غير الصفة المصرية، وبها يتشبثون إن كانوا حريصين على وحدتهم الوطنية. وذكر أنه لا منافاة بين الوطنية والدين، ما دام أن كل وطنى يهمه احترام العقائد لا إرغام الناس على عقيدة بعينها، «فلسنا إذن من أنصار المجانة والتجرد، وفى الوقت نفسه لسنا من أنصار الإرغام، وكل ما يعنينا أن تكون الحرية المذهبية مصونة فى الدولة، وألاّ يتخذ الدين شعارا للاضطهاد الفكرى وللعصبيات الطائفية، وأن يكون للدولة هيكل مدنى سليم يضم جميع عناصر الأمة بغير تفريق بينها.. فلا نسمح بتحديد وظائف للمسيحيين». ثم قال «لقد أحجم الأقباط عن المجاهرة بهذا الحق المهضوم حتى لا يقال إنهم البادئون بالتفرقة، ولا أقصد من ذلك

أن أثير مسألة قديمة ولكنى أريد أن أشير إلى ضرورة رفع الغبن المنصب على رءوس الأقبـاط الذين هـم أحـد عناصـر الأمـة ، كى تعم المسـاواة التى هى شـرط من أول شروط الاستقلال والحرية . . » .

ثم وصف ما فى الحياة الاجتماعية المصرية من تناقضات ، فقال «نحن نعيش فى جو عجيب من التناقضات ، فلا حياة فى مصر مدنية خالصة ، ولا كل منها مستقلة عن الأخرى ، وإنما توجد ألوان من التداخل الضار بينها . إذ بينما يقال إن الإسلام دين الدولة نجد القوانين محمية ولا نعرف أن الزانى يرجم أو السارق تقطع يده ، ونجد الأحكام المدنية بعيدة فى جملتها عن الشريعة الإسلامية ، ولو تدبرنا لعلمنا أن كرامة الدين نفسه تأبى هذا الوضع . ومن الخير للشعب ما دام يريد الحياة المدنية أن يكون الطابع المدنى كاملا لا ذبذبة فيه . . ويجب أن نعنى بالتربية الخلقية لذاتها ، وأن يكون الطابع الأدبى مبجلا مقدسا لا تابعا للتعاليم الدينية . يجب أن نعلم أبناءنا محبة الخير والفضيلة لذاتهما ، ويجب أن نعرفهم معنى الأخوة الوطنية ، ويجب أن نطلعهم تدريجيا على الحقائق الكونية . . . » .

ومن هنا يظهر أن الرد على تلك الهجمة الملكية ، لم يكن ردا قبطيا فى الأساس . بل تصدى له الوفد بوصفه المؤسسة السياسية القوامة على رعاية البناء الوطنى للجماعة المصرية ، والبناء الديمقراطى لأجهزة الحكم وسلطاته . كما تصدى به فريق من المفكرين المحدثين . وبهذا كان الرد ردا سياسيا اجتماعيا خليقا بمسألة هى فى المحل الأول مسألة سياسية واجتماعية .

ولم يكن الوفد يقف ضد هذه الهجمة وحدها ، بل كان يقف بقبطه ومسلميه ضد النزعة الطائفية التى كان من شأنها أن تتولد وتنمو كرد فعل لهذه الهجمة . ويذكر الأستاذ إبراهيم فرج فى لقاء شخصى ، أن الوفد كان يرفض بتاتا فكرة صدور صحيفة قبطية ، وأنه كان شخصيا ضد هذه الفكرة دائما . وعلق على نشاط سلامة موسى فى هذه الفترة وكتاباته بصحيفة مصر القبطية بقوله : إن سلامة موسى كان يستهدف إنشاء مجلة قبطية يتولى هو قيادتها باسم الدفاع عن الأقباط ، ومن ثم لا يعتمد عليه ، لأن أهدافا شخصية كانت تحركه ليظهر بوصفه مدافعا عن «المصالح القبطية» مما كان إبراهيم فرج يعارضه من حيث المبدأ[٩٢] .

الطائفية والمواطنة:

ويمكن النظر فيما كانت تنشره صحيفة مصر فى تلك الفترة. مع ملاحظة أن «مصر» فى غير فترات سيطرة الوفد عليها، كانت تمثل منبرا طائفيا قبطيا. ومن الطبيعى أن يكون هم الصحيفة بهذا الوصف التركيز على الجوانب الطائفية تركيزا يبلغ أحيانا حد الغلو، أو بالأقل أن تصوغ الأحداث فى استقلال وتميز عن الصراعات السياسية العامة، بما يوحى بأن ثمة مسألة قبطية مستقلة عن السياق العام للأحداث السياسية.

وقد لوحظ أن كان هذا الجنوح يبلغ شأوه فى فترات الحكم الاستبدادى عندما تضرب القوى الديمقراطية، أو عندما يتصاعد التيار الإسلامى السياسى بقيادة السراى أو بتحريك الأخوان المسلمين، أو عندما كانت الصحيفة تمر بأزمة مالية تحاول التغلب عليها بإنعاش الروح الطائفية، استنهاضا لعزائم الأقباط وجلبا للفائدة، كما حدث فى مسألة اضطهاد الموظفين الأقباط بوزارة المالية عام ١٩٢٨ على ما سلفت الإشارة إليه.

وقد أمكن التقاط شواهد متقطعة على هذا الأمر على عهد الانقلاب، الدستورى لإسماعيل صدقى فى عام ١٩٣١. إذ ضمت الحكومة المتحف القبطى لإشرافها، فعُدّ ذلك نوعا من العدوان على محتويات لها صفة دينية مثل الأناجيل القديمة وأدوات الكنائس والأديرة وملابس الكهنة. وإن الأقباط إن سلموا بإشراف الحكومة على المتحف من الناحية التنظيمية، فهم لا يسلمون «بخروج أى شىء من محتوياته الدينية عن دائرة سلطتهم الخاصة»(٩٣).

ودعى إلى سلسلة من المؤتمرات للجمعيات القبطية فى أكتوبر ونوفمبر عام ١٩٣٤ ومدارس الأحد فى ديسمبر من العام ذاته. وذكرت «مصر» تمهيداً للدعوة: «منذ شعر الشعب القبطى الكريم بنهضة الشعوب الأخرى التى تعيش معه فى بلادنا المصرية..»، وصاحبتها الدعوة إلى مساعدة الصحيفة ودعمها بالتبرع لها والكتابة فيها(٩٤).

وكان ذلك مما يوقع الصحيفة فى مأزق فكرى، إذ تطرد مطالباتها بالمساواة

الكاملة، التى تعنى انتفاء الطائفية الدينية مميزا لأى جماعة فى المجتمع، ثم تعالج الأحداث بوصفها شئونا قبطية وليست شئونا وطنية عامة. ومع مراعاة هذه المحاذير، يلزم تتبع ردود فعل الصحيفة فى نطاق دلالتها على ما يعتلج فى نفوس كثير من الأقباط فى ظروف الصراع السياسى الذى أعقب معاهدة عام ١٩٣٦.

فى مرحلة إبرام معاهدة عام ١٩٣٦ وإلغاء الامتيازات وإصلاح النظام التشريعى بمصر من بعد، بدأت مطالبات «مصر» بوجوب أن يراعى فى التشريعات المقبلة المساواة الكاملة والعدالة التامة. وظهرت بها لهجة حذر وتخوف حرصًا على مراعاة مبدإ المواطنة المصرية، كمبدإ وحيد تتحدد على أساسه المراكز القانونية لجميع الأفراد بصرف النظر عن الدين.

لم يكن فى سائر القوانين المصرية، ما يميز أهل دين على غيرهم، ولكن مسألة التمييز كانت تثور كما سلفت الإشارة إليه فى فصول سابقة، فى بعض ممارسات جهاز الإدارة. ولم يكن إلغاء الامتيازات فى ذاته أساس التخوف، فهو نظام لا يحمى إلا الأجانب ويعانى منه المواطنون جميعًا مسلمين وأقباطا. ولكن جاء التخوف من أن يمتد نفوذ المحاكم الشرعية فى الإصلاح القضائى والتشريعى إلى غير المسلمين، ومن أن تنضح دعوة الجامعة الإسلامية التى يزكيها الأخوان المسلمون على ما يمس مركز المواطنة الكاملة بالنسبة لغير المسلمين من المصريين، وكان هذا مفاد الحرص على التزام المساواة الكاملة والعدالة المطلقة.

وتردد الكثير عن وجوب العناية باختيار رجال الأمن والقضاء على التفاضل بين المواطنين فى الوظائف والمناصب ومنع التقاليد الضارة والمحسوبيات وتحقيق الإخاء والحرية والعدل(٩٥). وتساءلت الصحيفة فى قلق عن المراد بتلك الحملة التى تقوم بها «فئة» تخاصم الإصلاح والحرية والحضارة العصرية، وتأبى أن تخرج من تقاليد الماضى أو أن يوجد شىء بالبلاد غير دينى، حتى القوانين والمعاملات وحتى الأعياد والمظاهر القومية، وتأبى على المذاهب الأخرى أى مظهر أو عيد أو صلة تربطهم بالبلاد إلا صلة الضيف، وذكرت أن هذه الفئة بدأت تحمل على القبط وعلى ما يطالبون به من إصلاحات ومن حقوق المساواة(٩٦).

فلما اشتدت الهجمة على الوفد وعلى ما يسمى بسياسة مكرم عبيد القبطية فى صيف عام ١٩٣٧ ، علا صياح «مصر» . كان مقدراً تماماً أن تلك الهجمة مقصود بها الوفد بوصفه حزبا ديمقراطيا ، أكثر مما يقصد بها القبط بوصفها جماعة دينية ، وأنها مجرد سلاح يشرع لمعركة دائرة للإطاحة بالوفد وهدمه .

لكن الوفد لم يكن مجرد تنظيم يطالب بالاستقلال والديمقراطية ، بل كان حزب الجامعة الوطنية ، أو بالأقل كان أهم فيالق هذه الجامعة . ومن جهة أخرى ، فمتى كان السلاح محض وسيلة ، كسلاح الطبيب يغمد فور انتهاء الجراحة؟ إن الممسكين بالسلاح هنا ليسوا أطباء ولا يقصدون شفاء مريض . ولكنهم يقصدون اغتيال كائن حى ، ولن يبقى بعد المقتول إلا القاتل وسلاحه ، وليس بعد الهدم إلا المعول وحامله . والملك لا يبغى التخلص من خصم سياسى فقط ، ولكنه يستعيد أيام الحكم المطلق الجميلة الماضية ، وسلطاناً طليقاً يناط بمن ينتحل لنفسه أنه ظل الله فى الأرض . على أنه مع هذا التخوف المعقول ، جنحت صحيفة «مصر» جنوحاً طائفياً واضحاً ، حاولت به إظهار القبط جماعة متميزة .

كتب سلامة موسى : إن المتعصبين «يستعملون هذا التعصب وسيلة لإسقاط الوفد بإيهام الجماهير أن الاقباط يسيطرون عليه ، وأن تعصبهم ليس غاية وإنما هو وسيلة فقط . وإن كنا نخشى أن يتورطوا هم أنفسهم فيضطروا إلى أن يجعلوه غاية يعجزون عن الرجوع عن نهايتها الفظيعة» . وذكر أن التحريض على الأقباط سلاح لمناوأة الوفد ، ولكن ضرره على البلاد وخيم . وطالب حكومة الوفد بسن قانون يحرم هذه الأفعال التى تفرق بين عنصرى الأمة . ودافع مع غيره عن الوفد ، لا بحسبانه مؤسسة حزبية فقط ، ولكن بحسبانه مؤسسة قومية تصون البناء الوطنى(٩٧) .

فلما جرت مظاهرات المراغى والأخوان ضد مكرم عبيد ، بدت على صغرها جزءاً من حركة واسعة مدبرة ، «يغذيها رجال أقوياء من وراء ستار» ، فبدأ التذكير بما قدم القبط لوطنهم فى ثورته : «لا نكون مغالين إذا قلنا إن كسب قضية البلاد يعود الفضل الأكبر فيه إلى جهود الأقباط وتضحياتهم وإخلاصهم وتفانيهم فى هذا السبيل ، فمن العقوق بعد كل هذا أن يكون نصيب الأقباط ونصيب زعمائهم ما قد

رأينا من الهتافات العدائية»(*). وليس الأقباط عنصرًا أجنبيًا أو نزلاء مصر، وهم ليسوا من أهل البلاد فحسب، ولكنهم مواطنون ساهموا بالنصيب الأوفى فى الجهاد، وقد رفضوا أن يُعَدُّوا أقلية يحميها الإنجليز، ورفضوا أن يكون لهم نواب يمثلونهم فى البرلمان، ورفضوا فى عام ١٩٣٧ أى تعهد يقدم لعصبة الأمم لحمايتهم، وتفرقوا فى الأحزاب السياسية جميعًا، ومنهم من يوجد فى حزب الأحرار، ومنهم عدد غير قليل انفصل عن الوفد مع الدكتور أحمد ماهر(٩٨).

وإذا كان معارضو الوفد يسلكون هذا المسلك الخاطئ والخطر، ويستبيحون لأنفسهم الوصول إلى الحكم عن طريق تخريب البيت وتقسيم أبناء الأسرة الواحدة، فإن واجب القبط أن يدافعوا عن الكرامة الوطنية، وسبيلهم أن يذودوا عن الحرية والنظم الديمقراطية وأن يكافحوا الموجات الرجعية وأن ينادوا بالسلام والإخاء البشرى(٩٩).

خشى البطريرك يؤانس - فيما يبدو - من أن يستقطب الأقباط فى الصراع السياسى الحادث، وأن يتوحدوا جماعة دينية بالوفد بوصفه جمعية سياسية، بحيث تقترن المعاداة للوفد بالمعاداة للقبط. كان خصوم الوفد يرمونه بتهمة القبطية، فخشى أن يخاصم القبط بتهمة الوفدية. وبعث إلى الملك خطابًا نشرته الصحف فى الأول من ديسمبر عام ١٩٣٧، دعا له فيه بموفور الصحة والهناء، وعبر عن أسفه لما يشيعه قالة السوء مما يمس ولاء الأقباط للملك، وذكر أن إخلاصهم له أكيد، وحبهم لعائلته من أيام محمد على محقق، وأنه حذر أن تتسرب إلى المسامع الملكية شائعات المغرضين، يعلن باسمه وباسم الأقباط إخلاصهم المتناهى للعرش واعترافهم الدائم بجميل أفضاله. فبلغه رد كبير أمناء السراى يعلن غبطة الملك بالتفاف الأمة حول عرشه، وأنه لجار على سنة أسلافه من العدل والخير، ويوصى بنشر الخطابين على الملأ(١٠٠).

وبرغم تلك النوايا الحميدة التى حدت بالبطريرك إلى إرسال خطاب الولاء، فقد عارض كثرة من القبط رسالته، لأنها تصدر عن حسبان الأقباط جماعة متميزة عن

(*) صور سلامة موسى الأقباط فى عبارته هذه، وفى غيرها أحيانًا، على أنهم جماعة متميزة. وذلك على تناقض مع ما يوجبه التصور الوطنى من كونهم قسما شائعا بين المصريين فلا فضل تختص به جملةً جماعةٌ من المصريين. وبذلك كان سلامة موسى طائفيًا واضحًا فى هذه الفترة.

الشعب المصرى، وتعبر عن نفسها سياسيًا بهذا الوصف الدينى. وإذا كان الأقباط رفضوا ما طرحته عليهم بريطانيا من ضمانات وأنكروا كونهم أقلية وأصروا على أنهم محض مصريين، فما أحراهم اليوم أن يتبعوا هذا السبيل السوى، فلا يتخذ البطريرك مسلكًا يفيد كونهم هيئة منفصلة عن سائر الأمة. ويمكن أن تؤلف هيئة سياسية أو نقابية أو مهنية، ولكن لا ينبغى أن تؤلف هيئة قبطية يتناقض وجودها مع ما تنبغى الدعوة إليه من وحدة. ومكان الدين هو الكنيسة، ولا رابطة بين الدار البطريركية وبين السياسة[١٠١].

وكتب الدكتور نجيب إسكندر أن دعوة التفريق شديدة الخطر، وأن الرمز الحى للنهضة المصرية هو «الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا» انضوت فيه الفوارق الدينية، وأن هدف دعاة التفريق والرجعية «إظهار الأقباط طائفة منفصلة عن جسم الأمة المصرية تضع نفسها موضع الشك من حيث الإخلاص للعرش وتنفرد دون سائر الأمة بمظهر خاص فى ولائها للملك». وإذا جاز للمهنيين مثلا ورجال الأكليروس أن يفعلوا فإننا «لا نفهم أن يختص بذلك عنصر من العنصرين المكونين للأمة المصرية منفردًا عن الآخر»[١٠٢].

ويلاحظ فى تقدير موقف السراى، أنها لم ترد على خطاب الولاء هذا إلا بعد ما يزيد على أسبوعين. ولمثل هذا التراخى معنى كانت السراى تعبر به عن مدى غضبها وازورارها، سواء بالنسبة لمسئولى الدولة أو طالبى المقابلة الملكية أو رافعى الرسائل إليها. ولم يخف هذا المعنى عن المراقبين وقتها[١٠٣].

وقد سلفت الإشارة إلى مقابلة البطريرك للملك فى يناير عام ١٩٣٨، ويحكى الأستاذ إبراهيم فرج أنها تمت استدعاء من الملك للمجلس الملِّى ولرئيسه البطريرك. وكان إبراهيم فرج عضواً بالمجلس حضر المقابلة، وحرص قبلها على تنبيه البطريرك إلى أن الملك لا شك يريداستغلال الاجتماع سياسيًا، وأن الملك قال للبطريرك فى الاجتماع «إن فيكم أناسًا سيئين» ولم يظهر ساعتها إن كان يقصد أعضاء المجلس أم القبط عامة. فقصد بعدها إبراهيم فرج أحد رجال السراى يستوضحه المعنى، فقيل له إن الملك «لم يكن يقصد المجلس الملى»[١٠٤]، بمعنى أنه قصد القبط عامة.

بعد إقالة وزارة الوفد وحلول الأحرار محلها، كتب سلامة موسى عن «الشعب

القبطى بين الوزارة السابقة والوزارة الجديدة»، قال إنه ليس للقبط مصلحة تختلف عن مصالح الأمة المصرية جمعاء، وإذا كان معارضو الوفد أثاروا مسألة القبط دعاية ضد الوفديين، فإن كل المطلوب الآن أن تقف هذه الحركة وألا تتحول إلى غاية مقصودة بذاتها، وإن الاستمرار فى إثارة هذه النعرة قد تتحول به الحكومة المدنية إلى حكومة دينية، مما تصير الحكومة ذاتها أول الآسفين عليه(١٠٥).

فلما استمرت تلك الحملة خلال المعركة الانتخابية، تولد عنها أثر أسيف. لم يعد الأمر مما يمكن حصره فى نطاق مسلك وزارة ما أو مسلك قبطى ذى نفوذ فى قيادة حزب ما، ولكنه صار أمراً يتعلق بحملة انتخابية تدور رحاها بين الجماهير، ويستخدم فيها الدين لعزل الأقباط عن جمهرة الناخبين والتفريق بينهم وبين المسلمين. لذلك يلحظ فى صحيفة مصر نبرة متصاعدة: «مرحبًا بالاضطهاد يا دعاة الرجعية وحماة الجهل، فلن يؤثر فى الأقباط ما تعدون إليه من أساليب التهديد والوعيد.. لقد أرادت بعض الأقليات السياسية أن تفوز فى معركة انتخابية خاسرة، فلجأت إلى سلاح دنىء يدل على نفوس وضيعة..»(١٠٦). وعندما أثير أن المسيحيين متعصبون بدليل ما صنعه هتلر فى اليهود بألمانيا، كتب سلامة موسى: إن التعصب الهتلرى تعصب عنصرى للدم الألمانى وليس تعصبًا مسيحيًا(١٠٧).

واتخذ رد الفعل مسلكين، أحدهما يحاول التهدئة، وقد سلكه أحيانًا سلامة موسى، فاقترح ردًا على دعاوى الشقاق، أن يثبت القبط حبهم للمسلمين بإنشاء مؤسسات خيرية ينتفع بها المسلمون، مع المناداة بالعمل على كف «دعوة الشر» سواء أتت من هذا الجانب أو ذلك. وأنه لا يجب الحديث عن القبط بوصفه موضوعا سياسيا، وأن الصحيفة عندما تتصدى لهذا الأمر إنما تعالج شأنًا وطنيًا عامًا لا شأنًا طائفيًا، وارتفع شعار الدين لله والوطن للجميع(١٠٨).

والمسلك الثانى هو رد الفعل الانعزالى الذى يحاول أن يبلور فكرة الجماعة القبطية بوصفها جماعة سياسية. كتب إبراهيم إلياس شكر الله فى مجلة القمص سرجيوس «المنارة المصرية»، كتب بعنوان «نحن أمة» يقول: إن القبط مميزون عن غيرهم من المصريين تميزًا ليس مصدره الدين وحده، فهم وحدهم نسل المصريين القدماء العظام، ولهم عاداتهم وأعيادهم وتقاليدهم المميزة، «وكل هذا برهان صادق على أننا أمة، أمة متوحدة فى الدين والخلق والآمال والأصل والموطن»،

وأن هذا الشعور هو ما دفع إلى إنشاء المجلس الملى بوصفه هيئة قبطية مدنية حديثة، «ولو استمر هذا المجلس فى ذلك الطريق لصرنا الآن أمة حقة لها كرامتها ولها قوتها . . ». ولكن حدث الصراع بين المجلس الملى ورجال الأكليروس وكان لفساد الكنيسةما مزق وحدة الأمة(١٠٩).

وفى هذه الفترة دعت صحيفة مصر الأقباط إلى مساندتها بوصفها صحيفة قبطية تعبر عنهم وتنتسب إلى الأمة، وأن يتخذها المجلس الملى «لسان حال الشعب القبطى»، ويتولى هو والجمعيات الخيرية القبطية دعمها ماليا، كما يتولى المطارنة والأساقفة والقمامصة والقساوسة والوعاظ الدعوة فى الكنائس والمؤسسات الاقتصادية القبطية إلى نشر إعلاناتها بها، ويحرص الكتاب على مدها بالمقالات والرسائل الأدبية. وأنه بعد توقف صحيفة «الوطن» لم يبق للقبط إلا صحيفة مصر تطلب المساندة والحماية(١١٠).

وفى هذا السياق، تحدثت الصحيفة عن «تمثيل» الأقباط فى الوظائف العامة، وضربت لذلك مثلا بالتناقص التدريجى للقبط فى لجنة قضايا الحكومة، فلم يعد من مستشار قبطى بها بعد إحالة يوسف مينا إلى المعاش الأمر الذى يظهر أن سياسة الحكومة «تقوم على عدم رعاية حقوق الأقليات عامة والأقباط الأرثوذكس خاصة»(١١١).

وسلك هذا السبيل الثانى سلامة موسى أيضًا. رشح نفسه لعضوية المجلس الملى فى فبراير عام ١٩٣٩، وكتب فى «المجلة الجديدة» عما يتعين أن يكون عليه عضو المجلس، قال: «لو أنى طلبت المثل الأعلى فى عضو المجلس الملى لقلت إنه يجب أن يعرف اللغة القبطية كشرط أول لترشيحه، ولكنا وصلنا إلى حال من التفكك نسينا معها المقوم الأول للقومية، ونسينا بعد ذلك كل ما تستتبعه اللغة من درس للدين واحترام للكنيسة واتصال بأسلافنا الفراعنة. عضو المجلس الملى يجب ألا يكون قبطيًا فحسب، بل يجب أن يكون مثقفًا فى تاريخ الأقباط عارفًا بمصالحهم الاقتصادية والاجتماعية مهتما بالثقافة الدينية ومركز الكنيسة القبطية بين كنائس العالم . . »(١١٢).

* * *

خلاصـــة:

وفى معرض تصنيف المواقف السياسية، لا يخطئ القائل بأن من استخدم سلاح الدين كانوا جملة الأحزاب والقوى السياسية، ومن وقف ضد استخدامه كان الوفد وحيداً. ولهذا القول مفادات ثلاثة:

أولها، أن ما جمع هذه الزمر كان موقف المعاداة للديمقراطية، سواء دل عليه الفكر الصريح أو المسلك الضمنى، وموقف الملك معروف، وكذلك الأحرار فيما جربوا فيه منذ انشقاقهم عن الوفد فى عام ١٩٢٢. ومصر الفتاة والأخوان كانوا يرفضون النظام الديمقراطى رفضًا واضحًا، من الناحية الفكرية لا السلوكية وحدها. والسعديون تذبذبوا، وجاء ذلك انعكاسًا لوقفتهم المتذبذبة وقتها إزاء المسألة الديمقراطية، لم يكونوا آلوا إلى معاداتها بعد، وكانوا ذوى رصيد ضخم فى الحركة الوطنية الديمقراطية، يجهدون ألا يكونوا كغيرهم ممن انحازوا إلى معسكر السراى، ويأملون فى بعض شعبية الوفد الذى خرجوا عليه. ولكنهم فى النهاية وقفوا مع غيرهم على باب الملك الطامع بالخلافة فى السلطة الفردية.

والمفاد الثانى، أن الكثرة هنا لا تحسب بعدد التنظيمات والقوى السياسية، إنما ينبغى قياسها بحجم التأييد الشعبى، فالحجم هو ما عليه المعوَّل لا العدد، وأن خبرة السنين السابقة تكشف عن أن الوفد - هذا التنظيم الواحد - كان كعصا موسى تلقف عصيان السحرة، فهو واحد لا يتساوى مع آحاد خصومه، وحتى بعدما انصدع من شعبيته عقب معاهدة عام ١٩٣٦، ظل الباقى يرجح كفتهم بغير منازع. ولم يعدل به الانصداع من الغالبية الكاسحة، إلا إلى الغالبية الغالبة.

والمفاد الثالث أن كل من وقف ضد الوفد، كان الدين لديه سلاحًا فحسب، محض وسيلة لأهداف آنية، ولا يستثنى منهم جميعا إلا الأخوان المسلمين، كانت جماعة منسقة الغايات والمناهج، جهيرة المسلك فى إعلاء شأن الجامعة الإسلامية بوصفها جامعا سياسيا وحيدا.

وكانت ذات شعبية تمثل فريقًا غير منكور الحجم ولا الأثر. لذلك غدت جماعة

الأخوان مركز التحدى الأساسى للوفد وما يمثله وقطب الصراع معه. واختتمت حقبة الثلاثينيات وأتت الأربعينيات، ومصر بين هذين الطرفين، الوفد بما يمثله من جامعة وطنية، وجماعة الأخوان بما تمثله من جامعة دينية. وكلاهما مع اختلاف الحجم تيار شعبى.

* * *

انشقاق مكرم وحزب الكتلة:

بقيت عن الوفد نقطة أخيرة، هى ما يحيط بانشقاق مكرم عبيد عنه فى عام ١٩٤٢. وكان هذا الحدث هو ما افتتحت به الأربعينيات بالنسبة لموضوع هذه الدراسة. ومكرم عبيد هو سكرتير عام الحزب والرجل الثانى فيه منذ توفى سعد وخلفه النحاس فى عام ١٩٢٧. ولقبه لدى الجماهير هو «المجاهد الكبير» لم تطلقه على غيره. وكانت علاقته بالنحاس من أوثق العلاقات الشخصية بين كبار رجال السياسة وقتها.

لقد سبقت الإشارة فى بيان أثر معاهدة عام ١٩٣٦، إلى ما أفضت إليه، وما قصد الوفد من ورائها ـ من بناء جسور الاتصال بين الوفد والإنجليز، الأمر الذى ألجأ السراى ومن والاها من القوى السياسية المحلية، إلى إشهار الأسلحة كافة لضرب الوفد، تفاديًا لحصار يضربه عليها مسلك الوفد الجديد؛ ووقف الإنجليز موقفًا شبه محايد من هذا الصراع؛ ما دام لا يهمهم كثيراً بعد أن غنموا المعاهدة من يكون الكاسب. بل لعلهم كانوا أميل إلى حكومات الأقليات ضمانًا لأن يجرى تنفيذ المعاهدة بصورة أكثر ملاءمة لهم.

فلما قامت الحرب العالمية الثانية وبدت اتجاهات السراى الموالية لدول المحور (ألمانيا وإيطاليا) المعادية لبريطانيا، قررت السياسة البريطانية الانحياز للوفد ودعمه فى إطار الصراعات السياسية المصرية المحلية، وأملت على الملك فاروق ـ تحت التهديد بخلعه عن العرش ـ تولى الوفد الحكم فيما اشتهر بحادث ٤ من فبراير عام ١٩٤٢.

وهكذا كان حادث ٤ من فبراير واحداً من أهم آثار معاهدة عام ١٩٣٦ حسبما استهدف الوفد من عقدها؛ وقد خضعت السراى ولم يواتها ما واتاها فى عام ١٩٣٧ من وسائل لتشد النكير على الوفد؛ لولا أن تبين لها خيط الأمل فى خلاف مكرم عبيد مع النحاس، فجهد أحمد حسنين رئيس الديوان الملكى بدهائه فى توسيع شقته حتى حدث الانشقاق.

كان انشقاق مكرم هو الانشقاق الرابع فى تاريخ الوفد، سبقه الأحرار الدستوريون فى عام ١٩٢٢، وما عرف باسم «السبعة ونصف» فى عام ١٩٣٢، والسعديون فى عام ١٩٣٧؛ ولم يثر أى من سوابقه شبهة ما حول جامعية الوفد الوطنية. كانت كلها انشقاقات سياسية مدنية لا تتصل بالدين بصلة، سواء فى أسبابها أو فى نتائجها: فماذا عساه يكون انشقاق مكرم؟ لقد سبق أن شهر بالوفد كثيراً من جانب القوى المعادية بسبب قبطية مكرم، فصمد الوفد، وصمد مكرم.

ولم ينظر الوفديون قط إلى مكرم ولا إلى غيره من الزعماء الوفديين الأقباط بحسبان أى واحد منهم «ممثلا» للأقباط فى الوفد. ويمكن أن نختبر جامعية الوفد الوطنية، بفحص الأسباب والنتائج حول خروج مكرم.

لقد تولى مكرم فى وزارة ٤ من فبراير سنة ١٩٤٢ وزارة المالية ذات الأهمية غير الخافية، كما تولى وزارة التموين ذات الأهمية الحيوية فى ظروف أزمات التموين خلال الحرب التى كانت من أهم أسباب سقوط الوزارة السابقة، وتظاهر الجماهير ضدها لما عز الحصول على الخبز فى المدن، ولم تمض أربعة أشهر إلا عشرا حتى أعيد تشكيل الوزارة بإخراج مكرم. ثم فصل هو وراغب حنا، وفصلا ضمن سبعة عشر عضواً آخرين من الهيئة الوفدية فى يولية عام ١٩٤٢، ثم فصله مجلس النواب من عضويته عن دائرة قنا فى ١٢ من يولية عام ١٩٤٣.

والحق أن الفاحص المنقب لا يلتقط سبباً دينيا لذلك. لا من جهة مكرم ولا من جهة الوفد. أرجع مكرم السبب فى «كتابة الأسود» إلى معارضته خطة الوزارة فى استثناءات الموظفين فى التعيين والترقية، وإلى وقوفه ضد صفقات التموين التى أراد أصهار النحاس الجدد وأقارب زوجته الشابة (السيدة زينب الوكيل) أن يثروا عن طريقها. وأرجعه الوفديون إلى سعى مكرم الانفراد بالنفوذ فى الوفد على حساب

القيادات الأخرى، وهو الانفراد الذى كان من أسباب خروج ماهر والنقراشى من قبل، وتصاعد هذا النفوذ أكثر بعد خروجهما[١١٣].

وأرجع اللورد كيلرن السبب إلى الغيرة التى ثارت بين مكرم وبين زوجة النحاس التى سعت ليستقل زوجها عن الرجل الذى كان لسنوات طويلة المدير الحقيقى للوفد[١١٤]. وأرجعه الدكتور محمد حسنين هيكل إلى طموح مكرم عبيد فى رئاسة الوزارة[١١٥]. وأرجعه فؤاد سراج الدين إلى هذا السبب فضلا عن دور السراى فى نمو علاقات أحمد حسين بمكرم وتعدد اتصالاتهما السرية[١١٦]، مما أرادت به السراى ضرب الوفد من الداخل لفك الحصار المضروب عليها من جراء تحالف الوفد مع الإنجليز.

تلك جملة الأسباب التى ثارت، من معاصرى الحادث ومن الاتجاهات السياسية المختلفة. ولو وجد أى من مكرم أو الوفد فى صاحبه وجها دينيا ولو مختفيا، لما تورع فى إثارته والتركيز عليه فى خضم الخصومة الحادثة ولددها. ولو وجد كيلرن ولو قلامة ظفر تشير إلى جانب دينى لسارع فى تضخيمه، وهو الذى لا يفتأ يشير إلى مكرم فى كل مناسبة فى رسائلة مقرنا إياه بوصف القبطية، بما يرجح أنه لم يكن تخفى عن أنفه المتشمم خافية فى هذا الشأن.

على أنه يلاحظ بالنسبة لخروج مكرم، أن من قررت الهيئة الوفدية طردهم مع مكرم ببيان نشرته الصحف فى ١٣ من يولية عام ١٩٤٢، لاشتراكهم فى اتهام رئيس الوفد وبعض أعضائه بالتفريط فى حقوق البلاد، كانوا «شارل بشرى حنا، جورج مكرم عبيد، مهنى القمص، زكى ميخائيل بشارة، نجيب ميخائيل بشارة، ميشيل رزق، السيد سليم، محمد فريد زعلوك، أبو الغيث الأعور، حسين الهرميل، إسماعيل فواز، فهمى سليمان سيدهم، أحمد الألفى عطية، مرقس بطرس، جلال الدين الحمامصى، ألفريد قسيس، محمد عثمان عبد القادر، لبيب جريس».

ويستلفت النظر بطبيعة الحال أن القبط يشكلون عشرة من الثمانية عشر نصيرا الذين طردوا مع مكرم. ولكن أمكن بعد استطلاع رأى الأستاذ إبراهيم فرج[١١٧] معرفة أن ما يربط غالب هؤلاء بمكرم هو علاقات القرابة والمصاهرة لا العلاقة

الدينية فقط. ولمكرم كشأن غيره من قيادات الوفد، لا سيما من اتصل منهم بالريف، علاقات أسرية وعصبيات مدعومة فى الحزب. فمثلا جورج مكرم عبيد أخوه ومهنى القمص زوج أخته، وزكى ونجيب بشارة من أقاربه وأنسبائه فى قنا، وكذلك ميشيل رزق، ولبيب جريس من أقارب مهنى القمص فى قنا.

وقد بقى بالوفد بعد خروج مكرم كثير من القبط مثل ميخائيل غالى وجميل ولويس ورزق أخنوخ وإبراهيم فرج نفسه. ويذكر سراج الدين أن مكرم وإن وضع فى حسبانه وضعه القبطى، فقد كان تقدير سراج الدين والنحاس مختلفًا لعلمهما بأن من سيقف معه من الأقباط عدد محدود جدًا، وقد صح ما توقعاه فى اجتماع الهيئة الوفدية الذى نظر فيه الخلاف بين مكرم والنحاس(١١٨).

أما بعد خروج مكرم، فإن الأستاذ إبراهيم فرج يحكى أنه «لما خرج مكرم حدث شىء من البلبلة وسط الأقباط. مكرم مندفع وأراد أن ينزع القبط من الوفد ليلحق به خسارة كبيرة. كان بعد خروجه من الوفد لا يتورع عن استخدام أى سلاح ضد النحاس. كان مكرم فى الوفد كالسمك فى الماء، حياته ومجده فى الوفد. ما جنح إليه بعد ذلك كان مدفوعًا فيه بنزوات وقتية». وذكر أن مكرم حاول أن يوجد صلة بينه وبين المجلس الملى، إلا أن الأقباط أفسدوا عليه هذه الخطة(١١٩). ولكنه مال إلى الطائفية إلى حد ما واستطاع أن يجمع بعض العناصر ممن ينتمون إليه بالقرابة والمصاهرة، خصوصا فى انتخابات مجلس النواب سنة ١٩٥٠(١٢٠).

ويذكر الدكتور يونان لبيب رزق، أن القصر أراد أن يستثمر انشقاق مكرم فى الإجهاز على حكومة الوفد بوسائل أربع: تحريك الأزهر ضد حكومة الوفد، ومحاولة جذب القبط إلى صف الملك، وتحسين العلاقات بين القصر والإنجليز، وتشجيع مكرم وتجميع المعارضة وراءه. وقد خطب الشيخ المراغى أمام الملك فى الاحتفال برأس السنة الهجرية بالأزهر فى يناير عام ١٩٤٣ فقال: «هذا العالم المملوء بالشرور.. الذى خلت أفئدة أهله من الروح الإلهى ومن تعاليم الأديان ونظم المسيحية والإسلامية..». وعلق اللورد كيلرن فى رسائله إلى حكومته بأن الخطبة تضمنت لمحة ودية نحو المسيحية: «تشير إلى أن القصر - وقد أصبح الأقباط ضد الوفد - يحاول أن يتقرب إليهم». ولما زار الملك دير سانت كاترين فى ديسمبر

عام ١٩٤٢ أشار فى حديثه مع الرهبان إلى أنه ملك المصريين جميعًا لا المسلمين فحسب مما روجت له الصحافة الملكية بمقولة إن «الدين لله والوطن ومليكه للجميع»(١٢١).

والملاحظ فى مسلك السراى أن خطتها فى تأليب الأزهر على الوفد قد نشطت فى هذه الفترة، بما يظهر أن مظاهرات الأزهريين ضد الوفد، نشطت بعد خروج مكرم كما كانت نشيطة قبل خروجه فى عام ١٩٣٧ وكما كانت فى عام ١٩٢٤ ضد حكومة سعد زغلول، فلم يكن سببها إذن كما قيل من قبل سيطرة القبط على الوفد أو أنها ضد مكرم القبطى. كما يلاحظ أن السراى فى محاولتها التقرب من القبط بعد موالاة مكرم لها، تؤكد أن الخصم الأساسى فى نظرها ليس القبط ولكن الوفد. كما يلاحظ أيضًا أن ميل مكرم إلى الطائفية نوعًا ما بعد انشقاقه لم يكن منبت الصلة بمسلك السراى.

على أنه أيا كانت تلك المحاولات، فإن مكرم لم يكن قط «ممثلا» للقبط، ولا كان زعيمًا لهم بالمعنى الطائفى للكلمة. لقد كان فحسب زعيمًا مصريًا منهم سواء وهو فى الوفد أو بعد خروجه منه.

ولقد اتسمت تحالفاته السياسية وأساليبه - بعد خروجه من الوفد - بما اتسمت به تحالفات الأقليات السياسية عمومًا فى مصر وأساليبها. وآل إلى معسكر الملك شأنه فى ذلك شأن غيره من هؤلاء، فكان من أهم ما أثار به الضجيج ضد وزارة الوفد موقفه بمجلس النواب فى ١٦ من فبراير عام ١٩٤٣ عندما طلب مناقشة اضطرابات الأزهر. كما يلحظ خلال المعركة الانتخابية لمجلس نواب سنة ١٩٥٠، أن صحيفة الكتلة التى أصدرها مكرم منبرًا لحزبه «الكتلة الوفدية»، كانت تركز هجومها على الوفد فى الوقت ذاته الذى تحاول فيه تأليف قلوب الأخوان المسلمين(١٢٢). ويلحظ أن حزب مكرم عبيد «الكتلة» تقدم لانتخابات عام ١٩٥٠ بثلاثة وثمانين مرشحًا منهم ثمانية عشر قبطيًا فقط (القاهرة ١٦ مرشحًا منهم ٤ أقباط، الإسكندرية ٦ مرشحين منهم قبطيان، الدقهلية ٤ منهم قبطى واحد، المنوفية ٤ مسلمين، الغربية ٦ منهم قبطيان، كفر الشيخ قبطى واحد، البحيرة ٥ منهم قبطى واحد، الجيزة ٧ مسلمين، بنى سويف ٣ مسلمين، الفيوم مسلم واحد، المنيا ٥ مسلمين، أسيوط ٩ منهم ٣ أقباط، قنا ٩ منهم قبطيان، أسوان مسلم واحد)(١٢٣).

ورشح مكرم نفسه كعادته فى دائرة قنا، وكان منافسه عن الوفد يس أحمد النائب العام السابق وكبير قبائل الأشراف هناك، وكان أنصار مكرم هم قبائل الحمدات بقنا[١٢٤]، وهى قبائل مسلمة. وما حدث من اشتباكات بالسلاح هناك خلال هذه المعركة كان يحدث فى الأساس بين قبائل الحميدات وقبائل الأشراف. وانتصر يس أحمد لا بسبب عصبية دينية ضد مكرم، ولكن بسبب وفديته فى الأساس، التى كان ينتصر بها مكرم من قبل.

أما الشعور العام لدى الأقباط، فقد عبر عنه حبيب المصرى فى خطابه باحتفال عيد النيروز فى ١١ من سبتمبر عام ١٩٤٢، الذى حضره محمد صبرى أبو علم سكرتير عام الوفد بعد مكرم عبيد. تكلم حبيب المصرى عن الدور الكبير الذى أداه الوفد على عهدى سعد والنحاس فى تثبيت دعائم الوحدة الوطنية، ثم قال: «بيد أن أحداثًا سياسية داخلية حدثت فى العهد الأخير وأحدثت نوعًا من الاضطراب فى النفوس، فتساءل الكثيرون: هل كان من شأن هذه الأحداث أن تعكر جو الإخاء والتضامن القومى؟ هل تصدع ذلك الصرح الشامخ العظيم، صرح التضامن بين أبناء الوطن؟ وبعبارة أخرى.. هل تغير موقف الأقباط الملتفين حول الوفد، وهم الأغلبية العظمى من الأقباط - نحو الوفد؟ وهل تغيرت خطة الوفد ورئيس الوفد نحو الاقباط..؟ أخذوا يتساءلون فى قلق ولهفة لا من جانب الأقباط وحدهم بل من جانب إخوانهم المسلمين.. أما أنا فلم يخالجنى أبدًا شك». ثم تكلم عن أن القبط غالبيتهم مع غالبية الأمة وأقليتهم فى جانب أقليتها، وأن كبيراً وفديا تساءل مستنكراً: «هل تظن أن الخطة التى اعتنقها الوفد المصرى منذ بدء تكوينه، وهى الخطة القائمة على رؤية المواطنين جميعًا أخوة متساوين فى الحقوق والواجبات، وضعت جزافًا؟!»[١٢٥].

وفى أول يناير عام ١٩٤٤ خطب فؤاد سراج الدين فى حفل لجمعية السلام القبطية متحدثًا عن المسلمين والأقباط والوطن الجامع لهم[١٢٦].

وإذا كان يبدو فى حديث الأستاذ حبيب المصرى أن ثمة اضطرابًا طرأ على الخواطر يحتاج إلى تهدئة، فإنه لا يظهر من بعد أن الأقباط نظروا إلى مكرم عبيد بوصفه ممثلا أو زعيما طائفيا لهم، بل كانوا أحرص على إبعاد هذه المظنة.

كان الدكتور إبراهيم المنياوى وكيلا للمجلس الملى فى عام ١٩٤٩، ورشح نفسه لانتخابات مجلس نواب سنة ١٩٥٠، عن حزب الكتلة فى إحدى دوائر القاهرة. فاعترض الأقباط على أن يكون وكيل المجلس الملى بهذا الترشيح مصبوغًا بلون حزبى معين، بما يثير مظنة ارتباط القبط بهذا الحزب. وخير المنياوى بين الترشيح مستقلا أو عدم الترشيح أصلا وبين وكالة المجلس الملى، فعدل عن الترشيح(١٢٧).

لم يقدر لمكرم بعد انشقاقه أن يمثل فى السياسة المصرية مكانة تماثل أيا من الأحرار أو السعديين، وذلك على خلاف ما كان يتوقع. ولم تَعْدُ مكافأته هو وحزبه، الاشتراك بمقعدين فى وزارة أحمد ماهر وخلفه النقراشى، شريكًا بأضعف السهام مع السعديين والأحرار. ثم خرج من الوزارة ولم يعد إليها. وسبب ذلك لا يرجع إلى كونه قبطيًا، إنما يرجع إلى أن خروجه على الوفد جاء محض مناورة شخصية لا تعكس اختلافًا سياسيًا يؤبه له.

لقد انشق الأحرار فى عام ١٩٢٢ بسبب اختلافهم مع الوفد حول المفاوضات مع الإنجليز، وشكلوا اتجاهًا «معتدلا» فى معالجة المسألة الوطنية. وانشق السعديون فى عام ١٩٣٧ بعد معاهدة عام ١٩٣٦ بسبب اختلافهم مع الوفد حول السياسات الواجب اتباعها بعد المعاهدة وتحبيذهم التقارب مع «المعتدلين». وكون كل منهما عند انشقاقه حزبًا يعبر عن تيار سياسى واجتماعى فى البلاد. أما مكرم، فلم يخرج فى ظروف تبلور له ولأنصاره فيها موقف سياسى يخالف موقف التيار السائد فى الوفد، إنما خرج لخلافات شخصية بحتة صدعت علاقته بزعيم الوفد. وكل ما أثاره ضد الوفد يتعلق بما أثبته بكتابه الأسود الذى أصدره وقتها من انحرافات ومفاسد مالية. وهى مسائل إن أمكن بها الهجوم على الوفد وإضعافه، فلا يمكن بها بناء حزب جديد له موقف سياسى يعبر عن مصالح تيار اجتماعى أو سياسى متميز. وقام حزبه على أساس الروابط الشخصية التى تجمع بين مكرم وبين من يثقون به ويعجبون به من الأنصار. فلم يكن غريبًا أن يعتريه الخفوت السياسى بعد تركه الوفد. إنما ما يستحق الملاحظة أن حزبًا يقوم على العلاقات الشخصية تحت زعامة قبطى، فيكون من فيه من المسلمين أضعاف من فيه من القبط، على قلة عددهم جميعًا.

والحق أنه بقى موقف مكرم من المسألة الوطنية بعد خروجه من الوفد، بقى موقفًا «وفديًا» لم ينحرف عنه، وظهر ذلك فى جلاء عند معارضته لمشروع معاهدة صدقى بيفن فى عام ١٩٤٦ واستقالته من وفد المفاوضة.

على أنه فى صدد علاقة الملك بمكرم وحزبه، يمكن القول إن السراى بسياستها الإسلامية التى تحاول بها مواجهة الحركة الديمقراطية، كانت تتردد من تولى مكرم القبطى رئاسة الوزارة مثلا وإلا فقدت حجتها الإسلامية المدعاة.

على أن هذا الظن يحده عدد من الاعتبارات، منها أن مكرم وحزبه من الناحية السياسية لم يكن قط من القوة بما يرشحه لذلك، مع تقدير إمكانات القوى السياسية المتنافسة داخل الحلف الملكى، ومع تقدير وقوف أحمد ماهر وحزبه ضد رغبات السراى أن تكون «كتلة» مكرم شريكًا مساويًا للسعديين والأحرار فى كل من وزارة وبرلمان عام ١٩٤٥، ومنها أن الملك فاروق قد أغرته بعد الحرب العالمية فكرة العروبة، عسى أن يحقق منها ما لم يستطع هو ولا والده تحقيقه فى مجال الدعوة الإسلامية، ومنها ما سبقت الإشارة إليه من أن الأمل داعب السراى فى استقطاب القبط إليها عن طريق مكرم.

أما بالنسبة للوفد، فقد خلف مكرم فى السكرتارية العامة محمد صبرى أبوعلم. فلم يكن مكرم فى الوفد ممثلا للقبط حتى يحرص الوفد على أن يخلفه قبطى، إنما خلفه مجاهد قديم من شباب الوفد فى ثورة عام ١٩١٩. وقد ذكر الدكتور يونان رزق أن اتجاهات مناوئة للقبط ظهرت فى صراع الوفد ضد مكرم بعد خروجه، وذلك فى انتخابات نقابة المحامين والانتخابات الفرعية لمجلس النواب بإحدى دوائر محافظة جرجا.

جرت الأولى فى ديسمبر عام ١٩٤٢ ورشح الوفد محمود بسيونى نقيبًا للمحامين ضد مكرم، وكاد مكرم أن يكسب بسبب تكتل الأقباط معه، فأجلت حكومة الوفد الانتخابات إلى ٨ من يناير عام ١٩٤٣ لتستفيد من سفر القبط إلى بلادهم بالأقاليم بمناسبة أعياد الميلاد، ففاز بسيونى بأغلبية ٤١٥ صوتا ضد ٤٠٩ لمكرم(١٢٨).

وجرت الثانية بعد وفاة النائب الوفدى فخرى عبد النور، فرشح الوفد الدكتور البارودى ضد مرشح الأحرار أحمد مصطفى أبو رحاب وضد موريس فخرى

عبدالنور الذى كان يتمتع بتأييد الأقباط، وفاز مرشح الوفد نتيجة تدخل حكومى أدى إلى حدوث اشتباكات ضد الأقباط المؤيدين لموريس فخرى عبد النور[(١٢٩)].

ومع ملاحظة أن مأخذ هذا التقييم لوقائع الحادثين هو تقارير اللورد كيلرن إلى حكومته، الذى كان لا يفتأ مصرا على استنبات الوجه الطائفى لأى حدث أو السبب الطائفى له، فإن واقعة ما فى ظروف لدد الخصام الشديد بين الوفد ومكرم، الذى استخدم فيه ما ساغ وما لم يسغ من التعريض الشخصى بالذم والحرمات، ليس من شأنه أن يشير إلى «موقف الوفد من القبط بعد مكرم»، إلا أن تسفر الأحداث التالية عما يؤكد هذا الموقف. ولا يظهر أن أحدا أعدل فى الشهادة على مسلك الوفد بعد مكرم من إبراهيم فرج. فهو قبطى وفدى كان على صلة قريبة من مصطفى النحاس منذ صباه، شغل وظيفة مدير عام بوزارة الداخلية بعد خروج مكرم وأضيفت إليه إدارة التفتيش، وصار وزيراً للشئون البلدية والقروية فى عام ١٩٥٠ ووزيراً للخارجية بالنيابة فى عام ١٩٥١، كما تولى مهام سكرتير عام الوفد عند اعتقال فؤاد سراج الدين فى عام ١٩٥٢. وجاء صعوده فى الحزب قبل خروج مكرم وبعده فى سياق جيله من رجال الوفد مع محمد صلاح الدين وغيره من شباب العشرينيات.

وقد صعد من أقباط الوفد خلال الأربعينيات كثيرون أمثال رياض شمس وإسطفان باسيلى ورشحوا فى الانتخابات. وقد سبقت الإشارة إلى ما كان من سياسة الوفد فى معالجة آثار التمييز الطائفى فى بعض الوظائف كوظائف الشرطة والقضاء، وبقاء الوفد مصرا على موقفه هذا فى حكومات ما بعد خروج مكرم. وقد بدأت إذاعة القداس القبطى بالإذاعة المصرية فى أعياد القبط لأول مرة على عهد حكومة الوفد فى عام ١٩٥٠، فلما عاتب شيخ الأزهر الشيخ إبراهيم حمروش النحاس رئيس الوزراء على ذلك، غضب النحاس مستنكراً ألا يعترض الشيخ على إذاعة الأغانى ويعترض على إذاعة الصلاة.

ولما حدث اشتباك بين الوفديين والأخوان المسلمين فى بور سعيد فى عام ١٩٤٧ وقدم بعض الوفديين للمحاكمة، أصر النحاس على أن يحضر محامياً عنهم إبراهيم فرج، ليؤكد موقف الوحدة الوطنية الذى يتخذه الوفد جهاراً فى مواجهة الأخوان المسلمين.

أما أن عدد الأقباط فى مجلس النواب الوفدى فى عام ١٩٥٠ قد بلغ عشرة نواب فقط من مجموع أعضاء المجلس البالغ ٣١٩ عضواً، وهى أقل نسبة حصل عليها القبط فى أى مجلس نواب سابق فاز الوفديون بأغلبيته، فيلاحظ أولا أن الوفديين قد حصلوا فى هذه الانتخابات على ٢٢٨ مقعداً، وهى أقل أغلبية حصل عليها الوفد فيما فاز فيه من قبل من انتخابات لم يدخلها مؤتلفا مع أحزاب أخرى، فضلا عن أن الوفد خلال هذه المرحلة كان تحت قيادة هرمة، فيها من شارف الثمانين وجاوزها أمثال سيد بهنس وفهمى ويصا والمغازى عبد ربه وغيرهم. ولم يكن قد استعد لاستقبال الجيل الأكثر شبابا، وأصابه هذا بوهن واضح فى مستوياته القيادية. وكادت أبواب القيادة أن توصد من دون الجيل الصاعد أمثال محمد مندور وعزيز فهمى.

ولذلك لم يستطع الوفد أن يعوض سريعًا من التقطهم معه مكرم عند خروجه. كما أنه لم يستطع أن يعوض أمثال أحمد ماهر والنقراشى فى قيادته. وأن الوفد فى انتخابات عام ١٩٥٠ لم يفز بقوته الذاتية وحدها، إنما فاز بقوة غيره أيضًا من التيارات الشعبية التى ظهرت وتطورت خلال الأربعينيات، ممن كان لهم أثرهم الواضح فى الحياة السياسية، ولكن لم يكونوا صاروا قوة انتخابية، مثل التنظيمات الاشتراكية والأخوان المسلمين.

وكانت هذه التيارات الشعبية قد تخطت أطر النظام القائم بما يشمله من مجلس نيابى، فلم يعد المجلس النيابى مثل الاتجاهات السياسية الرئيسية خصوصا بين الشباب، ولذلك فإن عدد القبط فى مجلس نواب عام ١٩٥٠ يفتقد بعض دلالته التى كانت له فى المجالس السابقة، بقدر ما يفتقد مجلس النواب كونه تعبيراً كاملا عن الاتجاهات السياسية السائدة فى البلاد.

وقد كان الحزب الاشتراكى (مصر الفتاة) والتنظيمات الاشتراكية الماركسية والأخوان المسلمون، كانوا جميعًا من ذوى التأثير البالغ فى الحياة السياسية، ولم يمثل الحزب الاشتراكى فى هذا المجلس إلا بنائب واحد، ولم تمثل التنظيمات الماركسية والأخوان فيه بأحد قط.

المراجـــع

(١) محمود سليمان غنام. المعاهدة المصرية الإنجليزية ودراستها من الوجهة العملية. مطبعة دار الكتب عام ١٩٣٦. ص ٤٦، ٥٩، ٢١٥.

(٢) طارق البشرى. ثورة عام ١٩١٩ والسلطة السياسية. مجلة الكاتب. أكتوبر عام ١٩٦٧. دستور عام ١٩٢٣، صراع حول السلطة. مجلة الطليعة. أغسطس عام ١٩٧٢.

(٣، ٤) صحيفة الأهرام. الأول من أكتوبر، ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٢٩ من نوفمبر عام ١٩٣٧.

(٥) صحيفة الأهرام ٧، ١٩ من ديسمبر عام ١٩٣٧ (نقلا عن صحيفة الجارديان البريطانية فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٣٧).

(٦) صحيفة الأهرام. الأول من ديسمبر عام ١٩٣٧. وكانت اللجنة شكلت فى ٢٩ من ديسمبر عام ١٩٣٦ برئاسة حمدى سيف النصر، ومن أعضائها يوسف الجندى ومحمد علوى الجزار ومحمود الأتربى وعلى أيوب وبدوى خليفة. وفيها محمد عبد الله العربى مدير إدارة التشريع بوزارة الداخلية وإبراهيم فرج وكيل هذه الإدارة. وأعدت اللجنة مشروعها فى شهر ديسمبر عام ١٩٣٧.

(٧) صحيفة البلاغ ـ ١٤، ١٥ من يناير، ٢ من مارس عام ١٩٣٨. وصحيفة مصر ٢ من مارس عام ١٩٣٨.

(٨) صحيفة البلاغ ـ ١١ من نوفمبر عام ١٩٣٧ (انظر أيضاً الأهرام فى ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٣٧).

(٩) صحيفة البلاغ ـ ٢٤ من نوفمبر عام ١٩٣٧.

(١٠) صحيفة مصر ـ ٢٥ من نوفمبر عام ١٩٣٧.

(١١) صحيفة البلاغ٢٥ من نوفمبر عام ١٩٣٧.

(١٢) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٣٧ ـ صحيفة مصر فى اليوم ذاته.

(١٣) صحيفة البلاغ ـ ٢٤ من نوفمبر عام ١٩٣٧.

(١٤) صحيفة مصر ـ ٢٦ من نوفمبر عام ١٩٣٧.

(١٥) حديث فى مقابلة شخصية مع الأستاذ ابراهيم فرج فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣. وذكر سيادته أن «البلاغ» أشارت إلى هذه المسألة وقتها. ولكن النحاس استمر فى تحدى معارضيه ولم يكن يتردد فى التصدى لها.

(١٦) صحيفة «الأخوان المسلمون» ـ ٥ من ذى القعدة عام ١٣٥٦ (٧ من يناير عام ١٩٣٨).

(١٧) صحيفة الأهرام ـ ١٢، ٢٠، ٢٦، ٢٧ من نوفمبر، ٣، ١١ من ديسمبر عام ١٩٣٧. (وذلك كله على سبيل المثال).

(١٨) صحيفة مصر ـ ٢ من مارس عام ١٩٣٨ (من مقال لمكرم عبيدضد عباس محمود العقاد) ـ ٢٤ من مارس عام ١٩٣٨) من حديث لمكرم عبيد ـ بعد إقالة الوزارة الوفدية).
(١٩) صحيفة البلاغ ـ ١١ من ديسمبر عام ١٩٣٧، صحيفة الأهرام ١٢، ١٣ من ديسمبر عام ١٩٣٧.
(٢٠) صحيفة البلاغ ـ ١٤ من يناير عام ١٩٣٨.
(٢١) صحيفة الأهرام ـ ١٢، ١٣، ٢٢، ٣٠ من ديسمبر عام ١٩٣٧، صحيفة البلاغ ١٢ من ديسمبر عام ١٩٣٧.
(٢٢) صحيفة مصر ـ ٢٢، ٢٣ من ديسمبر عام ١٩٣٧.
(٢٣) صحيفة الأهرام ـ ٣، ٤، ٨، ٢٤ من نوفمبر عام ١٩٣٧ ـ صحيفة البلاغ ١١ من ديسمبر عام ١٩٣٧.
(٢٤) صحيفة البلاغ ـ ٢٠ من يناير عام ١٩٣٨.
(٢٥) صحيفة البلاغ ـ ٢٠ من يناير عام ١٩٣٨.
(٢٦) صحيفة مصر ـ ٢، ٤ من فبراير عام ١٩٣٨.
(٢٧) صحيفة مصر ـ ١٥، ١٦، ١٧ من فبراير، ١٤ من مارس عام ١٩٣٨.
(٢٨) صحيفة المصرى ـ الأول من مارس عام ١٩٣٨.
(٢٩) صحيفة البلاغ ـ ٤، ٥ من مارس عام ١٩٣٨، صحيفة مصر ـ ٧ من مارس عام ١٩٣٨.
(٣٠) صحيفة مصر ـ ١٢ من يناير عام ١٩٣٨ ـ مقال لسلامة موسى.
(٣١) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ من فبراير عام ١٩٣٨.
(٣٢) صحيفة مصر ـ الأول من مارس عام ١٩٣٨.
(٣٣) صحيفة مصر ـ ١٥ من فبراير عام ١٩٣٨.
(٣٤) صحيفة مصر ـ ١١ من مارس عام ١٩٣٨.
(٣٥) صحيفة مصر ـ ١٦، ١٨، ٢٥ من فبراير عام ١٩٣٨.
(٣٦) صحيفة الأهرام ـ ٢٣ من فبراير عام ١٩٣٨.
(٣٧) صحيفة الأهرام ـ ٩ من نوفمبر عام ١٩٣٧.
(٣٨) صحيفة مصر ـ ١٤، ٢٤ من مارس عام ١٩٣٨ (وهو مقال يهاجم القمص سرجيوس لأنه خطب خطبة سياسية فى الكنيسة).
(٣٩) صحيفة النذير ـ ١٩ من جمادى الثانية عام ١٣٥٧ (١٩٣٨ ميلادية).
(٤٠) صحيفة مصر ـ ٢٦ من يناير عام ١٩٣٨.
(٤١) صحيفة المقطم ـ ٩ من مارس عام ١٩٣٨.
(٤٢) صحيفة مصر ـ ٩ من مارس عام ١٩٣٨.
(٤٣) صحيفة مصر ـ ١١ من مارس عام ١٩٣٨.
(٤٤) صحيفة مصر الفتاة ـ ١٠ من مارس عام ١٩٣٨.
(٤٥) صحيفة البلاغ ـ ٢١ من مارس عام ١٩٣٨. وقد رحبت صحيفة مصر بهذه النبرة (٢٢ من مارس عام ١٩٣٨).
(٤٦) صحيفة مصر الفتاة ـ ٤ من إبريل عام ١٩٣٨.
(٤٧) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٨ من إبريل عام ١٩٣٨.

(٤٨) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٨ من يناير عام ١٩٣٨ .
(٤٩) صحيفة الصرخة ـ ١٨ ، ٢٥ من يونية عام ١٩٣٦ .
(٥٠) صحيفة الصرخة ـ ١٦ ، ٢٥ ، ٣٠ من يونية عام ١٩٣٦ .
(٥١) صحيفة الضياء كانت موجودة من نحو ستة أعوام قبل أن يبدأ حزب مصر الفتاة فى تحريرها منذ ٨ من نوفمبر عام ١٩٣٦ .
(٥٢) الاسم الأصلى لمكرم عبيد هو «وليم مكرم عبيد» وقد أسقط الاسم الأول منذ عام ١٩١٩ لأنه من أسماء الإنجليز . ثم أحيا خصومه هذا الاسم إشارة إلى مسيحية مكرم، وليس من حيث كون اللفظ لفظًا إنجليزيًا فى الأصل .
(٥٣) صحيفة الضياء ـ ١٣ من ديسمبر عام ١٩٣٦ .
(٥٤) صحيفة الضياء ـ ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٣٦ ، ١٠ من يناير عام ١٩٣٧ .
(٥٥) يجرى العرف الإدارى الحكومى وفقًا للتعليمات المعمول بها إلى الآن . على ضرورة إحضار أحد القساوسة لمناقشة من يريد ترك المسيحية إلى الإسلام، وذلك قبل أن تثبت الدولة إشهار الإسلام . وهو مسلك إدارى عام لم تختص به وزارة وفدية . صحيفة الثغر (٢٠ من مارس عام ١٩٣٧) اتهمت حكومة الوفد بأنها تتخذ موقفًا سلبيا من زواج مسلمة بمسيحى، برغم أن هذا الأمر تحسمه المؤسسات القضائية ـ حسبما جرى العمل ـ وفقًا للنظام العام والتشريعات القائمة عند منازعة أى من أصحاب الشأن فى صحة الزواج .
(٥٦) مقابلة شخصية مع الأستاذ أحمد حسين فى ١٩ من ديسمبر عام ١٩٧٣ . وقد تفضل سيادته مشكورًا فى هذه الفترة بأن مكننى من الاطلاع على مجموعات صحف «مصر الفتاة» حيث قضيت أيامًا طويلة فى مطالعتها لديه . إذ تعذر الاطلاع أيامها فى دار الكتب بسبب نقل مجموعات الصحف من مبنى الدار فى باب الخلق إلى مبناها الجديد على كورنيش النيل .
(٥٧) صحيفة الضياء ـ ١٧ من ديسمبر عام ١٩٣٦ ، ٢٠ من يناير عام ١٩٣٧ .
(٥٨) صحيفة الثغر ـ ١٧ من إبريل عام ١٩٣٧ .
(٥٩) صحيفة الثغر ـ ١٧ من مايو عام ١٩٣٧ .
(٦٠) صحيفة الثغر ـ ٢٣ من سبتمبر عام ١٩٣٧ .
(٦١) صحيفة الثغر ـ ٥ من يولية عام ١٩٣٧ .
(٦٢) صحيفة الثغر ـ ١٢ ، ١٩ من يولية عام ١٩٣٧ .
(٦٣) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٤ من يناير عام ١٩٣٨ .
(٦٤) صحيفة مصر الفتاة ـ ٣١ من مارس عام ١٩٣٨ .
(٦٥) صحيفة الثغر ـ ٣٠ من أغسطس عام ١٩٣٧ .
(٦٦) صحيفة مصر الفتاة ـ مقال للدكتور محمد غلاب فى ١٠ من فبراير عام ١٩٣٨ . وله تكملة فى الأعداد الصادرة فى ١٧ ، ٢٤ من فبراير عام ١٩٣٨ بعنوان «الدين والولاء للعرش» .
(٦٧) صحيفة مصر الفتاة ـ ٦ من يونية عام ١٩٣٨ .
(٦٨) صحيفة مصر الفتاة ـ ١٣ ، ١٦ من يونية عام ١٩٣٨ . ويراجع أيضًا مقال «سياسة مصر الخارجية مع الدول الإسلامية وحديث الخلافة» بقلم عثمان نجاتى . فى ٢٠ من أكتوبر عام ١٩٣٨ .
(٦٩) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢ من فبراير عام ١٩٣٩ ، ١٤ من إبريل عام ١٩٣٨ .

(٧٠) صحيفة مصر ـ ٣ من فبراير عام ١٩٣٨ .
(٧١) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٢ من أكتوبر عام ١٩٣٨ .
(٧٢) صحيفة مصر الفتاة ـ الأول من يونية . ٣، ١٧ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٦ من يونية . الأول من يولية ١٧ ، ٢١ من أغسطس عام ١٩٣٩ .
(٧٣) صحيفة مصر الفتاة ـ ١٣ من مارس عام ١٩٣٩ .
(٧٤) صحيفة مصر الفتاة ـ ٢٩ من إبريل . الأول من مايو ، ٤ من مايو عام ١٩٣٩ .
(٧٥) صحيفة مصر الفتاة ـ ٨ من مايو عام ١٩٣٩ .
(٧٦) صحيفة مصر الفتاة ـ ١١ من مايو عام ١٩٣٩ .
(٧٧) صحيفة النذير ـ ٦ من جمادى الأولى عام ١٣٥٧ (يولية عام ١٩٣٨).
(٧٨) صحيفة النذير ـ ٦ من جمادى الثانية عام ١٣٥٧ .
(٧٩) صحيفة النذير ـ ١٩ من جمادى الثانية عام ١٣٥٧ .
(٨٠) صحيفة النذير ـ ٢٦ من جمادى الثانية عام ١٣٥٧ ، (انظر كذلك عدد ٥ جمادى الثانية).
(٨١) صحيفة النذير ـ ٣ من رجب عام ١٣٥٧ .
(٨٢) صحيفة النذير ـ ٣ من رجب عام ١٣٥٧ .
(٨٣) صحيفة النذير ـ ٣ من ربيع ثانى عام ١٣٥٨ .
(٨٤) صحيفة النذير ـ ٦ من جمادى الأولى عام ١٣٥٧ .
(٨٥) صحيفة النذير ـ ٢٧ من جمادى الأولى عام ١٣٥٧ .
(٨٦) صحيفة الخلود ـ ذى القعدة عام ١٣٥٧ (٣٠ من ديسمبر عام ١٩٣٨).
(٨٧) صحيفة النذير ـ ٢٧ من رجب عام ١٣٥٨ .
(٨٨) صحيفة الخلود ـ ٧ من ذى الحجة عام ١٣٥٧ (٢٧ من يناير عام ١٩٣٩).
(٨٩) صحيفة مصر ـ ١١ من ديسمبر عام ١٩٣٧ ، الأول من مارس عام ١٩٣٨ .
(٩٠) صحف يوم ٣ من يناير عام ١٩٣٨ .
(٩١) صحيفة مصر ـ ٩ ، ١٠ ، ١١ من مارس عام ١٩٣٨ .
(٩٢) لقاء شخصى مع الأستاذ إبراهيم فرج فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٣٧ .
(٩٣) صحيفة مصر ـ ١٦ ، ١٨ من إبريل عام ١٩٣١ .
(٩٤) صحيفة مصر ـ ٢٦ من أكتوبر ، ٦ من نوفمبر ، ٣ من ديسمبر عام ١٩٣٤ .
(٩٥) صحيفة مصر ـ ٣ ، ٥ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ من أغسطس و١٤ من سبتمبر عام ١٩٣٦ .
(٩٦) صحيفة مصر ١٨ من سبتمبر عام ١٩٣٦ .
(٩٧) صحيفة مصر ـ ٢٦ ، ٢٩من نوفمبر عام ١٩٣٧ . انظر الصحيفة ذاتها ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٣٧ ، دفاع عن الوفد بالنسبة للاستثناءات .
(٩٨) صحيفة مصر ـ ٢٩ من أكتوبر ، ٣٠ من نوفمبر عام ١٩٣٧ ، ٣ من فبراير عام ١٩٣٨ .
(٩٩) صحيفة مصر ٥ ، ٢٧ من نوفمبر عام ١٩٣٧ .
(١٠٠) صحيفتا الأهرام ومصر ـ ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٣٧ صحيفة البلاغ ١٨ من ديسمبر عام ١٩٣٧ .
(١٠١) صحيفة الأهرام ـ ٢٠ من ديسمبر عام ١٩٣٧ ، مقال للاستاذ لطيف نخلة المحامى وعضو المجلس المحلى . صحيفة مصر ـ ٢٨ من ديسمبر عام ١٩٣٧ ، مقال بإمضاء «قبطى» .

(١٠٢) صحيفة مصر - ٣٠ من ديسمبر عام ١٩٣٧ .
(١٠٣) أشار إليها المقال المهور بإمضاء «قبطى» المنشور فى صحيفة مصر ٢٨ من ديسمبر عام ١٩٣٧ سالف الذكر .
(١٠٤) مقابلة شخصية مع الأستاذ إبراهيم فرج فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١٠٥) صحيفة مصر - ٦ من يناير عام ١٩٣٨ . وتعليق على المقال فى الصحيفة ذاتها فى ٢٢ من يناير عام ١٩٣٨ .
(١٠٦) صحيفة مصر - ٩ من فبراير عام ١٩٣٨ .
(١٠٧) صحيفة مصر - ١٦ من فبراير عام ١٩٣٨ .
(١٠٨) صحيفة مصر - ٢٦ من فبراير، ٢، ٨ من مارس عام ١٩٣٨ .
(١٠٩) صحيفة المنارة المصرية - ٢٤ من يولية عام ١٩٣٦ .
(١١٠) صحيفة مصر - ١٨، ٢٢ من يناير، ٥ من فبراير عام ١٩٣٨ .
(١١١) صحيفة مصر - ٢ من فبراير عام ١٩٣٨ .
(١١٢) المجلة الجديدة - فبراير عام ١٩٣٩ .
(١١٣) د. عبد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩٣٧ إلى سنة ١٩٤٨ . الجزء الثانى ص ٢٥٩ - ٢٦٠ - من شهادة فؤاد سراج الدين فى مركز الوثائق والدراسات التاريخية .
(١١٤) د. يونان لبيب رزق - الوفد والكتاب الأسود، ص ٤٢ .
(١١٥) محمد حسين هيكل - مذكرات فى السياسة المصرية . الجزء الثانى . ص ٢٩٤، ٢٩٥ .
(١١٦) د. عبد العظيم رمضان - المرجع السابق . ص ٢٥٩ .
(١١٧) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٣٧
(١١٨) د. عبد العظيم رمضان - المرجع السابق . ص ٢٥٧ - ٢٦٠ .
(١١٩) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج فى ١٨ من ديسمبر عام ١٩٧٣ .
(١٢٠) مقابلة مع الأستاذ إبراهيم فرج فى مايو عام ١٩٧١ .
(١٢١) د. يونان لبيب رزق . المرجع السابق ص ٦٩ - ٧٤ .
(١٢٢) صحيفة الكتلة . أعداد متفرقة كثيرة من شهر سبتمبر حتى نوفمبر عام ١٩٤٩ .
(١٢٣) صحيفة الكتلة ٣٠ من ديسمبر عام ١٩٤٩ .
(١٢٤) صحيفة مصر - ١٦ من ديسمبر عام ١٩٤٩ .
(١٢٥) صحيفة مصر - ١٢ من سبتمبر عام ١٩٤٢ .
(١٢٦) صحيفة مصر - الأول من يناير عام ١٩٤٤ .
(١٢٧) صحيفة مصر - ٣، ٦ من ديسمبر عام ١٩٤٩ .
(١٢٨) د. يونان لبيب رزق - المرجع السابق . ص ٧٨ .
(١٢٩) د. يونان لبيب رزق - المرجع السابق . ص ٧٤ .

الأربَعينيات ومَا بعدَهَا

الأربعينيات وما بعدها

١ ـ مصر فى إطار الحركة العربية

أبرز ما أتت به الأربعينيات فى صدد موضوع هذه الدراسة، هو نمو التوجه العربى لمصر من خلال احتدام أزمة فلسطين. ثمة شواهد عن هذا النمو من قبل، ولكن يمكن القول إن الفترة التى تلت انتهاء الحرب العالمية الثانية فى عام ١٩٤٥ كانت الحاسمة فى التوجه العربى لمصر، وفى نموه نموا آلت به الحركة المصرية إلى الدخول فى حركة الجامعة السياسية العربية والقومية العربية.

لقد سبقت الإشارة فى الفصل الأول من هذه الدراسة، إلى أن حركة التحرير المصرية ضد الهجمة الأوربية على مصر قبيل ثورة عرابى، وضد الاحتلال البريطانى من بعد، كانت من أفعل العناصر فى بلورة الجامعة السياسية المصرية. وبالمثل، فإن الغزوة الاستعمارية الصهيونية على فلسطين، وما تعنيه من تهديد للأمن القومي لمصر المستقلة كانت العنصر الفعال فى التوجه العربي لها.

فنحن شعوب تنهض جماعاتها الوطنية من خلال الكفاح ضد الاستعمار. وحركات التحرير الوطنى هى ذاتها حركات الإحياء القومى والجماعة السياسية تتبلور ـ فى ظروف الطغيان الاستعماري القائم ـ فى مواجهة هذا الطغيان. لذلك لم تنم العروبة فى مصر وهى فى عراك مع حركة القومية المصرية. بل على العكس آلت حركة الجامعة المصرية إلى أن تنتمى برمتها إلى حركة الجامعة العربية، وكلا الحركتين تتماثلان بجامع النظرة القومية التى تستند إلى وحدة اللغة والتاريخ والاتصال الجغرافى. وكلتاهما تتماثلان بجامع الوظيفة السياسية لكل منهما، بحسبانهما الوعاء الجامع لحركة التحرر ضد الغزو والاستعمار. والتماثل بينهما لا يمس الجامعية السياسية لكل من المسلمين والأقباط. لذلك لا يظهر أن تناقضا قام بين الحركتين المصرية والعربية، ولا أن المواطن المصري ضاق حرجا باجتماعهما فى

صدره، ولا أن صراعا يؤبه له جرى بين التيارات السياسية المختلفة فى هذا الشأن، ما دام أن نمو الشعور بالانتماء العربى لم يكن يحدث انتقاصا من المصرية، بل على العكس كان يؤكدها، وما دام أن الانتماء العربي لم يكن يستدعى إعادة تصنيف المصريين بما ينحسر بها وصف المواطنة عن بعضهم، كما هو الشأن مثلا فى الجامعة الدينية التي ينحسربها وصف المواطنة عن البعض، أو الجامعة القومية فى بلد متعدد اللغات، وما دام أن الانتماء العربى موظف كالانتماء المصري فى مواجهة الاستعمار.

ثمة عنصران أساسيان يكشف عنهما التاريخ الحديث، بالنسبة لنمو الفكرة العربية فى مصر: أولهما، اطراد نموها مع مقتضيات الأمن القومى لمصر، الذي تمثل أقسى ما تمثل فى الغزو الاستعماري الصهيونى لفلسطين. وثانيهما، نمو الفكرة العربية.

ويؤكد التاريخ من بداية التاريخ المعروف، أن مقتضيات الأمن المصري والعربي واحدة دائما، وأن المنطقة العربية من وجهة نظر الجغرافيا السياسية منطقة واحدة ذات أمن واحد ومصير واحد إزاء الغزو الخارجي، وأن الخطر على مصر كان يأتى فى الغالب الأعم من الشام ومن حدود مصر الشمالية الشرقية عبر سيناء.

وكانت معارك مصر الفاصلة تجرى دائما فى أرض الشام (شاروهن الهكسوس، وقادش تحتمس، إلى قرقميش البابليين، وحطين صلاح الدين، وعين جالوت قطز، وحتى مرج دابق الغوري، وحمص ونصيبين محمد على) (١).

«هكذا علمتنا التجربة التاريخية بيقين، أن مصير مصر مرتبط دائما بمصير فلسطين خصوصا وسوريا عموما، وأن الدفاع عن مصر والقناة إنما يبدأ فى فلسطين على الأقل. وواضح تماما أن كل من سيطر من المستعمرين على أحد البلدين كان يندفع تلقائيا إلى السيطرة على الآخر، كما فعل الصليبيون من اتجاه (من الشام إلى مصر)، ونابليون من الاتجاة الآخر (من مصر إلى الشام). أما آخر مثل فهو الإنجليز حين تقدموا من مصر إلى فلسطين والأردن، يقابله المثل الإسرائيلى المعاصر» (٢).

وفى العصر الحديث، كان أكثر من وعى هذا الأمر الدول الأوربية الطامعة فى البلاد العربية بخاصة، وفى أرض الخلافة العثمانية بعامة. وتكالبت جميعا على

محمد على عندما شارف مشروعه الكبير أن يتحقق، وأثبتت انتصارها عليه بمعاهدة لندن فى عام ١٨٤٠، التى كانت بمثابة صك لعزل مصر وحبسها داخل حدودها الإقليمية. فكانت هذه المعاهدة، مع ضرب النظام الاقتصادي لمحمد على واستباحة مصر اقتصاديا، هما المهدان الطبيعيان لوقوع مصر فريسة الأطماع الأوربية فى السنوات التالية ثم احتلالها عسكريا فى عام ١٨٨٢. لم تكن الفكرة العربية ظاهرة فى القرن التاسع عشر، كانت شائعة ذائبة فى الوعاء الفسيح للجامعة الإسلامية التى تجسدها الخلافة العثمانية.

إن دولة الخلافة العثمانية أثبتت فشلها - خلال القرن التاسع عشر - فى صيانة استقلال المنطقة ومقاومة الأطماع الأوربية. ويمكن القول بأن الدولة العثمانية قد أفسحت للنفوذ الغربى وفتحت أمامه السبل إلى سائر بقاعها على عهدى السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز بخاصة، سواء بالامتيازات الأجنبية أو الاقتراض أو النفوذ التعليمى والثقافى وغيرها.

وحتى برغم حذر السلطان عبدالحميد ووساوسه تجاه أوربا، فقد سلك - على أهون التعبيرات - سلوك من لا يجد مندوحة من التفريط أمام أوربا فى النفوذ إلى بلاده وتفكيكها. وقد ركزت أوربا حصارها السياسى لمصر فى الستينيات والسبعينيات، فلم يلو الرجل العثمانى المريض على شىء لإنقاذ درة تاج آل عثمان.

نهض المصريون يذودون عن بلدهم، يرفعون شعار مصر للمصريين ويتطلعون لمؤازرة الباب العالى لهم ضد الغزو البريطانى المسلح، بإغراء الوعد بأداء الجزية والمساعدة فى الحروب الأجنبية مع الاعتراف بالسلطان «خليفة الله فى أرضه وإمام المسلمين» حسبما ذكر برنامج الحزب الوطنى، فلم يجدوا من السلطان جوابا عمليا إلا بيانا أصدره واكب غزو الإنجليز مصر يعلن عصيان أحمد عرابى زعيم الثورة وقائد المقاومة العسكرية والشعبية ضد الغزو، وقد صدر البيان بطلب من سفير بريطانيا الدولة الغازية بالآستانة.

برغم كل ذلك، بقى نوع من التطلع المصري نحو الخلافة يحمله غالب المطالبين باستقلال بلدهم. وهو تطلع لا يعكس ثقة الوطنيين فى قدرة دولة الخلافة العثمانية

ورشدها، بقدر ما يعكس النزوع إلى انتماءمصري أشمل هو الحقيق بكسب مصر استقلالها والمحافظة عليه، وهذا ما كان من رجال الحزب الوطنى وزعيميه مصطفى كامل ومحمد فريد فى بداية القرن العشرين.

استمسك الحزب بصيغة معاهدة عام ١٨٤٠ لا بحسبانها صكا للعزلة، ولكن لما تفيده من الاعتراف بصلة مصر بالدولة العثمانية، صلة تمثل «الصيغة الجاهزة» لفكرة التضامن على نطاق شعوب العالم الإسلامى، وتتضمن شعارى «الخلافة» و«الجامعة الإسلامية»، اللذين كانا شعاري المقاومة ضد الغزو الاستعماري الأوربى بخاصة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر(٣).

على أنه فى تلك الفترة نفسها ظهر نوع من التناقض بين الحركتين الوطنيتين فى كل من مصر والشام، إذ كانت تلك الحركة فى كل من القطرين ضعيفة لم تقو إمكاناتها الذاتية بعد، فركزت كل منهما على استخدام العنصر الخارجى فى صراعاتها. قاوم السوريون الاستبداد العثمانى مستغلين تربص بريطانيا به، وقاوم المصريون الاحتلال البريطانى مستغلين تناقض الدولة العثمانية معه، وأوقع هذا النزوع كلا الحركتين فى نوع من التناقض بين بعضهما وبعض. ومن جهة أخرى، فإن النزوع المصري إلى الوحدة كان يتجه إلى حيث مصدر الخطر على استقلال بلادهم. أرادوه استقلالا حقيقيا. ومصر على الدوام يأتيها الخطر من حدودها الشمالية الشرقية حيث فلسطين، أو من الجنوب حيث ترد إليها مياه النيل. ومع بدايات القرن العشرين، تركز الخطر على مصر فى الجنوب، بسبب سيطرة الإنجليز على السودان منذعام ١٨٩٩، وظهور ما لديهم من مشروعات لإقامة السدود والخزانات على مجري النيل فى الجنوب، بما يمكن من التحكم فى مياه النيل الواردة إلى مصر.

وكانت مصر عبر القرن التاسع عشر تعمل على مد حدودها الجنوبية إلى أعالى النيل بحروب محمد على وحفيده إسماعيل. ومن هنا، ظهرت «المسألة السودانية» فى الحركة الوطنية المصرية حركة مقاومة للسيطرة البريطانية قبل أن تظهر «المسألة الفلسطينية» فى إطار تلك الحركة. وفى تلك الفترة نفسها ظهرت الحركة الصهيونية أيضا، ويبحث لها الاستعمار البريطانى عن دور تقوم به فى خدمته، سواء للسيطرة على مصر بخاصة أو على المنطقة العربية بعامة.

الصهيونية ومصـــر:

كانت أوغندا واحدة من المناطق المرشحة لإنشاء الوطن القومى لليهود. وأوغندا تسيطر على منطقة البحيرات فى أعالى النيل، وبها مصب بحيرة فيكتوريا. وإذا كانت البحيرات لا تمد مصر إلاّ بجزء من سبعة أجزاء المياه الواردة إليها، فإن أهمية هذا الجزء تتراءى من أنه يرد إلى مصر فى فترة التحاريق، أى فترة الجفاف التى تسبق الفيضان السنوى، حيث لا يكون ثمة مورد آخر. خطب مسيو برنت المهندس الفرنسى فى المعهد العلمى المصرى فى عام ١٨٩٣ يشير إلى أن إقامة خزان للمياه على مجرى النيل يعرض مصر لأشد الأخطار وأنه يكفى للقضاء على مصر أن ينشأ سد على فوهة بحيرة نيانزا ليحرم مصر من المياه التي تأتيها فى موسم الجفاف.

وكتب مونكريف إلى المعهد العلمى البريطانى فى عام ١٨٩٥ أنه إذا ملكت دولة «متمدنة» أعالى النيل وأنشأت الخزانات على مسارب بحيرة فكتوريا «صارت تغذية النيل من تلك المسارب بيد الدولة المالكة» بما يمنحها سلاحا تهدد به مصربالغرق أو الجفاف.

وذكر برونال مندوب بريطانيا فى أوغندا فى عام ١٨٠٤ أن أوغندا أقوى دول شرقى إفريقيا لسيطرتها على منابع النيل وأن «موقفنا فى أوغندا ومصر موقف واحد لا ينفصل أحدهما عن الآخر، لأن مَن ملك أعالى النيل يتصرف بمصر على هواه ومشيئته ويكون باستطاعته أن يقضى على مصر»(٤).

ومنذ السبعينيات من القرن الماضى (التاسع عشر)، كانت بريطانيا تستهدف السيطرة على كينيا وأوغندا. وأوقفت التوسع المصري فى هذه الأقاليم سنة ١٨٧٥. فلما احتلت مصر، اتفقت مع ألمانيا فى عام ١٨٨٦ على اقتسام شرقى إفريقيا، بأن تستولي هى على الجزء الشمالى الذي يقع فيه منطقة البحيرات.

ثم عقدت مع ألمانيا اتفاقية فى عام ١٨٩٠ صارت بها أوغندا من نصيب بريطانيا، ومدت خطوط التليفون إليها فى عام ١٩٠١، وشرعت فى إقامة سكة حديد تربطها بالسودان عبر إثيوبيا فى عام ١٩٠٢. وفى عام ١٩٠٣ أعلنت بريطانيا رسميا حمايتها على أوغندا(٥)، وهو العام ذاته الذى عرضت فيه بريطانيا على الحركة الصهيونية إنشاء الوطن اليهودي هناك. ويذكر وايزمن فى «التجربة والخطأ»

أن الصهيونية البريطانية أصبحت «وكأنها وطنية بريطانية. كان مشروع أوغندا من مستلزمات الوطنية البريطانية وكان إسرائيل زانجويل يقود الحركة (الصهيونية) نحو إفريقيا الشرقية (أوغندا) وقد تحمس الإنجليز كثيرا للمشروع بوصفه جزءا من الإمبراطورية العظيمة»[٦].

وإذا كان من المعروف أن اللورد سالزبورى رئيس وزراء بريطانيا الذى وقع على عاتقه أمر تقسيم إفريقيا فى السنوات من عام ١٨٨٦ إلى عام ١٨٩٢، قد شيد سياسته فى شرقى إفريقيا كلها حول الاحتفاظ بمصر، [٧] فإن العرض البريطانى لإنشاء وطن يهودى فى أوغندا يصبح غير بعيد عن هذه السياسة، لاسيما أنه جاء بعد أربعة أعوام فقط من سيطرة بريطانيا على السودان.

وفى عام ١٩٠٤ أبرم الوفاق بين بريطانيا وفرنسا الذى انطلقت به يد بريطانيا فى مصر ويد فرنسا فى المغرب. وفى عام ١٩٠٦ أجريت التسوية بينهما وبين إيطاليا فى إثيوبيا بما يراعى مصالح الإنجليز فى وادى النيل بخاصة[٨].

ولولا أن الاتجاه الغالب فى الحركة الصهيونية قد رفض العرض الأوغندى فى المؤتمرين السابع والثامن لها، [٩] لكانت المسألة الصهيونية قد أضيفت إلى مسألة احتلال الإنجليز للسودان فى تهديدها للأمن المصري منذ ذلك الوقت المبكر.

وقد كان القصد من هذا الاستطراد بيان أنه فضلا عن التناقض الطارئ بين الحركتين الوطنيتين المصرية والسورية فى بداية القرن، فإن مجمل السياسات البريطانية فى إفريقيا فى ذلك الوقت كان من شأنه أن يثير لدى الحركة المصرية المخاطر من جهة الجنوب مما أدى إلى تركيزها على شعار «وحدة وادى النيل» شعارا مكملا لشعار استقلال مصر، وأن مصر كانت مستهدفة من مشروع إقامة الوطن القومى لليهود فى أغندا.

وجاء البديل الثانى للوطن الصهيونى فى سيناء المصرية مصدر الخطر الثانى (أو الأول) على مصر دائما، اقترحه هيرتزل على الحكومة البريطانية فى عام ١٩٠٢، فأحالته إلى الحكومة المصرية معززة طلبه لدى اللورد كرومر «ليبحث بعين العطف الأمانى الصهيونية مع مستشارى الخديوى». وقدمت بعثة صهيونية إلى مصر أعدت تقريرا عن سيناء يدرس إمكانات استغلال وسائل إيصال مياه النيل إليها بسحارات

تمر تحت قناة السويس. وصيغ المشروع فى شكل شركة يهودية يكون لها «حق احتلال» الأرض الكائنة شرقى قناة السويس «واستعمارها» لمدة تسع وتسعين سنة وذلك من ساحل البحر المتوسط شمالا إلى خط عرض ٢٩ جنوبا، وتضم خليج السويس ومنطقة العقبة (١٠).

كان يرأس حكومة مصر مصطفى فهمى باشا الذى اشتهر بممالأة الإنجليز والانصياع شبه التام لنصائح كرومر الملزمة. وكان بطرس غالى وزير خارجيته الذى وقع اتفاقية الحكم الثنائى عن السودان فى عام ١٨٩٩، ورأس المحكمة التى أعدمت فلاحى دنشواى فى عام ١٩٠٦ ودافع عن مد امتياز قناة السويس برغم معارضة الشعب المصري لذلك، واغتالته أيدي الوطنيين لهذه الأسباب فى عام ١٩١٠، برغم ذلك كله لم يستطع بطرس غالى ولاحكومة مصطفى فهمى كلها أن تقبل مشروعا صهيونيا ينزع قطعة من أرض مصر.

وفوجئ الصهاينة برد بطرس غالى يتضمن «أن الحكومة المصرية لا تستطيع وفقا للفرامانات الشاهانية، لأي سبب أو مبرر، التنازل عن جزء أو كل من الحقوق المتعلقة بالسيادة، ولذا فيجب أن تستبعد بصفة قاطعة كل فكرة ترمى إلى الحصول على اتفاقات من هذا النوع». ثم أرسل كرومر إلى حكومته «أنه منذ بدء إثارة الموضوع، حاولت بالرغم من المعارضة الشديدة، وبكل ما فى وسعى، حمل المختصين إلى السماع لوجهات نظر الدكتور هيرتزل ومن معه ولكنى الآن أرى بصفة قاطعة ونهائية، أنه يجب صرف النظر عن الموضوع. وإنى على يقين بأنه لا يمكن تحقيق رغبات الدكتور هيرتزل بدون قيام حكومة جلالة الملك بضغوط أقوى مما تبرره مقتضيات المسألة. وأريد أن أضيف إلى ذلك أن معارضة الحكومة المصرية لا ترجع إلى شعور معاد لليهود، بل تستند إلى أساسين:

الأول: أنها لا تعتقد بإمكان نجاح المشروع.

والثانى: أن العارفين بتفاصيل الإدارة المصرية، يبدون دهشتهم من محاولة لن تؤدى إلا إلى مضاعفة الصعوبات القائمة وإيقاع النظام فى تناقضات وعيوب جديدة..».

وتلك إشارة واضحة من كرومر إلى حرجه وإدراكه عزلته عن الحكومة المصرية نفسها، لوحاول الضغط عليها لإنفاذ مشروع كهذا.

وقد أبلغت وزارة الخارجية البريطانية هيرتزل فى ١٩ من يونية عام ١٩٠٣ بنص عبارات كرومر، وأبلغته فى ٢٦ من يولية بأنها «تأسف لعدم استطاعتها التوصية والضغط أكثر من ذلك على الحكومة المصرية لحملها على تغيير موقفها فى هذا الخصوص»(١١).

من هنا يظهر أن المشروع الصهيونى فى نظر السياسة البريطانية ـ وفى بدايات القرن العشرين ـ كان موجها فى الأساس ضد مصر، ولضمان استقرار السيطرة الاستعمارية عليها. وذلك سواء وقع المشروع على بعد آلاف الأميال من مصر جنوبا فى أوغندا، أو على مشارف قناة السويس عند الحدود الشمالية الشرقية لمصر.

وكانت بريطانيا تقرر الإقدام والإحجام على أى من هذه المشروعات وبصرها معلق بمصر خاصة.

ولنا أن نستنتج بغير مظنة المغالاة فى الحكم، أن المشروع الصهيونى رسم ليتجه ضد مصر فى ذاتها، وذلك فى وقت لم تكن ظهرت فيه بعد إرهاصات الانتماء العربي لمصر، بل فى وقت كانت الدعوة العربية نفسها تتجه ضد الحكم العثمانى، ولم يكن من شأنها وقتها أن تشكل خطرا على المصالح البريطانية، بدليل مساندة بريطانيا الصريحة لهذه الحركة العربية ضد تركيا بعد ذلك التاريخ بأكثر من عشر سنوات خلال الحرب العالمية الأولى. بل فى وقت لم تكن مصر فيه مرشحة لأن تصبح مركز التوحيد الإسلامى فى إطار دعوة الجامعة الإسلامية، وذلك لقيام دولة الخلافة فى الآستانة.

ولعل من يزعمون أن مصر بادأت الصهيونية بالعداء «من أجل خاطر العرب»، يتورعون قليلا أمام حقائق التاريخ.

ولعل من يروجون لأوهام الرخاء المصري لو عقدت مصر صلحا ـ ولو منفردا ـ مع إسرائيل يتدبرون فى أصول العداء الصهيونى لمصر ذاتها، وأن مصر المصرية كمصر العربية كمصر الإسلامية، هى طلبة الصهيونية والاستعمار.

ولم يأت وعد بلفور فى عام ١٩١٧ بعيدا عن هذا السياق، وأحاديث وايزمان

مع رجال الخارجية البريطانية، غالبها يتضمن ذكر مصر: «إن وجود شعب يهودى قوى على حدود مصر سيكون خطا قويا ضد أى غزو من الشمال، وستجد إنجلترا فى اليهود أصدق وأحسن أصدقائها». «إن صيرورة فلسطين يهودية أمر يفيد الإنجليز كثيرا ويخدم مصالحهم وخاصة فى منطقة قناة السويس»[١٢]. وإن بعضا من كبار المسئولين البريطانيين الذين عملوا فى مصر، أبدوا تعاطفا واضحا مع الصهيونية، يظهر ذلك من مواقف كرومر بعد تركه مصر، وبخاصة خلال الحرب الأولى. كما يعرف عن ريجنالد وينجت، سردار الجيش المصري وحاكم عام السودان ثم المندوب السامى البريطانى فى مصر، يعرف عنه تعاطفه مع الصهاينة وتقديمه النصائح إليهم من فيض خبرته بمصر والمنطقة العربية[١٣].

وكان كيرزون وزير الخارجية البريطانية، يرى تأييدا لوعد بلفور أن فلسطين هي «خط الدفاع الإستراتيجى بالنسبة لمصر، وأنه إذا وجب أن ندافع عن القناة فى المستقبل، وهى الجهة الضعيفة فى مصر، فسيتم ذلك من جهة فلسطين»[١٤].

ويذكر ريدر بولارد الذى كان سفيرا لبريطانيا فى طهران من عام ١٩٣٩ إلى عام ١٩٤٦، أن من دوافع صدور وعد بلفور «الرغبة فى تأمين قلعة الدفاع عن قناة السويس»[١٥].

ومع ظهور المشروع الصهيونى فى فلسطين، ووقوع هذا البلد العربى تحت الانتداب البريطانى، عمل الإنجليز، كما يذكر الأستاذ إبراهيم غالى فى كتابه القيم عن سيناء، «عملوا على ربط سيناء بفلسطين»، «وجعلها قطعة عازلة يمتد إليها النفوذ البريطانى، لا من مصر المنادية باستقلالها، ولكن من فلسطين»، وأقاموا فى سيناء خطا لسكة الحديد وضعوه فى أيدى حكومة الانتداب بفلسطين، برغم وجوده على أرض مصرية وتشييده بأموال وعمالة مصرية، وفرضوا على المسافرين شرقا من مصر أن يقدموا جوازات سفرهم لا عند رفح (حدود مصر) أو حتى العريش، ولكن فى القنطرة على ضفاف قناة السويس[١٦].

ومن المهم ملاحظة أن ما كان يراه الإنجليز من موجبات «أمن مصر»، هو من موجبات أمنهم هم فى مصر، أى استقرار احتلالهم لها. بمعنى أن أمن مصر فى نظر الإنجليز هو ضياع استقلال مصر وفقدانها لأمنها القومى. كما يلاحظ أن تأمين مصر

والدفاع عنها دائما إنما يكون من أرض فلسطين، وأن قيام قوة معادية لمصر فى فلسطين، يهدد شبه جزيرة سيناء، كما يهدد استقلال مصر برمته، وأنه لا استقرار لنظام مصرى، ما لم يقم له صنو حليف فى فلسطين.

المصرية الممتدة:

وقامت ثورة سنة١٩١٩ فى مصر بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. لم يكن الخطر الصهيونى على مصر من فلسطين قد تجسد بعد، برغم وعد بلفور. كان الخطر يتركز فحسب فى الاحتلال الإنجليزى لمصر والسودان. وبرغم أن الحرب العالمية أجهزت على الرجل العثمانى المريض، واستبد الاستعمار البريطانى والفرنسي بالموقف فى المنطقة، ونفذ المخطط الاستعمارى الواحد فيها كلها وفقا لاتفاقية سايكس بيكو، فاختصت بريطانيا بفلسطين والعراق وفرنسا بسوريا ولبنان، واتحد العدو الاستعماري أمام الحركتين الوطنيتين فى مصر والشام، وزال بذلك التناقض الموضوعى بين الحركتين، برغم ذلك فقد قامت ثورة سنة ١٩١٩ تحت شعار الجامعة المصرية بحسبانها قومية مصرية محددة.

على أن الجدير بالملاحظة أن هذه الجامعة المصرية «المانعة» لم تستبعد مبدأ الانتماء الأشمل عند النظر إلى السودان، بحسبان أن استقلال السودان وتأمينه هو من متممات استقلال مصر ومن ضمانات أمنها القومى. وإذا كان قد أشيع عن سعد زغلول زعيم ثورة سنة ١٩١٩ وكبير بناة الجامعة المصرية المعادية للاستعمار، أشيع عنه قوله إن اجتماع العرب هو مجرد اجتماع لأصفار، فقد جمع سعد مصر على السودان، وهما صفران كبيران، وأسماهما مع المصريين الوطنيين «وحدة وادى النيل» دفعته المحافظة على مصريته إلى أن ينادى باستيعابها فى وحدة أشمل، ولم يستهدف بذلك مجدا شخصيا ولا أنكر مصريته ولا أضر بها، ولكنه صنع الأمر الوحيد الذى لولاه لأنكر الوطنيون قيادته. وحفر مع جيله فى الوعى المصرى المنهج الصحيح، وهو السعى إلى الانتماء الأشمل محافظة على المصرية فى مواجهة الاستعمار، إذ كان شعار «الوحدة» يتجه لدى المصريين إلى حيث مصدر الخطر على استقلالهم المرتقب.

وإذا كانت الصياغات النظرية للوحدة بين مصر والسودان، قد اضطربت على أيدى القوميين المصريين، كما اضطربت سياساتهم العملية فى هذا الصدد[١٧]، فقد دل نظرهم ومسلكهم على أنهم طلاب استقلال وطنى فى إطار جامعة قومية ممتدة غير مانعة. ودل منهجهم على أن أمن مصر ليس قاصرا على حدودها الإقليمية. وإذا كانت السنوات العشرون السابقة على الحرب العالمية الأولى هى سنوات المهد بالنسبة لمفهوم القومية المصرية، التى شاهدنا شبابها فى سنة ١٩١٩، فقد كانت مرحلة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين هى مرحلة المهد لمفهوم القومية العربية، وللجامعة الأشمل التى تستوعب انتماء المصريين فى مواجهة الاستعمار. وهذه هى الجامعة التى شبت أمام ناظرينا فى الخمسينيات والستينيات.

فى السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى، كان الحوار دائرا بين الاستقرار فى إطار الجامعة الإسلامية التى تملكها دولة الخلافة، وبين انبثاق الوجود المصرى بقوميته المحددة، وانتصر وقتها الوجود القومى المصرى، نتيجة انفراد مصر بمعركة تحرير وطنى متميزة ضد الاحتلال البريطانى، ولأن الجامعة الاسلامية - كما سلفت الإشارة إليه - ممثلة فى دولة الخلافة، كانت مقومات بقائها لا تكاد تحمى الديار من الطامعين، وكانت عاجزة عن احتضان حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار الغربى عامة. واحتضنت القومية المصرية حركة تحرر وطنى استطاعت فى سنة ١٩١٩ أن تزعزع أركان الاستعمار البريطانى لمصر فى ظروف صعبة. فلما بدأ الخطر الصهيونى فى فلسطين يتبلور خلال الثلاثينيات، وكانت الخلافة الإسلامية العثمانية قد انتزعت، انطرح من جديد الحوار حول الهوية القومية لمصر.

جاء مصدر هذا الخطر على الأمن المصرى من فلسطين، البلد العربى وبلد المسجد الأقصى. وهو يأتى من الحركة الصهيونية بحسبانها حركة استعمارية تستثير النزعة القومية، وحركة يهودية متعصبة غازية تستثير النزعة الإسلامية. ونما فى مصر اتجاهان: الأول ينادى بالجامعة الإسلامية، والثانى يتطور نحو الجامعة العربية. وكان الاتجاهان متميزين ومختلطين فى الوقت نفسه. بمعنى أن الدعوة العربية كانت تحمل ظلالا دينية، والعكس صحيح. وكلا الدعوتين تتفقان - على درجات مختلفة من الوعى - فى السعى لانتماء سياسى أشمل لمصر، وفى التنقيب عن جامع سياسى يربط بين مصر وبين أرض الخطر فلسطين.

لقد كان «الخطر السودانى» هو أول تحد للقومية المصرية الضيقة. وحاولت الحركة الوطنية التصدى له قوميا بمفهوم غير محدد ولكنه نافع، وهو «وحدة وادى النيل» وعززته تارة «بحق الفتح» وهو مفهوم غريب، وتارة أخرى بصلة نهر النيل وهو مفهوم جغرافى قاصر، فضلا عن أن مصر والسودان لا تختصان به من دون أوغندا وإثيوبيا. وعززته طورا آخر بجامع اللغة والعادات والدين والتقاليد، وهو مفهوم قومى أو دينى لا تختص به مصر والسودان كما لا يخفى. وبرغم كل هذا الاضطراب، لم تقم صعوبة كبيرة أمام القومية المصرية بالمنهج النفعى. يكفيها أنها صيغة فكرية قادرة على احتضان حركة التحرير الوطنى ضد الاحتلال البريطانى.

فلما بدأ الخطر الثانى يظهر فى فلسطين، بدأ يتفتق معه الوعى المصرى لحركة التحرير عن عدم مناسبة الصيغة المصرية، وعن أن هذه الصيغة أضيق من أن تمكن من التصدى لهذا الخطر. وبين مصر وفلسطين لا يرد «حق الفتح» الغريب، كما لا ترد الصلة النهرية الجغرافية. فلم يبق إلا الدين وحده جامعا سياسيا، واللغة والتاريخ والعادات والتراث والأرض.. إلخ جامعا سياسيا. لم يبق إلا الجامعة الدينية الاسلامية، والجامعة القومية العربية. وقد اختلطا دهرا، لا سيما فى الثلاثينيات، ما دام تصادف أن كليهما يصلح واصلا بين مصر وفلسطين. المهم أن الوعى المصرى تفتق عن أن الحفاظ على المصرية لا تكفله القومية المصرية وحدها، وأن درء الخطر عنها لا يكفله إلا الانتماء إلى جامعة سياسية أعم.

الإسلام والانتماء الأشمل:

لا وجه لتكرار ما سلفت الإشارة إليه عند الحديث عن الحركات الشعبية فى الثلاثينيات ونشأة مصر الفتاة وجمعيات الشبان المسلمين ثم جماعة الأخوان المسلمين، لا وجه لذلك إلا فى النطاق المحدود الذى يقتضيه سياق هذا الفصل. وقد نشأت جمعيات الشبان المسلمين كما سلفت الإشارة إليه فى سنة ١٩٢٧. وما لبثت أن أنشئت جمعيات لها فى كثير من مدن فلسطين بالذات، فضلا عن دمشق وبغداد والبصرة، واختيرت يافا بفلسطين مقرا لانعقاد مؤتمر الجمعيات فى إبريل عام ١٩٢٨. ولا تخفى على المطالع دلالة أن هذه «الجمعيات الإسلامية»، قد

اقتصر تقريبا نشاطها خارج مصر على البلاد العربية، وأن الاهتمام السياسى الذى انشغلت به كان يتعلق فى الأساس بفلسطين والمغرب العربى. كان لفكر الجامعة الإسلامية جذور ضاربة فى التاريخ، ولم يكن للفكر العربى انتشار يذكر فى مصر بعد. فلما بدأ تنقيب المصريين عن انتماء أعم، خرجت الجامعة الإسلامية بمخزونها التاريخى، ولكنها جرت على الأرض فى نطاق الوطن العربى. وجرى ذلك كله فى فترة تصاعد الموجة الصهيونية بفلسطين مع حادث حائط البراق فى سنة ١٩٢٩.

ونشأت جماعة الأخوان المسلمين فى الفترة نفسها (١٩٢٨ تقريبا). ومن نافلة القول تكرار الحديث عن وجهتها السياسية. إذ تركز أدبها السياسى، كما سبق البيان، فى رفض الجامعة القوميةمصرية كانت أو عربية. ونادت قولا واحدا بالجامعة الإسلامية، وأنه حيثما يوجد المسلم فثمة أرض الإسلام. ومع ذلك فإننا نكاد نلمح أن الجامعة الإسلامية على أيدى الأخوان، كانت موجهة فى الأساس ضد القومية المصرية، وأنها فى تلك الفترة لم تشتبك فى عراك حقيقى ومستمر مع فكرة القومية العربية. ولعل سبب ذلك أن الفكرالقومى العربى، لم يكن من القوة والرسوخ فى مصر وقتها، بحيث يستحق خوض المعارك بشأنه. ولكن سببا آخر يتراءى إزاء هذا السبب، وهو أن الجامعة العربية كانت تتوازى مع الجامعة الدينية، من حيث سعى كل منهما للانتماء الأشمل لمصر، مما يجعل الصراع بينهما من احتمالات المستقبل أكثر منه من ضرورات الحاضر. لم يغب عن الأخوان فى جزء يسير من أدبهم، القول بضرورة الانتماء العربى لمصر وفائدته لأمنها. إذ كتب طه حسين مرة يقول إن الأمة العربية غزت مصر وأذاقتها صنوف العدوان. فرد عليه الشيخ حسن البنا، متحدثا عما يربط مصر بالعرب من علاقات الدم واللغة والدين والعادات والثقافة، ثم قال: «أما خطأ الفكرة (فكرة طه حسين) من ناحية القومية المصرية، فلأن تمسكنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الخليج الفارسى إلى المحيط الأطلسى . . إن من يحاول سلخ قطر عربى من الجسم العام للأمة العربية، يعين الخصوم الغاصبين على كسر شوكة وطنه وإضعاف قوة بلاده . .»(١٨).

وإن اهتمام الأخوان بالثورة الفلسطينية منذسنة ١٩٣٦ معروف مشتهر. وإذا

كانت نشأة الأخوان تعاصرت مع تصاعد الهجمة الصهيونية على فلسطين فى نهاية العشرينيات، فإن الظهور السياسى السافر للأخوان وتحولهم من جمعية دينية فى الأساس والمظهر إلى جماعة ذات نشاط سياسى سافر، قد تواكب زمنيا مع الثورة الفلسطينية فى سنة ١٩٣٦. ولا يخل بهذه الحقيقة قيام أسباب أخرى لهذا الأمر تتعلق بالسياسيات المصرية وتطور الأحداث الداخلية فى مصر، لا سيما بعد إبرام معاهدة عام ١٩٣٦. والصواب فيما يبدو أيضا، أن سببا من أهم أسباب كسبهم الشعبية السياسية فى منافستهم لحزب الوفد ومنازعتهم إياه، كان يتعلق بأنهم - من خلال الجامعة الاسلامية - خاطبوا فى الرأى العام ما لم يستطع الوفد الاستجابة السريعة إليه، من نزوع مصري نحو الانتماء الأشمل. وإذا كان الأخوان صرحاء فى موقفهم المخاصم للمفهوم القومى عامة، بحسبانه فى رأيهم مفهوما عنصريا يشيع البغضاء بين الأجناس ويخالف مفهوم الإسلام، فقد كان من حججهم التى يسوقونها دلالة على أرجحية الجامعة الإسلامية لديهم على الجامعة العربية، أنه لا خلاف بين الجامعتين «إلا من حيث السعة والامتداد»، إذ تنحصر الوحدة العربية فى سبعين مليونا، بينما تتعدي الجامعة الإسلامية إلى قرابة الأربعمائة مليون مما يمكن لأهلها فى الأرض قوة وعزة (١٩).

وفى الثلاثينيات أيضا ظهر حزب «مصر الفتاة»، وعرف باتجاه عربى واضح منذ تكوينه. وتضمن برنامجه منذ سنة ١٩٣٣ هدفا عن تحالف مصر مع الدول العربية. وإذا كان تاريخ مصر الفتاة قد عرف الكثير من اضطراب المفاهيم السياسية، بين القومية المصرية وبين القومية العربية وبين الجامعة الإسلامية أحيانا، فالحق أنه لم يلحظ فى تاريخه قط أنه وضع «المصرية» فى تعارض وامتناع مع «العروبة». والحق أيضا أنه مع لهجته العاشقة لمصر، كان من أهل النزوع نحو الانتماء الأشمل لمصر كجزء من رسالة مصر التاريخية. وباستثناء فترات قليلة، كان ينظر إلى الجامعة الإسلامية بحسانها عصبة أمم إسلامية أو شرقية: «آن لنا أن نفهم من هذا كله أن الجامعة الاسلامية فى معناها الجديد ليست وحدة دينية، بقدر ما هى وحدة قومية تجمع هذه الأمم.. إن لسكان هذه البلاد من مسلمين ومسيحيين ويهود أن يفهموا هذا المعنى الجديد للجامعة الإسلامية، هذا المعنى الدينى الذى يرمى إلى تكوين عصبة أمم شرقية تخيف السلطة الإنجليزية وأخواتها جميعا»(٢٠). وكتب أحمد

حسين فى سنة ١٩٤٠ ، أن الوحدة العربية ضرورة ماسة لا للعرب فقط، بل للأمم أجمع لأنها ركن السلام، «ومجرد وجودها يبدد أطماع الدول، وجهادنا اليوم هو لتحقيق ذلك»(٢١).

المصرية ومخاطر العزلة:

كان هذا هو وضع التيارات الشعبية الجديدة التى نشأت فى الثلاثينيات. كانت سريعة الاستجابة لموجبات النزوع المصرى لجامعة سياسية أعم لمواجهة الخطر الصهيونى النامى فى فلسطين. أما الوفد، حزب القومية المصرية العتيد، الذى أسهم إسهامه الضخم فى بناء الجامعة الوطنية، إزاء الجامعة الدينية ومذهب الخلافة الإسلامية، فقد زعزع بجامعته السياسية أركان الاحتلال البريطانى لمصر والسيطرة الأجنبية عليها. وكانت أهم الدعامات العملية لبناء القومية المصرية المناضلة ضد الاستعمار، ما وقر لدى المصريين وقتها ـ استخلاصا من خبرة ماضيهم القريب ـ من أن حركة الجامعة الدينية لم تقدر على صيانة استقلال مصر وغيرها من بلدان الشرق فى مواجهة الغزو الاستعمارى الغربى، وما وقر لديهم أيضا من أن مذهب القومية المصرية من شأنه أن يزيد عرى التماسك بين المصريين فى مواجهة الاستعمار. وبهذا المذهب استطاعت حركة الوفد ـ بكفاية عالية ـ أن تحبط سياسة إثارة الطائفية بين المسلمين والأقباط، وتحبط سعى البعثات التبشيرية بتماسك عنصرى الأمة.

هذا الوفد بدأ فى الثلاثينيات يستشعر الخطر على مصر مما يجرى فى فلسطين. وكان يلحظ أن الصهيونية تهدد سيناء كما تهدد فلسطين. وقد نشرت صحيفته كوكب الشرق فى ٢٨ من ديسمبر عام ١٩٢٨، أن اقتراح جعل فلسطين وطنا لليهود يشمل شبه جزيرة سيناء أيضا، وشارك حزب الوفد رسميا فى المؤتمر الإسلامى العام الذى انعقد بالقدس فى سنة ١٩٣١ وشارك فى المؤتمر العربى الذى انعقد بعده، وألقى عبدالرحمن عزام ممثلا عن الوفد رسالة الحزب، وانتخب فى عضوية اللجنة التنفيذية والسكرتارية العامة للمؤتمر. ومن أهم ما صدر من قرارات وقتها، الدعوة لتوحيد البلاد العربية واستنكار تجزئة فلسطين وإنشاء مصرف عربى لمنع بيع الأراضى العربية إلى اليهود بفلسطين (٢٢).

وفى سنة ١٩٣٦ كتب أحمد ماهر (قبل أن ينشق عن حزب الوفد): «إن وحدة الشرق هى الوقاء من خطر المطامع التى تريد أن تنفرد بكل دولة شرقية على حدتها للقضاء عليها وانتهابها وسهولة الفتك بها. فما من بلد شرقى إلا وهو هدف لبعض هذه السياسات الاستعمارية، والوحدة هى السبيل إلى درء خطرها ودفع بلائها ومضاد مفعولها.. إن من موجبات السلامة من الخطر إنشاء هذه الروابط الروحية التى تربط أجزاء الشرق وأقطاره جميعا، حتى يدرك الاستعمار أن الاعتداء على ناحية منه تارك أسوأ الأثر فى سائر نواحيه..». ثم تكلم عن «تأسيس وحدة شرقية وإقامة تضامن معنوى بين أقطار الشرق»، وأنه لا يوجد حائل أو مانع خطير يحول دون تحقيق ذلك من ناحية الشعوب، ولكن العقبات تأتى من ناحية ملوك الشرق وأمرائه وسلاطينه(٢٣). اتخذت حكومة الوفد فى سنة ١٩٣٧ بعد قيام ثورة فلسطين مواقف سياسية ودبلوماسية مؤيدة للمطالب الوطنية للشعب الفلسطينى العربى، ونشأت فى سنة ١٩٣٦ جامعة الرابطة العربية برئاسة محمود بسيونى أحد زعماء الوفد.

وفى يولية سنة ١٩٣٧ قدم محمد حسين هيكل استجوابا إلى مصطفى النحاس رئيس الوزارة الوفدية وقتها، حول الوضع فى فلسطين. فرد النحاس بأنه يبدى اهتماما بالغا بفلسطين، وهو اهتمام يعود إلى سنوات سابقة، وأنه يناقش الأمر مع السفير البريطانى ورجال الخارجية البريطانية (٢٤). وفى الشهر نفسه ذكر النحاس للسفير البريطانى «أنه لا يستطيع أن يشعر بالاطمئنان وهو يفكر فى قيام دولة يهودية على حدود مصر، إذ ما الذى يمنع اليهود من ادعاء حقوق لهم فى سيناء فيما بعد؟». وأعرب لوزير الخارجية البريطانية عن عدم رضائه عن مشروع تقسيم فلسطين، وصرح بأن مصر لن تقف مكتوفة الأيدى تجاه ما يجرى فى فلسطين، وأنها تؤيد الشعب الفلسطينى(٢٥). وإن أهمية هذا الموقف فى المجال المعروض لا تتعلق بالأثر العملى له فى تأييد شعب فلسطين، ولكنها تتعلق بإظهار المدى الذى بلغه الإدراك المصرى للأخطار المحدقة بمصريته من وجود دولة يهودية على حافة أرضه.

لا يظهر فى إطار هذه الدراسة أن كان للأقباط موقف خاص من الاتجاه العربى. وأن المنهج المستخلص فى دراسات هذا الكتاب، أن الأمر لا يتعلق بموقف «قبطى»

أو موقف «إسلامى» ولكنه يتعلق بجامعة دينية أو جامعة قومية. والذى يتسق مع هذا المنهج، أن يجرى فيه الحديث عن «الوفد» وغيره من التنظيمات السياسة.

ووجه أهمية موقف الوفد أنه تنظيم الحركة الوطنية المصرية لثورة سنة ١٩١٩، وأنه التنظيم الذى احتضن المفهوم القومى المصرى واستوعب من الأقباط والمسلمين جمهوره فى نطاق هذه الجامعة. وهو إن لم يتبين فكرة الوحدة العربية كاملة وصريحة معدلا أهدافه الوطنية على وفقها، فقد نزع إلى هذه الفكرة منذ الثلاثينيات وتطور بها تطورا وئيدا يدل على تفتحه النظرى لها، وأنه لا يقف بفكرته المصرية الضيقة حائلا دونها، ولا يرى تعارضا نظريا بينه وبينها. وقد كتب مكرم عبيد سكرتير عام الوفد والرجل الثانى فيه بعد زعيمه مصطفى النحاس، كتب مقالا فى عدد خاص أصدرته مجلة الهلال عن «العرب والإسلام» فى إبريل سنة ١٩٣٩، كتب تحت عنوان «المصريون عرب» يدافع عن عروبة مصر التى تجد أساسا لها فى الجهاد من أجل الحرية، وفيما يجمع بينها وبين البلاد العربية من روابط اللغة والتقاليد والخصائص الاجتماعية الأساسية، وتكلم عن جهاد الأقطار العربية، وامتداد أصل مصر إلى الأصل السامى الذى هاجر إليها من الجزيرة العربية. وذكر أن الوحدة العربية موجودة ولكنها فى حاجة إلى تنظيم، «لإيجاد جبهة تناهض الاستعمار وتحفظ القوميات وتوفر الرخاء وتنمى الموارد الاقتصادية وتشجع الإنتاج المحلى وتزيد فى تبادل المنافع وتنسيق المعاملات». وطالب بأن تصير البلاد العربية «جامعة وطنية واحدة أو وطنا كبيرا يتفرع منه عدة أوطان لكل منها شخصيتها، لكنها فى خصائصها القومية العامة متعددة متصلة اتصالا قويا بالوطن الأكبر»[٢٦].

بهذا يظهر أن التيارات السياسية الجديدة فى الثلاثينيات كانت تؤيد الانتماء المصرى لجامعة أشمل، إسلامية كانت أو عربية، وأولت مسألة فلسطين ما تستحقه من شأن فى إطار الانتماء السياسى الأشمل. وأن الوفد انفتح نحو «العروبة» بدوافع إدراك الخطر على المصرية من المشروع الصهيونى فى فلسطين فضلا عن المشاعر الإسلامية، وأن مكرم عبيد بلور الموقف الفكرى للوفد حسبما سلفت الإشارة إليه. وكان الحزب الوطنى يقف فى الاتجاه المؤيد للجامعة السياسية الأشمل. واتجاهه لم يكن طارئا عليه بمراعاة تراثه فى هذا الشأن من أيام مصطفى كامل. ولا يبدو أن كان من قوى السياسة المصرية من يقف رافضا للانتماء المصرى

الأعم، حريصا على الجامعة المصرية الضيقة المانعة، إلا الاتجاهات السياسية الموالية للسياسة البريطانية، أو لقسم من كبار الرأسماليين ممن ترتبط مصالحهم بالمؤسسات الاقتصادية التى كان لليهود وللجاليات الأجنبية فيها نفوذ كبير، كحكومة محمد محمود فى سنة ١٩٢٩ وحكومة إسماعيل صدقى فى سنة ١٩٣٠ [٢٧].

مصـــر وفلســطين:

مع نهاية الحرب العالمية الثانية، دخلت فلسطين فى نسيج الحياة السياسية المصرية. وصار الجانب العربى للسياسات المصرية من مجالات الصراع بين القوى المختلفة. وأدخل كل من هذه القوى الشئون العربية ضمن جوانب سياسته ونشاطه، كل حسب أهدافه وأسلوبه. فصارت جزءاً لصيقا من مكونات السياسات المصرية. وذلك على نحو من التفصيل قد لا يتسع المجال له، ويمكن الرجوع فيه إلى مصادره وإلى ما تعرضت له كتب التاريخ العامة لهذه الفترة. وعلى أى حال فقد كان لهذا الاهتمام عدة مداخل: تضامن الشعوب ضد الاستعمار، ولكن التضامن يتميز هنا بخصوصية تتعلق بوحدة الأرض واللغة والتاريخ فضلا عن الكفاح المشترك. وجامع الدين الإسلامى الذى يربط بين الغالبية فى كل من البلاد العربية، ولكن الجامع هنا هو جامع مخصوص بحسبان ما ينضاف إليه من اشتراك فى اللغة والأرض وغيرها. والمدخل الثالث هو الاقتناع بفكرة القومية العربية. وقد سلفت الإشارة، عند الحديث عن ثورة سنة ١٩١٩، إلى أن «المصرية نفسها اتصفت بهذا التعدد فى المداخل فى وعى جمهرة المصريين. وكما التقت تلك المداخل كلها فى ثورة سنة ١٩١٩ على فكرة التوحيد المصرى بجميع عناصره الدينية ضد المستعمر ومن أجل بناء مصر الناهضة المستقلة، التقت المداخل فى الأربعينيات على دلالة رئيسية، وهى أن القومية المصرية لم تعد صالحة فى ذاتها، وفى صيغتها المعزولة الضيقة، لم تعد صالحة وعاءً لحركة التحرير المصرية ذاتها، وأن سبيل صيانة مصر هو الانتماء لكيان أعم، يكفل تحررها وتقدمها، وتساهم هى فى تحرره وتقدمه.

استفتح الشعب المصرى كفاحه بعد الحرب العالمية الثانية (استسلمت ألمانيا فى

٧من مايو واستسلمت اليابان فى الأول من سبتمبر عام ١٩٤٥)، بموجة المظاهرات العنيفة التى جرت احتجاجا على المشروع الصهيونى بفلسطين، وذلك فى ذكرى وعد بلفور فى ٢ من نوفمبر عام ١٩٤٥ . قاد تلك المظاهرات الأخوان المسلمون. وكانت المظاهرات من السعةوالشمول بما دل على تعلق بصر المصريين وقلبهم بمعركة فلسطين ضد الصهيونية، وأن هذه المعركة كانت تستفز فيهم جميع المشاعر الوطنية والدينية والشعور العربى النامى. وتحرك لديهم الإحساس الواعى بالخطر مما يحدث فى البلد المتاخم. وصارت أرض فلسطين امتدادا لأرض المعركة التى يواجه فيها المصريون الاستعمار البريطانى، كما أنها صارت أرض الاحتكاك المباشر بين الحركة الوطنية المصريةوبين الاستعمار الأمريكى الوافد إلى المنطقة العربية، وما يجاورها من الشرق حيث إيران ومن الشمال حيث تركيا. وكانت الولايات المتحدة وقتها تستهدف إرث الاستعمارين البريطانى والفرنسى اللذين خرجا مضعوفين من الحرب، وأن تقتنص بترول العرب وتسيطر على مجارى المياه الحيوية. ورأت فى فلسطين ركيزة لها من خلال الحركة الصهيونية، كما نقلت الصهيونية استنادها من بريطانيا إلى الولايات المتحدة بحسبانها السيد القوى الجديد الوافد.

وهنا تبدو نقطة تستأهل الانتباه الشديد والمداولة المتأنية، ولها أهميتها فى تقدير المواقف المختلفة للقوى السياسية بالنسبة لفلسطين وفى إطار الحركة الوطنية المصرية: إلى أى مدى كانت دعوة الكفاح المصرى. ضد الصهيونية فى فلسطين تشكل أهمية فى إطار الحركة الوطنية المصرية؟ وما قدر أهمية هذه الدعوة منسوبة إلى الكفاح المصرى ضد الاحتلال البريطانى؟ إلى أى مدى قدرت القوى السياسية المختلفة الخطر الصهيونى فى فلسطين على استقلال مصر وأمنها المستقبل؟ وإلى أى مدى أدركت بعضها أو كلها أن الصهيونية ليست دون الاحتلال البريطانى خطورة على مصر.

منذ احتل الإنجليز مصر فى سنة ١٨٨٢، تبلورت الحركة الوطنية المصرية فى نطاق مقولة أساسية، هى أن استقلال مصر منوط بجلاء الإنجليز عنها. ومنذ أبرمت اتفاقيتا السودان فى سنة ١٨٩٩، انضاف إلى ذلك مقولة أساسية أخرى تتعلق برفع السيطرة البريطانية عن السودان، بحسبان ذلك من متممات استقلال مصر ومن موجبات أمنها. ثم نجم الخطر الصهيونى فى السماء المصرية مع حوادث حائط

البراق تقريبا فى نهاية العشرينيات. وكان إدراك هذا الخطر يتنامى حادثا بعد حادث، دون أن يحتل مكانه فى بؤرة الإدراك الوطنى المصرى مع مسألتى الجلاء والسودان، حتى انتهت الحرب العالمية الثانية. يمكن القول بأن النزوع التقليدى للحركة الوطنية المصرية بقى مقصور التركز على قضيتى الجلاء والسودان، ما بقيتا لم تُحلاّ بعد، وأن الخطر الصهيونى فى فلسطين مهما كان قد زاد سفورا، فهو خطر «وراء الحدود» وليس فى «عقر البيت»، وهو خطر آت وليس خطرا قائما، وكل ذلك يسوِّغ القول باستمرار انحصار الأولويات فى السياسة المصرية فى مسألتى الجلاء والسودان. هذه وجهة من النظر يبدو أنها السائدة لدى من يتناولون تاريخ الحركة الوطنية المصرية.

ولكن الوجهة الأخرى التى تستحق المداولة، تتعلق بما ظهر من بعد فى سياق التاريخ الأحدث، بعد تحقق المشروع الصهيونى فى دولة إسرائيل وما خاض ولا يزال يخوضه من حروب التوسع ضد مصر والبلاد العربية. هو استعمار استيطانى يعلمنا، كما تعلمنا خبرة الفرنسيين فى الجزائر، والأوربيين البيض فى روديسيا وجنوب إفريقيا، أنه نمط من الاستعمار أشد عتوا من أى احتلال عسكرى أو سيطرة اقتصادية، ولا يقتصر صنيعه على الهيمنة السياسية والاقتصادية، ولكنه يتوغل بتعديلات سكانية فى الأرض المسلوبة، باقتلاع السكان الأصليين وزرع جماعات سكانية محلهم، مما يعقب أوخم الآثار. ومن جهة أخرى، فهو يستند إلى قوة الاستعمار الأمريكى الوافد، وهو استعمار جديد وفتى لا تقاس خطورته بما آل إليه الإنجليز والفرنسيون بعد الحرب الثانية من ضعف ووهن، سواء من النواحى السياسية أو الاقتصادية. وقد يكون لرجال الأربعينيات أسوة بما صنع مصطفى كامل فى بداية القرن، عندما استشعر خطر الاحتلال البريطانى الفتى أكثر من التبعية العثمانية الواهنة.

قد يعاب على هذا التقدير أنه «بعدى»، أى أنه يدخل فى حسابه عند تقويم الظروف فى مرحلة ما، يدخل عناصر جدت بعد تلك المرحلة أو تراءت للخاطر بعدها. وهنا تفضل التفرقة بين أمرين. الخطر بوصفه حقيقة موضوعية، وإدراك هذا الخطر بوصفه حقيقة ذاتية. ولا إشكال فى الأمر الأول، وقد سلفت الإشارة إلى ما تعنيه حدود مصر الشمالية الشرقية بالنسبة لأمنها، وأن مصر منذ الفراعنة لم

تأمن على استقلالها قط إلا بنوع من التوحد السياسى مع الشام، ولم تعزل عن الشام قط إلا كمقدمة للسيطرة عليها، ولم تأمن قوة احتلال على سيطرتها على مصر إلا مع السيطرة على فلسطين.

وأقرب تجارب مصر المستقلة كانت على عهد محمد على. وأقرب تجارب عزلها كانت معاهدة لندن فى عام ١٨٤٠. وأقرب تجارب الاستعمار معها كانت سيطرة بريطانيا على فلسطين فى عام ١٩٢٠، تأمينا للسيطرة على مصر، وهى ذاتها العملية التى بدأت باتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور للصهيونية خلال الحرب العالمية الأولى.

أما الأمر الثانى، وهو إدراك الحركة الوطنية المصرية لهذه المسألة، فإنه يتعين الاعتراف بأن ما أتيحت مطالعته من الأدب السياسى الوطنى لمرحلة الثلاثينيات والأربعينيات، لا ينبئ بأن الثقافة السياسية النظرية السائدة فى المجتمع كانت تصل إلى حد استيعاب الخبرات التاريخية لتجارب الاستعمار الاستيطانى، سواء فى أمريكا ضد السكان الأصليين أو جنوب إفريقيا ضد الإفريقيين أو فى الجزائر ضد العرب. ولكن الشواهد التى سلفت الإشارة إليها فى هذه الدراسة تؤكد أن الإدراك المصرى لم يكن يتراخى إزاء أى خطوة تتخذ على أرض فلسطين لدعم المشروع الصهيونى، وذلك منذ حادث حائط البراق. وماذا عساه يكون أظهر فى هذا الشأن من تصدى التنظيمات الشعبية التى ظهرت فى الثلاثينيات لهذا الأمر كواحد من أهم أهدافها ومجالات نشاطها، بل كان من أهم عوامل ظهور هذه التنظيمات ونموها، ما دام ظهر أن الصيغة «الوفدية» لم تكن قادرة على استيعابه على قدر ما يستحق من أهمية، برغم أن الوفد لم يكن بعيدا عن إدراك هذا الأمر حسبما سلفت الإشارة إليه كذلك.

والحق أن جماعة الأخوان المسلمين كانت أكثر التنظيمات الشعبية المصرية إدراكا لهذا الأمر وتصديا له، واستمدت من فكرة الجامعة الإسلامية ما عوضها عن ضمور الفكرة العربية ونقص الفكر السياسى النظرى المحيط بالمشروع الصهيونى. ويضاف إلى ذلك أن الأخوان كانوا قادرين بتكوينهم الشعبى وتنظيمهم الدقيق وفكرهم العقائدى، على استنبات أساليب للعمل السياسى تصل إلى إمكانية استخدام السلاح بما يكون أكثر ملاءمة فى التصدى للخطر الاستيطانى، من أساليب العمل

الوفدية السلمية المشروعة. والنقطة المهمة المعنية فى هذا الحديث، أن وضع المسألة الفلسطينية فى بؤرة الأهداف الوطنية، من شأنه وجوب إعادة تقدير دورهم ودور غيرهم السياسى فى خريطة القوى السياسية، وذلك لدى الجمهرة من الدارسين لتاريخ مصر الحديث.

على أن فكر الأخوان فى هذا المجال، كان من شأنه أن يوقع العلاقة بين المسلمين والأقباط فى حرج لا يخفى، بحسبان أن مبدأ المواطنة الذى رفعوه قد يقتصر على المسلمين. وإذا أمكن، لإيضاح هذا الفهم، تبسيط التيارات السياسية الدائرة فى الثلاثينيات والأربعينيات، بردها إلى قطبين اثنين فحسب: جامع القومية المصرية ويمثله الوفد، وجامع الإسلام ويمثله الأخوان، إذا أمكن ذلك، فيمكن القول بأن كلا من التيارين كان يقوم بوظيفة سياسية جوهرية، ولكنه يفتقد الوظيفة التى يقوم بها الآخر. الأول تضيق صيغته عن استيعاب المسألة الفلسطينية والعربية عامة بوصفها واحدة من مكونات حركة التحرر المصرية، والثانى تضيق صيغته عن استيعاب المواطنين المصريين جمعا، بما يهدد الأمن المصرى بصورة لا تقل عما يهدده من تجاهل العمق العربى لمصر. وبهذا لم يستطع أى من الطرفين أن يستوعب الآخر، وبقى كذلك عصيا عن أن يستوعب ما فيه، لأن كلا منهما يؤدى وظيفة تاريخية حيوية. وهنا يكمن سبب مهم للصدع الذى عانت منه الحركة الوطنية والشعبية فى الأربعينيات.

حرب فلسطين:

فور إعلان نشوء دولة إسرائيل فى ١٥ من مايو عام ١٩٤٨، دخل الجيش المصرى مع غيره من جيوش الدول العربية فلسطين، بهدف القضاء على تلك الدولة. وبرغم أن الملك فاروق وحكومة السعديين هما من اتخذ قرار الحرب، فقد قوبلت فعلتهما بحماسة شعبية منقطعة النظير. يمكن القول بأن قرار الحرب قد اتخذ لإنقاذ الملك والحكومة من الأزمات التى سدت عليهما كل سبيل فى ذلك الوقت. ولكن التأييد الشعبى الكاسح للقرار، وليس لمصدر القرار، هو ما أكسب القرار شرعيته التاريخية. يمكن لحكومة ما أن تثير مشكلة لتصرف الانتباه عن أزماتها.

ولكن هذا لا يعنى باللزوم والمقتضى أن تكون تلك المشكلة مصطنعة. يمكن أن تكون مشكلة حقة، ويكون لجوء الحكومة إلى إثارتها هو ما تقدره ـ خطأ أو صوابا ـ من أنها تستطيع أن تحقق فيها كسبا يعوضها عن هزائمها فى مجالات أخرى، أو أن تلجأ إليها لما تنتجه إثارة هذه المشكلة بعينها من وسائل، تمكنها من قمع حركة المعارضة أو امتصاص قسم منها.

والملاحظ أولا، أنه لم يوجد فى تلك الأيام تيار من تيارات السياسة المصرية، له أدنى قدر من الجماهيرية، إلا وهو معاد للصهيونية، ولم يوجد منها كلها من وافق على تقسيم فلسطين، إلا ما كان من بعض تنظيمات الحركة الماركسية على ما سيجىء بيانه فى الجزء الثانى من هذا الفصل. ولم يكن من بين تيارات السياسة المصرية كذلك من يهاجم الكفاح المسلح ويقف ضده بالنسبة للتصدى للصهيونية. وأن المعارضة الوحيدة ذات الوزن والتى ووجه بها قرار الحكومة دخول الجيش المصرى الحرب، لم تكن موجهة إلى مبدإ استخدام السلاح ضد المشروع الصهيونى القائم على استخدام السلاح، ولا حتى إلى مبدإ دخول الجيش المصرى رسميا الحرب، ولكنها كانت موجهة إلى مدى ملاءمة خوض الكفاح المسلح بواسطة المتطوعين الذين تمدهم الحكومة من غير علانية بالرجال والسلاح والتدريب، وذلك إذا لم يكن الجيش على مستوى الكفاية المطلوبة.

والملاحظ ثانيا أنه إن كانت مصر خاضت هذه الحرب، فى ظل جامعة الدول العربية التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية، فلم تكن راية الوحدة العربية أو القومية العربية قد سادت فى الحياة المصرية بعد. وقد أصدر قرار الحرب ملك، داعبه الطموح إلى زعامة العرب، عساه ينجح فى هذا الصدد فيما فشل فيه هو وأبوه من قبله فى أمر الخلافة الإسلامية، فلم تكن هامته تشارف القدرة على تحقيق هذا الطموح، ولم يكن هو من صنف جده الأكبر محمد على ولا كان فى ظروفه وإمكاناته. وشاركت الملك فى قرار الحرب حكومة ائتلاف من السعديين والأحرار الدستوريين، والسعديون يستمدون تراثهم الوطنى من الوفد، النبع الصافى للقومية المصرية (تكون السعديون انشقاقا على الوفد)، والأحرار كانوا من دعاة القومية المصرية الضيقة. وشاركت فى تأييد القرار جماهير المصريين بتياراتهم المختلفة، ومنها الوفد حزب القومية المصرية. والتقى هؤلاء جميعا برغم التناقضات

والصراعات بين بعضهم و بعض، وبرغم معاركهم ومواقفهم المعادية للحكومة والملك. ولنا أن نتساءل: كيف يمكن لبلد أن يجتمع على قرار كهذا، برغم الخلافات بين تياراته وأحزابه، وبرغم أنه يخوض فى الوقت عينه معركة تحرير قاسية ضد الاحتلال البريطانى، وتحيط به الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟! كيف يمكن أن يؤيد الشعب على بكرة أبيه قرارا كهذا، إلا أن يكون استشعر أبلغ درجات الخطر على كيانه السياسى ووجوده، وإلا أن يكون موقنا أن المعركة معركته، وأن ما يحدث فى فلسطين يهدد صميم مصريته ذاتها؟! والحال أن مصريى الأربعينيات كانوا على نشاط وحيوية سياسية كبيرة، وحرية التعبير السياسى موجودة وممارسة، واتجاهات الأحزاب متمايزة ومعلنة، مما يستبعد معه أن يكون فى مكنة ملك مكروه، أو حكومة مبغضة أن تسوقهم بالدعاية والعاطفة وغيرهما إلى حيث لا يدركون. بل الحاصل أن الجماهير أيدت قرار الحرب برغم كراهيتها للحكم ملكا ووزارة.

وبعد أن انتهت هذه الجولة بنحو العامين، وجه أحد أعضاء مجلس الشيوخ فى ٢٢من مايو سنة ١٩٥٠ سؤالا إلى محمد صلاح الدين وزير الخارجية فى حكومة الوفد، عما إذا كانت مصر استفادت شيئا هى «والأمم العربية» من جامعة الدول العربية. فأجاب الوزير الوفدى، وهو أبعد ما يكون حرصا على الدفاع عن قرارات أسلافه فى الوزارة وخصومه السعديين، وبرغم ما كان شائعا وقتها من نسبة هزيمة الجيش المصرى فى فلسطين إلى سياسات بعض ملوك العرب كالملك عبدالله، وإلى سلوك بعض الجيوش العربية كالجيشين الأردنى والعراقى، أجاب الوزير بقوله: «لو لم توجد هذه الجامعة، لما أعفى ذلك مصر من واجب الاهتمام بتطورات السياسة الخارجية لدى جاراتها العربية. فالسياسات العربية متشابكة متداخلة يؤثر بعضها فى بعض أشد التأثير. وإذا كانت الدول المتجاورة تميل الآن إلى التكتل والتعاون فى مختلف جهات الأرض، فما أولى الدول العربية التى تجمعها أواصر التاريخ والجوار واللغة والدين والعادات والآمال والآلام، أن تتكتل وتتعاون فيما بينها، دفاعا عن كيانها وسيادة كل منها وعملا لخيرها المشترك». وضرب مثلا لأهمية هذا التكتل ما أفادته سوريا ولبنان منه لتحقيق استقلالهما فى سنة ١٩٤٦، «ولن تنسى مصر التفاف الدول العربية حولها، حين عرضت قضيتها الوطنية على مجلس الأمن

الدولى. .» فى سنة ١٩٤٧ . وكشف الوزير الوفدى بهذا الرد عن أن انتماء مصر إلى «الجارات العربية» أمر تفرضه عليها مصلحتها وآمال تحررها فضلا عن الروابط القومية، ويصير هذا الانتماء من حقائق الوجود المصرى الذى لا تؤثر فيه نتيجة معركة عسكرية ما، ولا موقف حكومة عربية أو جيش عربى ما. وبهذه الكلمة أرشد الوفد قوميته المصرية إلى طريق القومية العربية.

التحرر فى إطار الحركة العربية:

ترتب على حرب عام ١٩٤٨ فيما ترتب عليها أن الخطر الصهيونى على مصر الذى كان محتملا فى الثلاثينيات وأصبح وشيكا فى الأربعينيات، قد صار خطرا حالا. عبر الإسرائيليون حدود مصر فى معارك تلك الحرب ووطئت أقدامهم أرض سيناء. وبعد الهدنه انحصرت سيناء المصرية بين القوات البريطانية على ضفاف القناة فى الغرب وبين القوات الإسرائيلية فى الشرق. وبسبب وجود دولة إسرائيل على حافة سيناء وعلى امتداد صحراء النقب، اقتحم السياسة المصرية عاملان جد خطيرين.

أولهما: كانت الحركة الوطنية المصرية تتكون ـ من بداية هذا القرن ـ من عنصرين أساسيين، الجلاء والسودان، فانضاف إليهما فلسطين بعد حرب سنة ١٩٤٨ . ويلحظ أن خطاب العرش الذى ألقاه مصطفى النحاس بالبرلمان عند عودة الوفد إلى الحكم فى يناير سنة ١٩٥٠ ، قد تكلم عن الهدفين التقليديين، ثم عرج على مسألة فلسطين قائلا: «إن الكارثة مهما عظم هولها، فلن توهن عزائم العرب أو تزعزع إيمانهم بفلسطين العربية وبضرورة رفع الظلم عنها». ثم تحدث عن الجامعة العربية وعزم حكومته تجديد العناية بشئونها وتثبيت دعائمها، «ولن يكون ذلك عسيرا إذا استوحت الحكومات العربية رغبات شعوبها وجعلت المصلحة العربية وحدها هى العليا».

وفى بدايات اجتماعات المباحثات بين الجانبين المصرى والبريطانى حول المسألة الوطنية، تحدث محمد صلاح الدين وزير الخارجية إلى السفير البريطانى فى ٨ من يوليو سنة ١٩٥٠ ، عن أمرين ذكر أن الشعب المصرى يجمع عليهما، هما الجلاء

الناجز ووحدة مصر والسودان. ثم أضاف «ولكى أستكمل الصورة أود أن أشير بصراحة إلى مسألة ثالثة وهى مسألة إقامة إسرائيل فى جانب مصر. يجب أن أقول لك فى إخلاص وصراحة إن الشعور العام هو أن بريطانيا قد أقامت هذه الدولة على حدودها لتكون شوكة فى جانبنا وخطرا يتهددنا لكى لا تخلو مصر إلى الاهتمام بتقوية نفسها واستغلال مواردها واحتلال مركزها الدولى اللائق بها»، وأن قيام إسرائيل «قد أصبح من المشكلات الكبرى التى تشغل بال مصر وبال الدول العربية»(٢٨). وفى ٢٦ من أغسطس سنة ١٩٥١ ألقى وزير الخارجية بيانا أمام البرلمان عن تطورات المباحثات بين مصر وبريطانيا، تحدث فيه بعد مسألتى الجلاء والسودان، عن «الأطماع الأشعبية» التى لا يخفيها ساسة اليهود، وذكر أن اتساع الهجرة مع ضيق رقعة أرض إسرائيل يظهر أنها لن «تجد بدا فى المستقبل القريب من أن تنشد توسيع رقعتها على حساب جيرانها.. فهل نلام والحالة هذه إذا أحسسنا خطرا جسيما يتهددنا من جيرة هذه الدولة غير المرغوب فيها، فعملنا جهد إمكاننا على تلافى هذا الخطر مستخدمين أبسط الحقوق وأوضحها، وهو حق الدفاع الشرعى عن النفس؟». وذكر فى النهاية «تلك يا حضرات الشيوخ والنواب المحترمين سيرة الإنجليز مع مصر فى أمور الاحتلال والسودان وفلسطين».

ثانيهما: بروز مشكلة تسليح الجيش المصرى بوصفها مشكلة سياسية ذات أولوية وخطورة. وكانت هذه النقطة من أهم النقاط التى دارت حولها المباحثات بين حكومة الوفد والإنجليز من مارس سنة ١٩٥٠ إلى نوفمبر سنة ١٩٥١. كانت مسألة تسليح الجيش المصرى تناقش فى المفاوضات السابقة منذ سنة ١٩٢٤، بوصفها من عناصر الجلاء عن مصر، بمعنى أن مصر عازمة على تقوية جيشها ليستطيع الدفاع عن قناة السويس لئلا تهددها دولة طامعة ومعادية لبريطانية. أما فى هذه المباحثات الأخيرة، فقد استقلت مسألة التسلح ولم تصبح مجرد عنصر من عناصر الجلاء، وصارت مطلبا يتعلق بتأمين سلامة مصر فى مواجهة خصومها. لقد بدأت المباحثات فى ٥ من يونيو (حزيران) سنة١٩٥٠ بين مصطفى النحاس والمارشال سليم قائد القوات البريطانية. وفى اليوم التالى مباشرة حدد النحاس اقتراحاته فى أربع نقاط: أولها الجلاء الناجز، وثانيها «لما كانت مصر شديدة العناية

بتقوية جيشها وتزويده بأحدث الأسلحة والعتاد . . (فإنه) يقتضى أن تبادر بريطانيا ببذل معونتها لإجابة مطالب مصر فى هذا السبيل» .

وفى اجتماع وزير الخارجية المصرى مع المارشال سليم والسفير البريطانى فى ١٣من يوليو سنة ١٩٥٠ ، شكا الوزير من أن الأسلحة القليلة المتفق عليها لن يسلم منها شىء لمصر ، وألح الوزير على هذه المسألة طوال الاجتماع . وطلب من الإنجليز فى اجتماع لاحق بأن يعترفوا بالأولوية لمصر فى مدها بالسلاح ، واحتل هذا المطلب البند الثانى (بعد مطلب الجلاء) فى البيانات التى كانت توجهها الحكومة المصرية إلى الإنجليز فى هذه المباحثات ، منتقدة بشدة «المعدل المتناهى فى البطء الذى يقترح لتزويد القوات المصرية بالأسلحة والمعدات اللازمة لها» . وتضمن بيان وزير الخارجية أمام البرلمان فى ٢٦من أغسطس سنة ١٩٥١ ، أن الإنجليز «لا يكتفون بأن يمتنعوا عن توريد الأسلحة التى تعاقدنا معهم عليها ودفعنا بالفعل أكثر أثمانها ، ولا بالضجة التى يثيرونها بين الحين والحين فى مجلس العموم ومجلس اللوردات لتأكيد عزمهم على حرمان مصر من كل سلاح ، بل يتعقبوننا إلى كل مصدر من مصادر الحصول على الأسلحة ليسدوا دوننا كل سبيل» . وكان وزير الحربية قد قام بجولة فى أوربا بحثا عن السلاح .

ويلحظ أن من بين الحلول التى طرحها الوفد أو سمح لها بأن تطرح بالنسبة لجلاء القاعدة البريطانية عن مصر ، حلا مؤداه أن تستعيض بريطانيا عن قاعدتها فى مصر بقاعدة فى فلسطين المحتلة أو فى غزة . وكان الوفد يقصد من ذلك فضلا عن حل مشكلة الجلاء عن مصر ، أن ينقل التناقض بين بريطانيا ومصر ، إلى تناقض بين بريطانيا من جهة وإسرائيل والولايات المتحدة من جهة أخرى . بالطبع لم ينجح هذا المسعى ، وسد السفير البريطانى السبيل إليه بقوله فى أحد الاجتماعات : «إن علاقاتنا بإسرائيل لا تسمح لنا بالنظر فى مثل هذا الاقتراح» . ثم استطرد فى الحوار محاولا الاستفادة من الاقتراح المصرى بإثارة موضوع الصلح بين مصر وإسرائيل لينضما مع الدول الأخرى المجاورة فى حلف واحد مع بريطانيا . وذكر أن الصلح لازم لنقل القاعدة العسكرية إلى غزة ، بمعنى أنه تحسس الموقف حول الاقتراح ليربط بين جلاء الإنجليز عن مصر وبين تصالح مصر مع إسرائيل . فرد صلاح الدين أن هذه المسألة «يصعب على الرأى العام قبولها أو تصورها وهى عقد صلح مع إسرائيل»(٢٩) .

مصــر العربيــة:

قـامت ثورة ٢٣من يوليـو سنة ١٩٥٢ ومـصـر فى هذه المرحلة، مرحلة ارتبـاط المسألة الفلسطينية بالحركة الوطنية المصرية، وانضمامها شعبةً ثالثة إلى شعبتى الجلاء والسودان، اللتين قامت عليهما تقليديا الأهداف الوطنية لمصر فى إطار القومية المصرية. لم يكن لثورة ٢٣ من يوليو فضل تضمين المسألة الفلسطينية فى أهداف حركة التحرير المصرية، ولا كان عليها مسئولية هذا التضمين. إنما هو التطور التاريخى للأحداث الذى بلور الأمر على هذه الصورة فى المرحلة السابقة على قيام هذه الثورة. وتم ذلك الإدراك على يد حزب الوفد، حزب الجامعة المصرية. كما قامت الثورة ومسألة البحث عن السلاح وتقوية الجيش المصرى تحتل فى السياسة الرسمية درجة من الأهمية القصوى لا أعتقد أنها احتلتها منذ أيام محمد على فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. فلم يكن لثورة ٢٣ من يوليو فضل إثارة هذه المسألة بهذه الدرجة، ولا عليها مسئولية ذلك. على أنه من المنطقى أن نسلم بأن قيام الثورة من داخل الجيش المصرى الذى حارب فى فلسطين، قد وفر لدى قيادتها سببا خاصا يجعلها أكثر إدراكا وأكثر إلحاحا فى التركيز على خطورة المسألة الفلسطينية وأهمية مسألة السلاح، حتى جاءت مسألة بناء الجيش القوى من بين الأهداف الستة التى أعلنتها الثورة.

ولنا أن نستدل من قيام الجيش بصفة خاصة بالثورة، على ما تعنيه فلسطين وحرب فلسطين بالنسبة لمصر. إن أسباب قيام الثورة على النظام «الملكى الإقطاعى المتحالف مع الاستعمار البريطانى» كانت متوافرة، وهى تفسر طبعا لماذا قامت الثورة. ولكن هذه الأسباب لا تكفى تفسيرا لأن يكون الجيش على وجه الخصوص هو من يتحرك قياما بهذه الثورة. الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية كافية لتفسير قيام الثورة، ولكن السبب الفلسطينى ـ وقيام دولة إسرائيل ـ هو ما يفسر قيام الجيش. ولهذا الأمر دلالة جد خطيرة، إذ الملاحظ فى التاريخ المصرى منذ قيام ثورة أحمد عرابى، أن المسألة الوطنية وقضية التحرير الوطنية، كانت هى الأساس والمختبر للسياسات الداخلية ولأنظمة الحكم، والموقف منها هو مصدر قوة الأقوياء وضعف الضعفاء فى الساحة المصرية. ومن ثم، فإن قيام ثورة ٢٣ من يوليو بالصورة الحادثة، يكشف عن أن المسألة الفلسطينية صارت من أسس ومختبرات

السياسات المصرية وأنظمة الحكم، وذلك بحسبانها قد صارت من مضامين حركة التحرير الوطنية المصرية. وكما كانت الشرعية السياسية لنظام الحكم قبل حرب سنة ١٩٤٨، تقاس بمدى قدرته على مواجهة الاحتلال البريطانى، صارت الشرعية السياسية لنظام الحكم بعد تلك الحرب، تقاس أيضا بمدى كفايته فى مواجهة الخطر الإسرائيلى. وكان من أسباب سقوط النظام «الملكى الدستورى» السابق على ٢٣ من يوليو، بجميع مؤسساته وأحزابه، لا أنه عجز عن مناهضة الاحتلال البريطانى فحسب، فإن ثورة ٢٣ من يوليو لم تواجه هذا الاحتلال بأكثر كثيرا مما كان يواجهه النظام السابق عليها، ولا أنه عجز عن حل الأزمة الاجتماعية فقط، فقد كان خليقا بالنظام الحزبى وبالحركة الشعبية أن يحققا فى هذا المجال ما لا يقل عما شرعت به ثورة ٢٣ من يوليو فى البداية، ولكن كان من أسباب سقوطه أن هذا النظام، بكل تلك الظروف والأوضاع قد عجز عن أن يواجه الخطر الإسرائيلى على الأمن الوطنى لمصر. وحزب الوفد بتراث نضاله السلمى المشروع فى مواجهة النفوذ والاحتلال البريطانيين، لم يكن مؤهلا للتصدى لكفاح يستدعى استخدام القوة العسكرية، ويستند إليها بوصفها ضرورة قومية.

وليس من أهداف هذا الفصل التأريخ لثورة ٢٣ من يوليو بالنسبة لفلسطين وللانتماء العربى لمصر، بل على العكس، فهو يقصد أن يتفادى هذا الأمر، ما دام أن تلك الثورة هى ما تحقق على عهدها الاعتراف الرسمى والشعبى بانتماء مصر العربى، وبأن المسألة الفلسطينية قد صارت مضمون الحركة الوطنية التحريرية ضد الاستعمار، وما دام أن هدف هذا الفصل هو قياس هذين التطورين فى إطار «المصرية» فقط.

ويمكن الإشارة إلى أن ثورة ٢٣ من يوليو، ما أن استقرت أوضاعها السياسية الداخلية، حتى تصدت على الفور لأهداف الحركة الوطنية بشعبها الثلاث، فجاءت اتفاقية جلاء القوات البريطانية عن مصر فى سنة ١٩٥٤، ومن قبلها اتفاقية السودان فى سنة ١٩٥٣، وفى الوقت نفسه شرعت فى التصدى للمشكلة الثالثة وهى فلسطين بحسبان ما يتهدد مصر من جهتها. وأهم ما يلاحظ فى هذا الشأن أن بدايات التحرك المصرى الرسمى إلى فكرة الوحدة العربية، قد جاءت من منطلق دفاعى وعسكرى.

ومن شواهد ذلك فضلا عن ميثاق الضمان، مؤتمر رؤساء أركان الجيوش العربية

فى أغسطس سنة ١٩٥٣ والمجلس الأعلى للدفاع العربى فى أكتوبر سنة ١٩٥٣ ويناير سنة ١٩٥٤ ، وطرح فكرة توحيد الأسلحة والتعليم العسكرى بالبلاد العربية وتوحيد الجيوش العربية . ثم اتفاقيات الدفاع المشترك الثنائية بين مصر وسوريا ومصر والسعودية فى أعوام ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ وما أثير فى كل تلك المباحثات عن أخطار العدوان الصهيونى والضغط العربى المشترك على العالم الغربى لتزويد البلاد العربية بالسلاح وإنشاء قيادة موحدة للجيوش العربية .

والملاحظ أيضا أن مشكلة السلاح صارت هى المنطلق الأساسى للسياسة الخارجية المصرية . تحولت العلاقات المصرية من الغرب إلى الشرق لأسباب كثيرة ، ولكن كان أهمها مسألة السلاح . فلما أريد لهذه السياسة فى السبعينيات أن تتحول مرة أخرى من الشرق إلى الغرب طُرحت مشكلة السلاح أيضا . وطرحت فى هذه اللحظة بطريقة أن حلفاءنا «الشرقيين» لا يعطون السلاح بالقدر الذى يأخذه عدونا من حلفائه «الغربيين» . ومن ثم ، فإن حلفاء عدونا أفضل من حلفائنا ، وعلينا أن نتحول إلى الغرب لأنه أفضل . ولم يكن تحويل السياسة الخارجية المصرية إلا بإثارة هذا الموضوع الذى يرتكز عليه الأمن القومى .

والخلاصة ، أن فلسطين آلت إلى أن تكون هى مضمون الحركة الوطنية المصرية ، وأن تحرير مصر لم يعد متصورا إلا فى إطار حركة تحرر عربى شاملة ، وأن الحفاظ على مصر لم يعد متصورا إلا فى انتمائها إلى الجامعة الوطنية العربية . وإعلاء شعار القومية المصرية ، لن يفيد إلا فى أن تنعزل مصر لينفرد بها أعداؤها ، وضرب فكرة العروبة فى مصر لن ينتج حفاظا على مصر . وإن كان يمكن أن يعيد من جديد انتعاش فكرة الجامعة الإسلامية ، فالانتماء الأعم لمصر لم يغد فى المقدور تجنبه . والبديلان المطروحان شعبيا ووطنيا ، هما إما الجامعة الوطنية العربية وإما الجامعة الوطنية الإسلامية .

المراجـــع

(١) العالم العربى والأمن القومى المصرى. خيرى عزيز. مجلة الفكر العربى. العددان الرابع والخامس ١٥ من أيلول (سبتمبر) ـ ١٥ من تشرين الثانى (نوفمبر) عام ١٩٧٨. السنة الأولى.

(٢) العالم العربى. . المرجع السابق.

(٣) الحركة السياسية فى مصر. طارق البشرى. (القاهرة عام١٩٧٢) ص ٢٣٤. كما يراجع كتاب «الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل». د. محمد عمارة بيروت عام١٩٧٦.

(٤) سعد زغلول يفاوض الاستعمار. طارق البشرى. (القاهرة عام١٩٧٧).

(٥) الاستعمار الأوربى لإفريقيا فى العصر الحديث. د. زاهر رياض. ص ٢١.

(٦) التجربة والخطأ. حاييم وايزمان. الترجمة العربية. ص ٣٦.

(٧) A Short History of Africa, Roland Oliver and J. D. Fage, pp. 188- 189.

(٨) Britain and North East Africa, Polson Newman (1945) pp. 125 - 126r.

(٩) Britain and the Arab States, Seton - Williams, p. 123.

(١٠) سيناء المصرية عبر التاريخ. إبراهيم أمين غالى (تراجع نصوص هذه المسألة فى الكتاب) ص٢٦٨ ـ ٢٧٥.

(١١) سيناء المصرية. . المرجع السابق. ص ٢٨٠ ـ ٢٨٦.

(١٢) التجربة والخطأ. . المرجع السابق. ص ٦٣ ـ ٧٠.

(١٣) التجربة والخطأ. . المرجع السابق. ص ٨١.

(١٤) اتجاهات الصحافة المصرية إزاء القضية الفلسطينية ١٩٢٢ ـ ١٩٣٦. د. عواطف عبدالرحمن (رسالة دكتوراه لم تنشر بعد. وقد تفضلت الدكتورة المؤلفة فأطلعتنى عليها) ص ٩٦٦، ٩٦٧.

(١٥) Britain and the Middle East, Sir Readerd, Bullard, p. 71.

(١٦) سيناء المصرية. . المرجع السابق ص ٢٩٨.

(١٧) سعد زغلول. . المرجع السابق. يراجع الفصل الخاص بالسودان.

(١٨) صحيفة الأخوان المسلمين. غرة جمادى الآخرة عام١٣٥٢هـ.

(١٩) صحيفة النذير ٢٨ من جمادى الآخرة عام ١٣٥٨هـ.

(٢٠) صحيفة الصرخة ١٣ من يناير عام ١٩٣٤.

(٢١) صحيفة مصر الفتاة ٧ من مارس عام ١٩٤٠.

(٢٢) تراجع بشىء من التفصيل فى «الحركة السياسية. . المرجع السابق» ص ٢٤١ ـ ٢٤٨.

(٢٣) الشهيد أحمد ماهر، تصنيف محمد إبراهيم أبو رواع. الجزء الأول. - -
(٢٤) مضابط مجلس الشيوخ. جلسة ٢٠ من يولية عام١٩٣٧ .
(٢٥) اتجاهات الصحافة المصرية. . د. عواطف عبدالرحمن. المرجع السابق. ص ١٨٣ .
(٢٦) المكرميات (مجموعة خطب وبيانات) جمعها أحمد قاسم جودة. ص ١٤٦ . . إلخ .
(٢٧) تراجع بشيء من التفصيل في «الحركة السياسية . . المرجع السابق» ص ٢٣٧ و ٢٤٠ .
(٢٨) محاضر المحادثات السياسية والمذكرات المتبادلة بين الحكومة المصرية وحكومة المملكة المتحدة، مارس سنة١٩٥٠ - نوفمبر سنة١٩٥١ . طبع وزارة الخارجية المصرية. ص ٢٢ .
(٢٩) محاضر المحادثات. . . المرجع السابق. ص ٢١١ - ٢١٣

٢ـ الحركة الشيوعية

وفى الأربعينيات أيضا، ظهرت الحركة الشيوعية واحدة من القوى ذات التأثير وأسهمت إسهاما لا بأس به بين فيالق حركة التحرير الوطنى ضد الاستعمار، وأغنت السياسات الوطنية بمفاهيم جديدة، تتعلق بالمضمون الاجتماعى لحركة التحرير الوطنى، والتصنيف الطبقى للمجتمع، والتأكيد على التحرر الاقتصادى من الاستعمار جنبا إلى جنب مع التحرر السياسى، فضلا عن صياغة خريطة الصراعات الدولية على أساس من المحتويات الاجتماعية للنظم السياسية المختلفة، الأمر الذى كان له أثره فى إنضاج الفكر السياسى المصرى، فيما تلا الأربعينيات من أعوام، عندما رسمت مصر المستقلة سياستها الخارجية فى ضوء ارتباطها بحركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار، ووصلها الاستقلال السياسى بالتحرر الاقتصادى والتنمية الاقتصادية المستقلة.

على أن المهم فى الحديث عن الحركة الشيوعية المصرية هنا، هو ما يتصل بموضوع هذه الدراسة، وهو موقف تلك الحركة من العلاقة بين المسلمين والأقباط وذلك فى إطار مفهوم الجامعة السياسية. ولا تظهر صفة مميزة للحركة الشيوعية من حيث الموقف من الأقباط بخاصة. وكان فى الحركة الشيوعية من حيث التكوين العضوى لتنظيماتها، كان فيها من الأقباط مثلما كان فيها من المسلمين، سواء من حيث تأسيس المنظمات أو تشكيلاتها على مستوياتها المختلفة. ولا يبدو أن مسألة المسلمين والأقباط قد حظيت باهتمام فكرى ما من مفكرى التيار الشيوعى ومنظميه فى مصر. إنما مورس عدم التفرقة بوصفه بداهة من بداهات الوجود السياسى. كما لا يبدو أن برنامجا للتنظيم فى هذا التيار قد عالج أمرا كهذا.

وإن ما يستحق الوقوف إزاءه، ليس الموقف الفكرى والتنظيمى للحركة الشيوعية من مسألة الأقباط والمسلمين، ولكن موقفها الفكرى والتنظيمى من الإطار الذى

يحكم هذه المسألة وهو مفهوم الجامعة السياسية . وقد سبقت الإشارة إلى دور الوفد وثورة عام ١٩١٩ فى بناء الجامعة الوطنية التى قامت على أساس القومية المصرية ، وإلى دور الأخوان المسلمين الذى قام على أساس من الدعوة للجامعة السياسية الدينية الإسلامية ، وإلى مواقف كل من القوى السياسية المختلفة إزاء هذا الأمر .

ويمكن القول بأن كلا من القوى السياسية ذات الأثر فى مصر ، قد اتخذت موقفا ما من هذه المسألة أو من فروعها ، محاولة أن تصوغها وفق مصالحها ، أو أن تصوغ نفسها فى ضوء موقف فكرى التزمته فى بناء ذاتها . ويمكن القول أيضا ، إنه مهما اختلفت درجات الحسم والتردد بين القوى المختلفة فى هذا الشأن ، فإن واحدا منها لم يخرج قط عن واحد من أمرين : الجامعة السياسية الوطنية ، أو الجامعة السياسية الدينية ، كل هذا إلا ما كان من أمر الحركة الشيوعية فى مصر خلال الأربعينيات ، لأنها بشكل عام جاوزت هذا الصراع ، وقفزت من فوقه إلى ما تميزت به عن سائر القوى الأخرى ، وبذلك لم تسهم فى حله خلال هذه الفترة ولا انضاف صراعها ضد أحد التيارين رصيدا للتيار الآخر ، وعزلت نفسها عن كليهما معا .

تبنت الحركة الشيوعية الفكر الماركسى بطبيعة الحال . وهو يتضمن أساسا نظريا قويا للتصنيف الطبقى للمجتمعات ، يبرز على حساب التصنيفات القومية ويكاد يؤكد أن للجامعة القومية مضمونا طبقيا برجوازيا ، وفقا للفكر السائد فى الأربعينيات ، ويرفع شعار «الأممية» توحيداً لصراع الطبقات العاملة ضد الرأسمالية . وبغير الدخول فى جدل نظرى حول هذا الأمر ، فإنه إذا كان لهذا الأساس وظيفة نضالية بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية فى أوربا خاصة ، لئلا تنساق الشعوب وراء صراعات لا تفيد إلا الطبقات الحاكمة ، ولكى تتضافر هذه الجهود فى مواجهة «أممية» النظام الرأسمالى ، فإن هذا الأساس النظرى كان يحتاج إلى صياغات جد مختلفة بالنسبة للمجتمعات التى تخوض صراعها التحريرى الوطنى ضد الاستعمار . وليس من رابطة عضوية تصل بين طبقتين عاملتين فى بلدين أحدهما مستعمَر والآخر مستعمر . وليس من جامعة سياسية واحدة تظلل شعبين ، أحدهما يخوض صراعه التحريرى الوطنى والآخر تجاوز هذا الصراع . ومهما تقاربت مصالح الشعوب فى كفاحها ، فليس من جامع يدمج بينها بغير تمييز . وإن الأبنية التاريخية والثقافية والحضارية والموروثة ، فضلا عن مستوى التطور وظروف البيئة

الجغرافية السياسية، كل ذلك يبقى مميزا للجامع القومى بوصفه جامعا سياسيا، لا ينطمس إلا لحساب جامع قومى آخر.

وقد أدرك بعض كبار مفكرى الماركسية هذا الأمر، وأولوه بعض اهتمامهم. كما أدركته الحركات الشيوعية فى بلاد التحرر الوطنى، التى كسبت فيها الحركة الشيوعية أصالة وتميزا بوأها مركز القيادة فى حركة التحرير الوطنى، كالصين ويوغسلافيا مثلا.

على أن الذى حدث لحركة الشيوعية فى مصر، أن العنصر القومى قد تميز بالضمور الشديد لصالح مفهوم للأممية تميز بالتضخم الشديد، وذلك حتى فى إطار الفهم الماركسى التقليدى لحركات التحرر الوطنى. ويرجع ذلك فيما يبدو للظروف الخاصة التى لابست الحركة الشيوعية فى مصر والبلاد العربية، والتى حدت كثيرا من قدرة هذه الحركة على الاستمرار التنظيمى، ومن قدرتها على الفاعلية السياسية. وتتعلق هذه الظروف بالوجود الأجنبى اليهودى فى قيادات التنظيمات الشيوعية، مما جعل نشاط الشيوعيين المصريين لا يتوجه فحسب إلى أهدافه السياسية ضد الاستعمار والطبقات المستغلة، ولكنه يتبعثر فى صراعات تنظيمية، تمصيرا للحركة الشيوعية، وضد الوجود الأجنبى اليهودى فى قياداتها.

يذكر أحمد صادق سعد: «إن الحركة الماركسية نشأت فى الأوساط المثقفة ثقافة غربية، وظلت محصورة فيها وفى مراكز صغيرة من الفئات العمالية..»، «ظل الماركسيون يشعرون بشكل غامض مدة، بأن هناك حائلا ضخما ما بينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة من الفقراء والمعدمين فى المدينة والريف». ثم يوضح أثر هذا النزوع الغربى: «لم نتنبه لتلك الكتلة الضخمة من الشعب (الفلاحين) التى كانت الطبقة العاملة ومازالت مرتبطة بها بحبل سرى قوى»، وإن الحركة الماركسية «لم تستوعب تراثه الخاص (الشعب) وأساليبه التقليدية وأشكال هيئاته»، وإن الفكر الماركسى ظل «إلى درجة كبيرة أمرا منفصلا عن الطريق الخاص الذى يمكن أن تسلكه مصر نحو الاشتراكية»[١].

ويذكر إلياس مرقص: «إن عاملا آخر أثر على وضع الحركة الشيوعية فى المنطقة العربية، هو أنها نشأت أول ما نشأت على يد أفراد من الأقليات القومية أو العنصرية

أو الطائفية وفى أوساط هذه الأقليات. وإننا إذ نسجل ذلك، ليس غرضنا دمغ الحركة الشيوعية بالخيانة أو بانحراف أصولها، وإنما هدفنا تقرير الحقيقة التالية: إن تركيب الأحزاب الشيوعية المحلية وقياداتها كان من العوامل الرئيسية التى حالت دون تحقيق الاندماج الضرورى بين الحركة الوطنية والثورة الاجتماعية، بين العقيدة القومية والعقيدة الاشتراكية العلمية». ثم يشير إلى نقطة أخرى: «إن مبدأ إخضاع النضال فى كل بلد لمصالح البروليتاريا العالمية، ارتدى أكثر من أى وقت مضى، شكل خضوع وثيق لمصالح وتقديرات الوطن الاشتراكى الأول (الاتحاد السوفييتى) وقائده الملهم الذى حقق النصر على الفاشية الدولية (ستالين)»[٢].

الحـزب القـديم:

يستند الحديث هنا عن الحركة الشيوعية المصرية، إلى المادة التاريخية الغزيرة التى أخرجها الدكتور رفعت السعيد فى خمسة كتب صدرت له فى السنوات العشر الماضية[٣]. ووجه الحرص فى هذا الاستناد، أن هذه الكتب جمعت أوفى مادة تاريخية عن تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من مصادرها الأولى، وأنها صيغت بوصفها مؤلفات تاريخية، من وجهة نظر جاوزت حدود التعاطف مع الحركة الشيوعية، وبلغت حد الانتماء الفكرى والسياسى والتاريخى لها، وإلى حسبان تاريخ هذه الحركة فى مصر هو مقياس النظر السياسى ومحك التقييم التاريخى للأحداث عامة. ووجه الوفرة فى المادة التاريخيةأنها كافية لفهم المواقف والأحداث، ووجه الفائدة فى إثبات وجهة نظر الباحث ألاّ يلتبس الشك فيما جمع من المصادر الأولية وما صنف، بحيث يمكن إعادة ترتيب المادة وتقييمها مع الاطمئنان إلى حجيتها.

والحادث أنه كتبت مؤلفات عن الحركات الشيوعية فى البلاد العربية منذ العشرينيات، عابت عليها مواقف صدرت عن عدم استيعابها للأوضاع المحلية، وعن شططها فى الانتماء للحركة الشيوعية الدولية، شططا أفسد عليها بعض فهمها السياسى فى إدراك متطلبات حركة التحرير الوطنى ضد الاستعمار. وذلك مثلما أثير عن الحزب الجزائرى الذى خضع لهيمنة الشيوعية الفرنسية عليه، ومثلما أثير

عن الحزب السورى اللبنانى . ولا يظهر أن الحركة المصرية قد حظيت من وقت مبكر بمثل هذه الدراسات النقدية، ولعل السبب أنها لم تكن بؤرة لاهتمام سياسى يعتد به حتى الأربعينيات، ولم يتوافر لها الوجود الفعال إلا بعد الحرب العالمية الثانية .

ويمكن ملاحظة أن الحزب الشيوعى الإنجليزى كان من الضعف بحيث لم يظهر له أثر على الحركة المصرية فى فترة الاحتلال البريطانى لمصر، على خلاف أثر الحزب الفرنسى فى كل من سوريا ولبنان والجزائر فى فترة الاستعمار الفرنسى لهذه البلاد . كما يمكن ملاحظة أن الحركة المصرية قد تواكب ظهورها الفعال فى الأربعينيات مع احتدام القضية الفلسطينية، فصارت المسألة الفلسطينية مما لا يسهل إغفاله فى تحديد المواقف السياسية للتيارات المختلفة .

تأسس الحزب الشيوعى اللبنانى فى عام ١٩٢٤ تقريبا، من يوسف يزبك وفؤاد شمالى وعدد من المثقفين وعمال التبغ «وبحضور جوزيف برجر مندوبا عن الأممية الشيوعية» . وما لبثت لجنته المركزية أن شكلت من خمسةأعضاء هم : «أرتين مادونيان، هيكازون بوبادجيان، يوسف يزبك، فؤاد شمالى، جاكوب تيبر» . وكان الأخير يهوديا روسى الأصل قدم إلى بيروت من فلسطين وانتخب سكرتيرا عاما للحزب . «وفى فلسطين تأسس الحزب الشيوعى على يد نفر من اليهود الروس، وتزعم الحزب بين عام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ أبو زيام . وكان يُعَدُّ من أبرز خبراء الكومنترن بشئون الشرق العربى» . أما فى الجزائر وبلدان المغرب العربى، فقد كانت المنظمات الشيوعية شبه فروع محلية للحزب الفرنسى الذى تأسس فى عام ١٩٢٠[٤] . ويظهر من هذه الإشارة أن كان ثمة وجود يهودى فى قيادة الحركات الشيوعية فى بلاد الشام، وهى البلاد ذات الاتصال المباشر بالمسألة الفلسطينية .

أما عن مصر، فيذكر إلياس مرقص أن ظهرت فى العشرينيات «حلقات ماركسية وتنظيمات شيوعية بقيادة حسنى العرابى وروزنتال وأنطوان مارون وسلامة موسى، بمشاركة عدد من موفدى الكومنترن وجلهم من اليهود الروس، أمثال أفيجدور ونا داب وآخرين»، وأن الحزب «ظل ضعيفا يعتمد على أعضاء من الأقليات والأجانب، وسار على نهج يسارى متطرف، فحارب حزب الوفد وسعد

زغلول»[٥]. ويذكر د. السعيد أنه ما أن أفرج عن حسنى العرابى بعد القبض عليه فى عام ١٩٢٤ حتى رفع شعار الابتعاد عن الكومنترن (الدولية الشيوعية)، لما لحق بالحركة الاشتراكية من مضرة من جراء الاتصال بالدولية وتسمية الحزب بالحزب الشيوعى، وكانت الخطة «هى الاستغناء عن الكوادر الأجنبية والاعتماد قدر الإمكان على إيفاد كوادر مصرية، وعمالية على الأخص، للدراسة والتدريب فى جامعة كادحى الشرق بموسكو». . ويبدو أن موقف العرابى هذا جر عليه عداء الكثيرين فيما بعد، حسبما يظهر من هجوم مارسيل إسرائيل عليه.

وعلى أي حال، فقد كان من بين من سافر إلى موسكو للدراسة وقتها، عبدالرحمن فضل ومحمد دويدار وعبدالعزيز مرعى[٦]. ومنهم محمد عبدالعزيز الذى عاد من موسكو ليصبح سكرتيرا للحزب المصرى، ثم ظهر أنه عميل للشرطة. وهذا العميل الذى تولى قيادة الحزب، كان أحد اليونانيين هو من رشحه للقيادة، ويقال إن الكومنترن هو الذى عينه[٧].

أتيح للدكتور السعيد، أن يجمع فى كتبه أقوالا لمن أدركه وقابله من رجال الحركة الشيوعية القدامى. أورد عن عبدالرحمن فضل، أن حسنى العرابى كان يهاجم الأجانب بشدة وبخاصة اليهود. ويحكى عبدالرحمن عن تجربته فى موسكو: «كان هناك عرب آخرون من سوريا ولبنان والجزائر ومن فلسطين، يهود وعرب لكن الأغلبية يهود». ويحكى عن نشاط الحزب المصرى: «لكن اليهود والأجانب أدوا دورا سيئا وأضروا بالحزب وبالعمل الحزبى. لقد حذر لينين من الصهيونية. قال إنها أخطر من الرأسمالية. وأكد أكثر من مرة على أهمية تعريب الأحزاب الشيوعية فى البلاد العربية، بينما كانت هناك عناصر أجنبية تصمم على السيطرة على الأحزاب العربية. كان هناك روزنتال وابنة روزنتال وأصدقاء روزنتال. وحتى الكومنترن عندما أرسل مندوبا إلى مصر أرسل «أفيجدور»، وهو زوج ابنة روزنتال. وكان هناك شخص يهودى عربى فى الكومنترن مسئولا عن الشرق الأوسط كله اسمه «أبو زيام»، وكان خطيرا جدا. . كان لا يريد أن يتولى أى عربى منصبا قياديا فى أحزاب الشرق الأوسط. كان يساعده عدد من اليهود فى الكومنترن، وكان شخصا لبقا. كان ينفذ الأغراض الصهيونية، وكلما كنا ننادى «أرابيزاتسيا» أى التعريب يهاجمنا بشدة.

بل إنهم عملوا لنا نقدا لأننا رفعنا شعار «أرابيزاتسيا»، وأنا شخصيا حوكمت أمام هيئة الكومنترن. أبو زيام قال فى المحاكمة إن العرب لا يصلحون لأنهم متخلفون. . لكن بعد ذلك حدث تطهير فى الكومنترن وأبعد ٧٠ شخصا صهيونيا، وهذا يؤكد مخاوفنا»(٨).

كما يحكى محمد دويدار (كان عاملا بالسكة الحديد، وانضم للحزب الشيوعى فى عام ١٩٢٧، وسافر إلى الاتحاد السوفيتى لدراسة الماركسية):

«الانطباع العام هو أن المجموعة العربية كانت محط اهتمام العناصر اليهودية الأصل. كان المصريون أقلية (حوالى ١٢ شخصا)، وكان هناك حوالى ٣٠ فلسطينيا وآخرون من الجزائر ومراكش والعراق وسوريا. لكن هؤلاء كان غالبيتهم من اليهود، والمصريون فقط هم الذين لم يكن بينهم يهود. كان معظم موظفى القسم الإداريين والمترجمين من اليهود والعرب أيضا، وكانت لنا نحن المصريين وجهة نظر فى ذلك، وأعلنا أن هذا التكوين لا يتلاءم مع طبيعة ظروف البلدان العربية. . . وباختصار، خضنا نحن المصريين صراعا ورفعنا شعار «أرابيزاتسيا» أى التعريب، لكننا هوجمنا بشدة، بل ونظمت لنا محاكمة فى الجامعة بحجة أننا شوفينيون وأعداء للسامية. وللأسف، فإن العناصر العربية الأخرى برغم ثوريتها، فإنها انجرفت فى التيار وشاركت الآخرين فى حملة الهجوم على العناصر المصرية، الأمر الذى أدى إلى عزلنا وإلى هزيمتنا فى معركة التعريب. .

«كان المسئول عن القسم العربى يهوديا من أصل روسى هو أبو زيام واسمه الحركى «حيدر»، وكانت له سلطات مطلقة، وكان هناك أيضا مسئول آخر هو جوزيف برجر، وقد عمل برجر على أن يدخل إلى الجامعة ٤ من اليهود ليعملوا مشرفين على القسم العربى، وكانوا عناصر تافهة وضعيفة. . وكان المشرفون اليهود يقومون بتقييم الطلبة، وكثيرا ما كانوا يقللون من شأننا. والحقيقة أننى لا أستطيع أن أتهم جميع اليهود، لكننى أكاد أوقن أن بعضهم كان عميلا صهيونيا بينما كان هناك يهود مخلصون. . وباختصار، فإننى أعتقد أن ثمة عناصر كانت تتعمد اختيار الطلبة العرب من مستويات فكرية وثقافية متخلفة، وكانت تضطهد كل عنصر متفتح».

وأشار إلى العناصر التى كانت تقاوم التعريب واضطهاد الكوادر العربية فى الحزب الشيوعى الفلسطينى، فلما أثار دويدار هذه المسائل اتهم بأنه «برجوازى صغير».

ثم حكى عن قصة عودته إلى مصر: «الحقيقة أن العناصر المعادية التى أشرت إليها فيما سبق، كانت تضع العقبات أمام عودة الكوادر العربية إلى بلادها، وذلك حتى تتاح لهم الفرصة هم وأعوانهم.. والذى يصمم على العودة كانت تسد فى وجهه الطرق، بحيث يدمر وهو فى طريق عودته. فمثلا محمود حسنى العرابى كان فى موسكو عندما تقرر إبعاده عن سكرتارية الحزب «المصرى» وتعيين الجاسوس الخائن محمد عبدالعزيز بدلا منه». فلما طلب العرابى العودة أعطوه تذاكر السفر دون أي نقود، وأن دويدار نفسه لم يستطع العودة إلى مصر إلا عبر جولة فى البلاد العربية، على أنه بعد عودة دويدار إلى مصر اتصل بالدكتور عبدالفتاح القاضى وآخرين و«اتصلنا جميعا بهنرى كورييل، وانضممنا إلى تنظيمه»(٩).

هذا عما كان يحدث للشيوعيين المصريين والعرب فى موسكو. أما ما كان يحدث فى مصر، فيذكر الدكتور القاضى: «وكان يأتى موفدون عن الكومنترن ولكن بكل أسف كان أغلبهم من اليهود»(١٠). كما يحكى إدوارد ليفى (محامى مختلط بالإسكندرية، ماركسى، ولد فى عام ١٩٠٢، واعتقل فى عام ١٩٤٨ وطرد من مصر فى عام ١٩٥٦)عن تأسيس جمعية Essayists الثقافية اليسارية فى عام ١٩٢٥، أن كان أعضاؤها يونانا ويهودا وشواما وقليلا من المصريين الأقباط والمسلمين، ومن هذه الجمعية خرجت شخصيات أدت دورا فى التنظيمات الماركسية التى ظهرت بعد ذلك. وأن ليون كاسترو الصحفى الذى كان على صلة بسعد زغلول فى العشرينيات، ظهر كادرا يساريا وأدى دورا فى اتحادأنصار السلام فى عام ١٩٣٧ وصار صهيونيا. وأن لجنة السلام التى أنشأها جاكو دى كومب كانت تضم «فى الأساس عناصر يهودية ويونانية، وكان هناك أيضا إنجليز كثيرون، ولهذا أنا ترددت وخشيت من الاستمرار معهم. لقد خشيت من وجود الإنجليز»(١١).

البـدايات الأولى:

فى عـام ١٩٣٤ أسس بول جاكـو دى كـومب مـا سمى «اتحاد أنصار السلام»، الذى جـمع مـعظم اليـساريين الأجـانب من عـدة جنسيـات وخصـوصـا اليـونايين والمدرسين الإنجليز، وبأغلبية يهودية، وارتبط بالتجمع العالمى للسلام الذى يدعو إلى مناهضة الفاشية الأوربية ومناهضة الدعوة إلى الحرب. وكان دى كومب شابا سويسريا تعلم فى ألمانيا وارتبط بالحزب الشيوعى الألمانى، وجاء إلى مصر مع أبيه صاحب شركـة المقاولات، لأداء بعض أعمـال الشركـة بأسوان. ونشط هؤلاء الأعضاء ضد الفاشية الإيطالية وغزوها للحبشة، وضد النازية الألمانية، وساندوا الثورة الإسبانية وطلب بعضهم التطوع مع قواتها لولا أن أثنتهم السفارة الإسبانية بمصر. وقد حل الاتحاد بعد نشوب الحرب العالمية، وسافر عدد من أعضائه الأجانب للقتال ضد الفاشية، وبقى عدد منهم بمصر متصلين بالأحزاب فى بلادهم الأصلية(١٢).

ويحكى دى كومب أنه بعدما حل الاتحاد، ظهرت «جماعة البحوث» من نحو ثلاثين شخصا أجنبيا أو مصريا ذوى ثقافة أجنبية، للقيام بدراسات تعرف الأوربيين بأوضاع المجتمع المصرى. وفى عام ١٩٤٣ أصدروا كتابا بالإنجليزية بعنوان «مصر الآن» ليوزع على الجنود الإنجليز.

ويذكر: «الحقيقة أن أحد العوامل المساعدة أن الإنجليز كانوا يرحبون بالتعاون معنا خوفا من اتجاه المصريين نحو الألمان»، وأن ليون كاسترو الذى اتخذ مواقف يسارية من موقع المعاداة للنازية كان صهيونيا. «ومثل هذه التركيبة كانت موجودة بكثرة فى هذه الأيام، حيث اندفع كثير من اليهود للنضال ضد الفاشية مع تعاون مع كل أعداء الفاشية بمن فيهم الشيوعيون». ثم ذكر عن كاسترو وأمثاله: «أظهروا أنهم فى خوف شديد من جماعة الأخوان المسلمين»(١٣).

من مجمل هذه الوقائع، يظهر أولا أن هؤلاء اليساريين الأجانب ظهروا سياسيا فى مصر جزءا من الحركة الأوربية المعادية للفاشية. وهم إذا كانوا اهتموا بالثورة الإسبانية بوصفها شاغلا يأتيهم مما وراء الحدود، فلا يظهر لهم اهتمام قط بثورة أخرى جرت «وراء الحدود» أيضا فى فلسطين عام ١٩٣٦. ويظهر ثانيا، أن كثيرا

منهم كان ـ على يساريته ـ صهيونيا، يعادى الفاشية فى الأساس من حيث ممارستها ضد اليهود، ويكسب بهذا العداء وصفا ديمقراطيا. ويظهر ثالثا، أنهم وجدوا ترحيبا من الإنجليز بنشاطهم فى مصر.

ولا جناح على أجنبى أن ينشط لقضايا بلده من بلد آخر نزل به مهاجرا أو منفيا، ولكن التساؤل يتعلق بجوانب ثلاثة من تلك الملاحظات الثلاث: الأول، أن نشاطهم بمصر امتد إلى الحياة السياسية المصرية مما سترد الإشارة إليه واضحة. والثانى، أن يسارية الكثير من يهودهم ـ وهم كثر ـ امتزجت بالصهيونية وهى حركة موجهة فى الأساس ضد الوطن العربى ومصر. والثالث، أن ترحيب الاحتلال البريطانى بنشاطهم فى مصر، لم يقتصر على نشاطهم ضد الفاشية الأوربية فى الدوائر الأجنبية، ولكنه كان «خوفا من اتجاه المصريين نحو الألمان»، أى أنه كان ترحيبا يتصل بالسياسات المصرية وتياراتها.

ويحكى إيلى ميزان (أخو زوجة دى كومب، موظف بشركة الإعلانات الشرقية، أحد مؤسسى تنظيم أيسكرا. اعتقل فى عام ١٩٤٨ وطرد من مصر فى السنة التالية)، أنه بعد وصول هتلر للحكم فى ألمانيا عام ١٩٣٣، نشأت فى مصر «جمعية مكافحة العداء للسامية» برئاسة كاسترو، وقامت بالدعاية ضد النازى والدعوة لمقاطعة البضائع الألمانية، و«كانت الجمعية مكونة أساسا من اليهود وعدد قليل من الأرمن واليونانيين، ولهذا كان تأثيرها قليلا وسط الشعب المصرى»(١٤).

ولم تكن بمصر بطبيعة الحال حركة معادية للسامية. والمعاداة للسامية مصطلح أوربى الأصل أوربى الدلالة، وبهذا فإن جمعية كتلك لم تكن تمثل حركة ديمقراطية معادية للفاشية، بحكم أن الفاشية تمثل نمطا من الحكم الاستبدادى، ولكنها كانت حركة يهودية معادية فى الأساس للمسلك النازى ضد اليهود. لذلك لا يبدو مقنعا ما صور به الدكتور رفعت السعيد الأمر، من أن النشاط الفاشى فى مصر هو الذى كان حافزا لهذا النشاط الديمقراطى المضاد «وتجمع آلاف من العناصر المناهضة للفاشية وللعداء للسامية والمناصرة للديمقراطية فى عدد من التجمعات والأندية»(١٥). وإن ما يقال عن النشاط الفاشى فى مصر غير واضح الدلالة، إن كان المقصود به استبداد الملك أو نفوذ الاحتلال، فهما قديمان من قبل الثلاثينيات،

ولا يؤثر عن الأجانب واليهود أنهم اهتموا بمقاومتهما، بل لعلهم كانوا بسببهما فى عافية. وإن كان المقصود ما ظهر فى مصر فى الثلاثينيات من تنظيمات جديدة كالأخوان المسلمين ومصر الفتاة، فقد كانت هاتان الحركتان تطرحان طرقا لحل المشكلات المصرية، يمكن أن يجرى تقييمها بالموازين المستمدة من البيئة المصرية، لتقدير مدى الصواب أو الخطإ بشأنها، ولكن لا يرد عليها هذا المصطلح (الفاشية). وإن كان المقصود أنهم نشطوا ضد الفاشية الأوربية، فهذا نشاط أوربيين من مهجر لا يبرر اقتحامهم للسياسات المحلية فى بلد المهجر.

يقول دى كومب: إن «الحزب الشيوعى الفرنسى، كان يرى أنه يمكن لكوادر أجنبية أن تقود العمل الحزبى فى بلد مستعمر، وكان هذا موقفهم العملى فى الجزائر. وهذا موقف خاطئ. ولموقفى هذا رفض الحزب الشيوعى الفرنسى قبولى عضوا فيه..». ويذكر: «كنت أرى أن الأجانب لا يمكن أن يؤسسوا حركة شيوعية مصرية وأن يقودوها». ويقرر أن تاريخ الحركة الشيوعية بدأ فى مصر بعد تنحيته[١٦]. فلما تقدم الألمان إلى مصر خلال عام ١٩٤٢، نزح كثير من أعوان دى كومب الأجانب واليهود إلى فلسطين، فيما عدا أحمد صادق سعد ويوسف درويش وريمون دويك، الذين اتجهوا للعمل بين المصريين، وتكونت «جماعة الشباب للثقافة الشعبية» وبدءوا نشاطا عماليا تعهده يوسف درويش ومحمود العسكرى فى لجنة العمال للتحرر القومى، وكذلك «لجنة نشر الثقافة الحديثة»، وأنشئت مجلة الفجر الجديد التى رأس تحريرها أحمد رشدى صالح[١٧].

ومن جهة أخرى وجد شاب إيطالى الأصل هو مارسيل إسرائيل، كان يستهدف إنشاء حزب شيوعى (تحرير الشعب)، وكان عضوا باتحاد أنصار السلام، ثم خرج منه مع ريمون أجيون وراءول كوربيل(أخو هنرى كوربيل) وفتاة يونانية لإنشاء تنظيم شيوعى. وفى أوائل عام ١٩٣٩ كون مارسيل إسرائيل وراءول كوربيل وهنرى كوربيل وريمون أجيون وعزرا هرارى والآنستان إسترستون وهنريت أربيه، كونوا «الاتحاد الديمقراطى».

ويذكر الدكتور رفعت السعيد أن كان هؤلاء من أنصار «التمصير» فى اتحاد أنصار السلام، فضلا عن جماعة من الإيطاليين المناهضين للفاشية وبعض المصريين، وأن

هذا الاتحاد كان تجمعا علنيا تقف خلفه «جماعة سرية ماركسية تتكون هى الأخرى من أجانب وحدهم»، وكان هدفها جذب أكبر عدد ممكن من الشباب المصرى للاتحاد، ثم يجرى الاختيار منهم للتنظيم السرى الماركسى[١٨].

ثم يذكر أنه ما لبث أن اتسع نشاط الاتحاد والمجموعة الماركسية السرية، وظهر الخلاف بين ثلاثة اتجاهات فيه: الأول، اتجاه هنرى كوربيل الذى رأى ضرورة البدء فى تأسيس تنظيم شيوعى يرفع شعار التمصير. والثانى، اتجاه هليل شوارتز الذى رأى «أن شعار التمصير شعار شوفينى (أى قومى متعصب)، وأنه لا فرق بين مصرى وأجنبى فى صفوف حركة أممية الأهداف». والثالث، اتجاه مارسيل إسرائيل الذى يقول بالتمصير «لكنه يتشدد إلى درجة منع الأجانب من المشاركة بأى دور قيادى». فأنشأ الأول «الحركة المصرية للتحرر الوطنى» «ح. م»، وأنشأ الثانى (أيسكرا)، وأنشأ الثالث «تحرير الشعب». وما لبث أن حل الاتحاد الديمقراطى، وحل محله «المركز الثقافى الاجتماعى» يحركه كوربيل. فلما أسس كوريل «ح. م» لم يعد المركز إلا مجالا لنشاط الأجانب. كما أنشئ نادى «الثقافة والفراغ» يهيمن عليه مارسيل إسرائيل وزوجته جانيت، اللذان كانا على صلة بهيئة شيوعية بفلسطين، وأغلق النادى فى عام ١٩٤١[١٩].

وكان مارسيل إسرائيل وتنظيمه الذى يصر على «المصرية الكاملة» للقيادة كان يركز فى دعوته السياسية على المادية الجدلية، أى الدعاية ضد الدين. وبلغ الأمر إلى حد محاولة نشر هذه الدعوة فى المقاهى مما تعرض بسببه أحد الأعضاء للضرب[٢٠].

ويقال إن مارسيل كان يحرك جماعة يسارية مصرية (الخبز والحرية)، فيها أنور كامل وفتحى الرملى وأسعد حليم وصالح عرابى وعبدالعزيز هيكل، وإنه كان يمد أنور كامل بالمال[٢١]. على أن أعضاء التنظيم ينكرون هذه الصلة. ويذكر أسعد حليم أنه عام ١٩٣٩ «بدأت الأفكار الماركسية تبهرنا، فاندفعنا بكل قوتنا لجذب أكبر عدد ممكن من المصريين ومن العمال خاصة، وبدأنا نحشد فى ندوات «الفن والحرية» عمالا وكادحين. وخلق هذا رد فعل، وبدا التفاوت والتناقض واضحا. هم أغنياء أرستقراطيون ومثقفون ونحن فقراء، وحدث تمايز، بدأ قادة المجموعة لا

يرحبون بحضورنا. ومن هنا برز التساؤل: لماذا لا نؤسس ناديا خاصا يكون مستقلا ومصريا؟»، ونشأت «الخبز والحرية»[٢٢].

كما يحكى أنور كامل: «لم يكن معنا أجانب مطلقا. والحقيقة أنه حدثت محاولات عديدة من جانب عناصر أجنبية.. لكننى لم أكن أرتاح اليهم، ولم أكن أتصور أن أجنبيا مهما كان إخلاصه، يمكن أن يصبح زعيما لحركة شعبية مصرية..»، «لكننى وزملائى جميعا صممنا على أن تكون «الخبز والحرية» حركة مصرية ١٠٠٪»، «إنهم اتهمونى بالشوفينية»، «فى ذلك الحين كانت هناك تيارات عديدة وغير واضحة: الاتحاد الديمقراطى، ومعارضة العداء للسامية، وحركات وأندية وجماعات أخرى عديدة أجنبية وغير واضحة الاتجاه، ولم نكن نفهم ماذا يريدون بالضبط».

وأنكر أنور كامل تماما أن مارسيل كان على صلة بهذه الجماعة، ويقول: «خلال وجودى بالسجن (١٩٤٠ ـ ١٩٤٦) كان الأجانب ينتهزون هذه الفرصة لاجتذاب العناصر التى أجمعها، فأعود لأبذل جهدا فى اختيار عناصر جديدة، وبعد قليل أعتقل من جديد»، «أنا لا أستطيع أن أتهم هؤلاء الأجانب، لكننى فقط أرفض تصميمهم على قيادة حركة مصرية. والغريب أنهم لم يكتفوا بالمشاركة فى الحركة، وإنما كانوا يصممون على قيادتها»[٢٣].

أما عن أيسكرا، فيحكى إيلى ميزان: «أنا اتصلت بالاتحاد الديمقراطى.. وهو كان تنظيما مفتوحا بعكس جمعية السلام، وأنا وهليل شوارتز عملنا لفترة من الوقت مع هنرى كورييل فى الاتحاد الديمقراطى». وفى يناير عام ١٩٤٢ اتصل بهم كيبريو وجمع عددا من كل من الاتحاد وجمعية السلام، وقابلهم بيونانى دعاهم لإنشاء حزب شيوعى، «وعلى الفور قررنا البدء فى تأسيس تنظيم وكونا لجنة مركزية».

وبرغم أننا لم نعرف من هو اليونانى الذى لبوا نداءه على الفور، فقد كانت هذه هى بداية أيسكرا، الذى تكونت أول لجنة مركزية له من «إيلى ميزان، هليل شوارتز، ماكس أوديت». ويحكى ميزان أن كان من المفروض اشتراك كورييل معهم «ولكن شوارتز اعترض على ذلك قائلا: إن كورييل سبق اعتقاله بتهمة

الشيوعية وإنه مكشوف للبوليس . . . وإنه لا يتبع قواعد الأمان . وهكذا استبعد كوريل من القيادة»[٢٤] . ويلاحظ أن إيلى ميزان ذكره صادق سعد بقوله إنه كان شابا بارزا فى جمعية طلابية اسمها «الاتحاد الطلابى العالمى لمكافحة اللاسامية» بالقاهرة، وإنه «أغمض عينيه عن النشاط الصهيونى الذى كان يجرى فى هذه الجمعية الطلابية وحولها»[٢٥] . وكان لصيق الصلة بشوارتز ومن مؤسسى أيسكرا معه .

كما يلاحظ أن شوارتز وفقا للرواية السابقة استبعد كورييل من تأسيس أيسكرا، ولعل ذلك ما دفع كورييل إلى المناداة بالتمصير لينشئ تنظيما آخر . ووجه هذا الاحتمال، أن الخلاف بين الرجلين حول «التمصير»، إن جاز أنه حقيقى فلم يكن بالأهمية التى تبرر إنشاء تنظيم آخر، ما دام عرف فيما بعد من مسلك كورييل احتفاظه بالمراكز القيادية الحقيقية فى أيدى الأجانب . والمهم أن رواية ميزان تظهر أسبقية نشوء أيسكرا على «ح . م» بدليل استبعاد كورييل . وإذا صح قول الراوى، فإن استبعاد كورييل قام على دعوى الأمان التنظيمى، لا على الخلاف حول التمصير .

وبالنسبة لنشأة «ح . م»، يذكر دى كومب : «استنادا إلى تأييد مارتى كوّن كورييل ح . م»[٢٦] . ومارتى هذا كان عضوا فى الحزب الشيوعى الفرنسى، وكان على علاقة شخصية وأسرية بكورييل . ولما طرد كورييل من مصر فى عام ١٩٥٠، وسافر إلى فرنسا، اتصل بالحزب الفرنسى وبمارتى، وقدم له تقريرا عن الأوضاع السياسية فى مصر . «وبعد ذلك فوجئنا بأن الحزب (الفرنسى) يطرد مارتى ويتهمه بالجاسوسية، فكتبنا تقريرا إلى الحزب الفرنسى شرحنا فيه وجهة نظرنا فى اتهام مارتى . وبعد أيام فوجئنا بالأومانيتيه (صحيفة الحزب الفرنسى) تنشر تقريرا للمكتب السياسى يقول إن مارتى كان على علاقة باثنين من المصريين مشكوك فيهما، وهذان الاثنان هما أنا وزوجتى»[٢٧] .

وعلى أى حال، فإن صحت رواية دى كومب عن رفض الحزب الفرنسى قبوله عضوا فيه بسبب إصراره على مصرية الحركة الشيوعية، فإن تأييد مارتى فى البداية لكورييل يكشف عن وهن الأساس الذى قام عليه شعار التمصير على يد كورييل .

ويحكى كورييل أنه فى عام ١٩٣٧ سافر للعلاج بالخارج، «وقبل سفرى اتصل

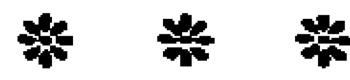
بى مارسيل إسرائيل، وكان معه مجموعة من حوالى عشرة أشخاص كانوا مجرد برجوازيين صغارا، وكنت أنا برجوازيا. والبرجوازية لها عيوب كثيرة، لكن لها ميزة مهمة هى اتساع الأفق. وأحسست أنهم مجموعة من ضيقى الأفق، مجرد موظفين صغار . . وأحسست بالقرف منهم». ويذكر عن نشاطه السياسى: «يمكن تصوير حركة الأحداث كما يلى: شيوعيون أجانب قادمون من الخارج (مدرسون أساسا) يتصلون بأجانب مقيمين فى مصر . . . (وبعد ذلك بمدرسين مصريين) وعن طريق هؤلاء يتم الاتصال بقطاع من المثقفين المصريين».

ويحكى عن سنة ١٩٤٢: «فى البداية كنا وحدنا . . ففى إبان حوادث فبراير . . طبعنا منشورا باللغة العربية نقول فيه للمصريين لا تتصوروا أن الألمان أفضل من الإنجليز. وخرجت لأوزعه بنفسى أنا وجورج بواتييه». ويذكر أن أيسكرا كانت ضد الفاشية ومستعدة للتحالف مع الإنجليز، لكنه كان يعادى الفاشية والإنجليز معا، ولما اعتقل فى عام ١٩٤٢ «استفدت فائدة كبرى. لقد مارست احتكاكا مباشرا وحادا مع كثير من السياسيين هم فى الأساس من أبناء البرجوازية الصغيرة. . أحسست إحساسا عميقا بأن البرجوازية الصغيرة تموج بحركة وطنية عارمة»[(٢٨)].

ومن ناحية أخرى، فإذا كان قد غلب على التنظيمات السابقة كون مؤسسيها أجانب ويهوداً، فقد وجد خط آخر ضعيف، انبنت فيه التنظيمات والمجموعات الشيوعية من عناصر مصرية فقط. وفى نطاق المادة التاريخية المتاحة، يمكن الإشارة إلى «منظمة القلعة»، التى بدأت نشاطها فى عام ١٩٤٠ بتشكيل من ثمانية أشخاص، خمسة منهم طلبة بالثانوى فضلا عن طالب أزهرى وعامل وحرفى، وقد اتصلوا بالفكر الماركسى من خلال صلة عضو المنظمة مصطفى هيكل بعبدالعزيز هيكل وأنور كامل عضوى «الخبز والحرية». وفى فبراير عام ١٩٤٢، كونوا منظمتهم التى تستهدف الاستقلال الوطنى والاقتصادى والتأميم. وبرغم عجز المنظمة الفنى من حيث الطباعة والصحافة، فقد أمكنها النمو بين الطلبة من ناحية، وبين الفلاحين فى الدقهلية خصوصا من خلال نشاط الطلاب العائدين إلى الريف فى إجازاتهم. وبلغ عدد أعضائها فى عام ١٩٤٦ نحو مائة وخمسين عضوا. كانت المنظمة تتصور أنها التنظيم الوحيد، فلما اكتشفها الآخرون واكتشفتهم، ما لبثت أن جذبت إلى التنظيمات الأخرى وأيسكرا بخاصة عن طريق شهدى عطية الشافعى فى عام ١٩٤٧[(٢٩)].

كما يمكن الإشارة إلى مجموعة كانت من امتداد الحزب الشيوعى القديم كان منها د. عبدالفتاح القاضى، ومحمود حسنى العرابى الذى انشق عنها بعد قليل، وعبدالرحمن فضل ومحمد دويدار ود. حسونة، وانضم إليها عبدالفتاح الشرقاوى. وكانت «تؤمن بالماركسية من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية بينما ترفض الفكر المادى». ولكن ما لبثت هذه الجماعةأن اتصلت بتنظيم كوريل واتحدت معه. ويذكر د. القاضى أنه اتصل بكوريل عن طريق ضابط شيوعى إنجليزى. ثم انشق عن هؤلاء بعد ذلك عبدالفتاح الشرقاوى فى عام ١٩٤٥ مكونا «اتحاد شعوب وادى النيل»[٣٠].

والمهم الإشارة هنا إلى أن المنظمات الشيوعية التى نشأت مصرية صرفا، ما لبثت أن انجذبت للتنظيمات ذات القيادات الأجنبية اليهودية، التى هيمنت وحدها فترة ما على الحركة الشيوعية. ولكن هذا الوضع لم يستقر، وحدث من الاضطراب فى سير الحركة الشيوعية بسبب هذا الوجود الأجنبى اليهودى ما سترد الإشارة إليه بعد قليل.



الأجانب والسياسة المصرية:

تقتحم هذه النشأة فكر القارئ ووجدانه. هذا الوجود الأجنبى فى حركة سياسية مصرية، كان وجودا غير مسبوق، ومطعنا عليها ممن عارضها من معاصريها. ولكن لا يبدو أن أحدا صور هذا النشاط الأجنبى بتلك الكثافة التى تظهر فى مؤلفات الدكتور رفعت السعيد. وقد أورد المؤلف عددا من الاعتبارات المفسرة لهذا الأمر، منها النشاط الاقتصادى لليهود فى مصر وقتها، إذ كانوا يمثلون ٩٨٪ من العاملين فى البورصة، ويشاركون بالإدارة والتوجيه فى نحو ثلث الشركات العاملة بمصر البالغ عددها ٣٠٨ شركات، وبخاصة فى البنوك وشركات التأمين. ومنهم أسر أدت دورا مهما فى النشاط الزراعى والعقارى والمصرفى والصناعى، مثل عائلات قطاوى وهرارى وموصيرى وكوريل وسوارس[٣١]. كما أن التحركات الأولى للطبقة العاملة المصرية فى مطلع القرن العشرين كانت «مجرد انعكاس للبروليتاريا

الأجنبية الموجودة بكثرة فى مصر . . ». وفيهم إيطاليون ويونانيون وأرمن أدوا دورا فى إضرابات العشرينيات وساهموا فى تأسيس أولى النقابات العمالية(٣٢). كما أنتجت أفواج المهاجرين الأجانب إلى مصر فى مطلع هذا القرن، ما صار به أكثر من نصف المهنيين بمصر منهم فى عام ١٩٠٧(٣٣).

ويلخص الدكتور رفعت كل ذلك بقوله: «نخطئ لو تصورنا أن الأجانب كانوا جميعا من الرأسماليين المنعزلين عن الشعب المصرى، فثمة جاليات كانت مكونة أساسا من صناع وحرفيين وعمال وصغار تجار ومهنيين. كانوا يمارسون بالضرورة احتكاكا يوميا ومباشرا، ليس فقط بجماهير المصريين، وإنما أيضا بمشكلات الحياة الاجتماعية فى مصر». «ووسط العمال و المثقفين الأجانب قامت حركة سياسية نشيطة، اتخذت مسارا اشتراكيا ويساريا واضحا، منذ مطلع القرن العشرين وحتى قبل ذلك بقليل»(٣٣).

هذا التفسير للوجود السياسى الأجنبى اليهودى، ترد عليه ملاحظات تبدو مهمة. فلم يكن الرأسماليون الأجانب واليهود هم المعزولين فقط عن البيئة المصرية، بل يصدق وصف العزلة على الأجانب عامة. ثمة فروق اللغة والعادات وغيرها تشكل جدارا اجتماعيا من دونهم. وهناك الامتيازات الأجنبية التى تجعل لهم من أي طبقة أو فئة اجتماعية محاكم خاصة وقوانين خاصة، وتبقيهم فى وضع متميز لا يخضعون فيه لسيادة الدولة المصرية، وتشكل رباطا قوى الآصرة بين الأجنبى وبلده الأصلى، يستمد من تبعيته له الحماية والرعاية والتعالى على ما يخضع له المصريون من أنظمة وشرائع. وهناك نظرة النازحين الأوربيين إلى المصريين بوصفهم شعبا محكوما، لهم عليه مزية الانتماء إلى دول حامية قوية. وهناك فى المقابل التكوين الحضارى للمجتمع المصرى، بنظمه وشرائعه التى تمنع الأجانب أن يندمجوا فى البيئة الاجتماعية والسياسية، فليس لهم تول لوظائف عامة أو الدخول فى هيئات نيابية - برغم كل محاولات الاحتلال البريطانى، وليس لهم التزاوج مع المصريين، سواء أكانوا مسلمين أم أقباطا أرثوذكسى المذهب. هذه واحدة.

والثانية، أن البيئة الحضارية المصرية، على قدر من التطور التاريخى والأصالة،

بما لا يجعل المصريين محتاجين إلى الأجانب ليكافحوا من أجل تحرير المظلومين فيهم. وذاكرة المصريين تعى جيدا نهضة محمد على وثورة عرابى وغيرهما.

والملاحظة الثالثة أن تلك النظرة التى تسوى بين العامل المصرى والعامل الأجنبى فى المركز الاجتماعى والسياسى، ولا تعترف بغير الحائط الطبقى حائطا للعزلة، إنما تتجاهل العنصر الدينى والقومى، وهو مصدر قوة الحركة السياسية ضد الغزاة. ولا يقتصر ذلك على مصر بوصفها حالة مخصوصة. ولا يظهر أن الأجانب الوافدين مع الاستعمار عمالا كانوا أو غير عمال، قاموا بدور إيجابى فى تحرير أى من الدول المغزوة. وإذا قيل بيانا لدور الأجانب «الطبيعى» فى الصراعات السياسية بمصر، إن ليون كاسترو صاحب صحيفة «ليبرتيه» كان «نموذجا فريدا لهذه الاتصالات» بين عناصر البرجوازية الأجنبية وحزب الوفد(٣٤)، فلا يظهر أن علاقة سعد زغلول بكاسترو تجاوزت حدود علاقة زعيم مصرى بصحفى أجنبى يقيم بمصر ويتعاطف مع الوفد، ولم يظهر أن أجنبيا ساهم فى تأسيس الوفد أو شارك فى عضويته، بله أن يكون من قادته المهيمنين على قراراته السياسية.

يذكر الدكتور السعيد أسبابا عُدَّتْ لديه مسوِّغا لزيادة اهتمام الأجانب بالنشاط السياسى والاجتماعى منذ الثلاثينيات، قال: «ثم تأتى أحداث الثلاثينيات العاصفة لتخلق مبررات لتزايد الاهتمامات السياسية والعمل السياسى والاجتماعى وسط الجاليات الأجنبية. ومن هذه المبررات: الفاشية وامتداداتها السياسية والتنظيمية فى مصر. التيارات الدينية وانعكاس نموها على وضعية الأجانب فى مصر. الحرب العالمية الثانية وتأرجح مصير كل الأجانب واليهود بخاصة مع اشتداد هجمات جيوش المحور على مصر..»(٣٥).

ولا يكاد يظهر لقارئ التاريخ المصرى، أن كان للفاشية الأوربية امتداد تنظيمى بين المصريين. ولم يعرف أن كان لأى من النازية الألمانية أو الفاشية الإيطالية مثل هذا الامتداد الحزبى بين المواطنين فى مصر. ويبدو أن مقصود الأستاذ الباحث يقتصر على ما يراه امتدادا سياسيا، بين فاشية أوربا وبين أحزاب المسلمين التى عناها بإشارته عن نمو التيارات الدينية. وبهذا يكون المسوِّغان الأولان لنشاط الأجانب فى السياسة المصرية، هما ظهور تيارين سياسيين بين المصريين: حزب مصر الفتاة

باتجاهه القومى المصرى، و جماعة الأخوان المسلمين باتجاهها الدينى الإسلامى القوى. والملاحظ فى هذا الشأن أن الأخوان المسلمين ومصر الفتاة لم يكونا وحدهما ضد الديمقراطية النيابية، ولم يكونا وحدهما مصدر الخوف على تجربتها فى مصر ولا أساس التهديد لها، إنما كان الملك والاحتلال البريطانى هما المناهضين الأساسين لها. والملك والاحتلال قديمان لا يصلحان سببا للنشاط الأجنبى الطارئ فى الثلاثينيات ولا يتواكب معهما. فإذا كان يمكن نسبة نشاط الأجانب هذا إلى ظهور الإخوان ومصر الفتاة، لزم التسليم بأن هذا الاقتران ليس مصدره مناهضة هذين التنظيمين للديمقراطية، ولزم البحث عن علاقة السببية التى أنتجت هذا الاقتران فى خصائص أخرى تميز بها كل من هذين التنظيمين، على ما سترد الإشارة إليه.

أما عن المسوِّغ الثالث، وهو تأرجح مصير الأجانب واليهود بخاصة، مع هجمات جيوش المحور على مصر فى الحرب، فإن هذا التأرجح يبرر هجرتهم من مصر، أو تشكيل ما يساهمون به فى التصدى للجيوش الوافدة. وهو على أقوى الفروض يفسر نشاطا سياسيا لهم تابعا لبلادهم وموجها للأوضاع الأوربية، بحسبانه نشاطا لجاليات فى مهجر، وهو بهذا الوصف يفيد أنهم هم من يُعَدّ «امتدادا سياسيا وتنظيميا» لصراعات بلادهم، لا أن تُعَدّ التنظيمات المصرية هى هذا الامتداد، بله أن تُعَدّ التنظيمات المصرية هى النوابت المستزرعة، ويُعَدّ نشاط الأجانب من الثوابت الأصيلة فى التربة المصرية.

إن حقيقة المسوِّغ الثالث، لا تتعلق باعتبار تلك الحرب وهجوم الألمان سببا لنشاط الأجانب فى السياسة المصرية، أو بمعنى أدق إن هذا السبب مع صحته لا يحمل تلك النتيجة ولا يفضى وحده وبذاته إليها. إنما السبب الذى قد يحمل هذا الأمر ويفضى بذاته إليه، هو إلغاء الامتيازات الأجنبية، الذى جرى على أثر معاهدة مونترو قبل الحرب العالمية بعامين، وفقد الأجانب بإلغائها مظلة الحماية لمصالحهم ووضعهم المميز من هيمنة السيادة المصرية. ولعلهم أرادوا بولوجهم فى أنشطة السياسة المصرية، أن يستعيضوا عن تلك الحماية بنوع من الوجود السياسى المؤثر فى الأوضاع المصرية. وغنى عن البيان أن الوجود السياسى الذى من شأنه حماية مصالح الأجانب الممتازة، قد لا يتفق بالضرورة مع فكرة إنشائه تنظيمات

يسارية ماركسية، تهدد نظام الملكية الخاصة فى مصر. إنما يجرى الحديث هنا فى سياق ما يوجبه المنطق فى فهم حركة الأجانب السياسية عامة فى مصر. أما اتخاذ هذه الحركة شكلا يساريا محددا، وقيام اليهود الأجانب بها خاصة، فهذه أمور يتعين بحثها فى نطاق الظروف الملموسة لكل من حركة المجتمع المصرى بتياراته المختلفة، ولوضع الأجانب والحركة اليهودية فى ذلك الوقت.

والخلاصة فى ضوء ما سلف، أن اهتمام الأجانب واليهود بالوجود فى السياسة المصرية، قد تعاصر مع ظهور تنظيمين مصريين، أحدهما قومى مصرى منفتح على الحركة العربية يدعو إلى مقاطعة كل ما هو أجنبى سلعا وبضائع وغيرها، والآخر دينى منفتح على حركة الجامعة الإسلامية، يدعو إلى مقاطعة كل ما هو أجنبى فكرا ونظما. كما تعاصر مع إلغاء الامتيازات الأجنبية واسترداد مصر سيادتها على جميع المقيمين على أرضها.

وفى صدد الحديث عن مصر الفتاة، يذكر الدكتور رفعت السعيد، أن دعاوى أحمد حسين تمثلت فى رفض النظام النيابى والدستور والديمقراطية، وتأييد النظامين النازى والفاشى، مما كان أداة فى يد القصر وأحزاب الأقلية بمصر. ويقول: كان لا بد لهذه الدعاوى من أن تثير الذعر فى نفوس الأجانب، وأكثريتهم تربت وتثقفت واطمأنت فى رحاب فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الإصلاح الدستورى فى أوربا.. ولا بد له أيضا أن يبث الرعب فى نفوس اليهود، وهم كثيرون بشكل ملحوظ وسط الجاليات الأجنبية، ولا بد لكل أجنبى يقيم فى مصر أن يشعر بالخوف وهو يقرأ المبادئ العشرة التى صاغها أحمد حسين لتؤهل معتنقها كى يكون جنديا من جنود مصر الفتاة، ويجد منها: «احتقر كل ما هو أجنبى بكل نفسك، وتعصب لقوميتك إلى حد الجنون». ويذكر أن النحاس رئيس الوزارة الوفدية اتهم جمعية مصر الفتاة بالعمل لحساب دولة أجنبية ضد مصلحة البلاد. وبهذا كان ثمة خطر على الأجانب الديمقراطيين، يأتيهم من الأجانب الفاشيين ومن القصر ورجاله ومن مصر الفتاة وما يماثلها(٣٦).

وإذا جاز تصوير أكثر الأجانب بمصر بأنهم تربوا بفكر الثورة الفرنسية وتقاليد الإصلاح الدستورى، فلم تكن الوظيفة التاريخية للأجانب بمصر قط أنهم رسل

الديمقراطية إليها. ومع أول احتكاك فعال بين مصر والغرب فى القرن التاسع عشر، كانت مصر المستقلة تأخذ عن أوربا باختيارها ما تراه خيرا لها حسب تصورها. ولم يفسد عليها خياراتها ويضرب نهضتها ويحطم صناعتها واقتصادها ونظمها الدستورية، إلا وفود الاستعمار عليها وفى ركابه هؤلاء الأجانب. ضربوا صناعة محمد على، وأفسدوا الاقتصاد المنتج على عهدى سعيد وإسماعيل، وحطموا دستور العرابيين، وأفلسوا الفلاح بالديون والفوائد. تلك كانت الوظيفة التاريخية بمصر لمن اطمأنت نفوسهم إلى فكر الثورة الفرنسية وتقاليد الإصلاح الدستورى، بصرف النظر عن النوازع الشخصية لأفراد منهم، أو عن النظم المطبقة فى أوربا نفسها.

وإذا كانت نمت بين المصريين اتجاهات غير ديمقراطية يستغلها الملك، فلم تكن مصر تنتظر من غير أبنائها من يكافحون عنها الشرور. وكان متوقعا مناهضة هذه الاتجاهات فى رحاب ثورة سنة ١٩١٩ وتقاليد الكفاح المصرى الدائر فعلا ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبى معا.

وكان الوفد مثلا لا يزال وعاء ذا فاعلية فى مناهضتها. واحتقار كل ما هو أجنبى شعار وجه للدعوة لتفضيل الإنتاج المصرى وأنماط المعيشة المحلية، والتعصب للوطن موجه ضد الاستعمار. وحزب مصر الفتاة عدل عن دعاويه غير الديمقراطية منذ عام ١٩٤٢ بما يسقط تلك الحجة من ذلك الوقت المبكر من نشاط الأجانب. واتهام مصر الفتاة بالعمالة لدولة أجنبية فى عام ١٩٣٧ أيا كان نصيبه من الصحة[٣٧]، فهو يقوم سلاحا ضد مصر الفتاة فى يد الأحزاب المصرية الأخرى، ولكنه لا يقوم سلاحا ولا حجة فى يد الأجانب، ولا تقوم تهمة كهذه على «عميل» وتنحسر هى نفسها عن الأصيل، بله أن تنهض بها للأصيل ذريعة للنشاط السياسى فى غير بلده. كان الأجانب واليهود العاملون فى السياسة المصرية يمقتون مصر الفتاة، لسبب آخر غير حرصهم على الديمقراطية. (لم يكن لأى منهم، ولا كان أى منهم يتوقع أن يكون له حق فى ترشيح أو انتخاب أو غيره من حقوق ممارسة الديمقراطية للمواطنين)، وهو إثارة مصر الفتاة لدعاوى العصبية القومية، بحسبان أن مصدر الاطمئنان الأساسى للوجود الأجنبى بمصر هو نفى هذا العنصر القومى أو ضموره.

وفى صدد الحديث عن الأخوان المسلمين، يذكر الدكتور السعيد: «كان حسن

البنا يؤكد أنه يريد الحكم ويريد حكومة إسلامية. . والحقيقة أن القصر قد حاول وباستمرار استخدام بعض رجال الدين وبعض رجال الأزهر أداة لمجابهة الحياة الدستورية وحكومة الأغلبية. . »، «كان لابد لذلك كله أن يثير هواجس الأجانب وكلهم غير مسلمين، وأكثرهم علمانيون. وكان لابد للأجانب ولأعداء المحور منهم خاصة أن يشعروا بالرهبة تجاه هذا التحالف الذى نشأ بين الأخوان المسلمين والقصر الملكى، ثم بين الأخوان وعملاء المحور ودعاته من ناحية أخرى»، «فإذا وضعنا ذلك كله فى إطاره العام، حيث كانت جحافل النازى تدق أبواب مصر بالفعل، لأمكننا أن نتصور المناخ العقلى والفكرى والنفسى الذى عاشت فيه القوى العلمانية والديمقراطية اليسارية فى صفوف الجاليات الأجنبية، والذى دفعها حتما إلى العمل والنشاط باتجاه تقدمى. وإذا كانت حراب الفاشية تتجه أولا ضد اليهود، فقد كان طبيعيا أن يتجه الكثيرون من أبناء الطائفة اليهودية فى مصر (وعددها ٩٥٣١ وفقا لإحصاء عام ١٩٣٧) إلى مجالات العمل المناهض لها[٣٨].

وبصرف النظر عن العجلة فى وصف من أيدوا المحور من المصريين فى أثناء الحرب بالعمالة[*]، فإن ما يمكن أن يوجه إلى حركة الأخوان من نقد أو هجوم، إنما يتمثل فى كونها حركة سياسية لم تفصح عن برنامجها السياسى والاجتماعى، وأن تحالفاتها السياسية لم تكن تتفق مع التصنيف السائد للقوى الوطنية والديمقراطية المختلفة، حسبما تعورف عليه من متطلبات المعركة ضد الاحتلال الأجنبى واستبداد الملك، وأنها انحصرت فى نمط من الفكر الإسلامى قد لا يستجيب للواقع المعيش فى إطار الأهداف والمطامح العامة للأمة، وأنها وضعت الجامعة الدينية السياسية بديلا عن الجامعة الوطنية، بما قد يهدد وحدة الأمة فى صراعها ضد الاستعمار ومن

(*) تأييد بعض المصريين للمحور خلال الحرب، مسألة تصلح مثالا نموذجيا للتباين بين «التقدير المصرى» وبين موقف الأجانب. يمكن لتيار مصرى ما، ولو على خطإ فى حساب القوى السياسية والظروف، أن يفكر فى إمكان الاستفادة من الصراع المسلح المحتدم بين ألمانيا وبريطانيا، على أمل الفكاك بمصر من الاحتلال البريطانى. وتندرج مثل هذه المحاولة فى إطار محاولات الاستفادة من تناقضات الدول الكبرى لاستخلاص الحقوق المصرية، ومناقشتها لا تكون بإطلاق أوصاف الخيانة والعمالة، ما دام لم يوجد ما يؤكد قيام علاقة من هذا النوع، إنما يوزن الأمر بميزان بحث الظروف الملموسة لتقدير مدى الخطإ والصواب. أما موقف الأجانب فهو أبعد عن التقديرات المصرية وأدخل فى مراعاة روابط جنسيتهم أو روابطهم السياسية فى إطار دولهم الأم، أو روابطهم بوصفهم طوائف وجاليات فى المهجر.

أجل الارتقاء. كل ذلك نقد يمكن أن يتجه إليه من منظور مصرى أو قومى عام وفى نطاق السياسات المصرية. وهو مهما بلغ لا يفيد ولا يصلح تسويغا لنشاط سياسى من الأجانب ضدهم. وإن النقد الذى يوجه للأخوان من حيث إغفال الجامعة القومية، يوجه بالضرورة ضد الأجانب من حيث إغفالهم للجامعة ذاتها. وغنى عن البيان أن نقد الأجانب أولى، بحسبانهم هم أنفسهم خارجين عن التصنيف القومى بالتعريف، ولأنهم لا يقيمون جامعة بديلة لما يهدمون، جامعة سياسية تصلح وعاء للكفاح ضد الاستعمار ومن أجل التقدم والاستقلال. ونقد تحالف الأخوان مع الملك صواب من منظور ديمقراطى وتقدمى، ولكنه لا يوجه كاتهام للأخوان على أيدى الأجانب، فالوطنية وحدها هى وعاء النظر إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمواقف الطبقية. وإن العلمانية حسبما جرت على ألسنة كثير من الوطنيين المصريين فى الصراعات السياسية والفكرية لم تكن تعنى إلا أمرين، تجريد سلطة الملك الاستبدادية من أى ادعاء دينى يسند نظامه، وتحقيق المساواة التامة بين المسلمين والأقباط فى «المواطنة» فكرا وحقوقا.

بقيت نقطة تتعلق بوظيفة النشاط الأجنبى فى السياسة المصرية. فإن ما سبق ذكره يتعلق بدوافع الأجانب للتحرك السياسى، ويبقى بعد ذلك مدى حاجة البيئة السياسية المصرية لهذا التحرك. وفى هذا الشأن، يذكر الدكتور السعيد عددا من العوامل، وهى ترجع إلى «الامتيازات الأجنبية التى كانت تحمى النشاط السياسى وسط الأجانب حتى لو لم يكن مرضيا عنه من جانب السلطة»، «عنصر اللغة، فحتى فى نهاية الثلاثينيات لم تكن أوليات الأدبيات الماركسية قد ترجمت إلى العربية.. وهكذا انفرد التقدميون الأجانب بالقدرة على «استيراد» كتب ومجلات شيوعية (احتماء بالامتيازات الأجنبية وبحكم احتكاكهم الثقافى بأوربا وبحكم ترددهم الدائم عليها) وانفردوا - وإلى حد كبير - بالقدرة على الاطلاع عليها»(٣٩).

ولا شك فى أنه برغم إلغاء الامتيازات الأجنبية فى عام ١٩٣٧، بقيت بعض آثارها تكفل للأجانب حماية نسبية محددة باتفاقية مونترو وحواشيها، لمدة مؤقتة تنتهى حسب الاتفاقية فى عام ١٩٤٩. ولا اعتراض على أن هذه الآثار، كان من شأنها حماية النشاط الأجنبى نوعا ما، كما لا اعتراض على يسر حصول الأجانب على الأدبيات الماركسية والاطلاع عليها. على أن وجه الاعتراض يتعلق بما

يستخلص من هذين العنصرين، عنصرى الامتيازات واللغة. ولا يظهر أن البيئة الثقافية المصرية كان يعوزها عنصر أجنبى لينقل إليها فكرا ما. وحركة الترجمة من أيام محمد على غنية عن البيان، وحركة انتقال الأفراد بين مصر والغرب غنية عن البيان أيضا. وتطلع العقل المصرى إلى فكر الغرب وحضارته كان مشبوبا، بل لعله كان أكثر مما يلزم، بل لعله تجاوز نطاق الاستفادة إلى مشارف الضرر، بل لعله فى عرف البعض قد أوغل فى الضرر. ومع مراعاة أن نقل الفكر الاشتراكى عامة، والفكر الماركسى خاصة، كان أصعب من غيره، فلم يكن الحظر والتضييق ليصل إلى درجة الاستحالة، التى تستدعى قيام الأجانب بهذا الدور كوظيفة سياسية وتاريخية.

وقد عرض الدكتور السعيد فى كتابه «اليسار المصرى» لما كان ينشر من هذا الفكر فى صحف ومجلات علنية، مثل كتابات إسماعيل مظهر وعصام الدين حفنى ناصف ونقولا حداد وعبدالفتاح القاضى وحسنى العرابى، ومثل مجلة الحساب ومجلة روح العصر، فضلا عما كان ينشر فى مجلتى الهلال والمقتطف، وكل ذلك يجرى فى صحافة مصرية. لم تكن تلك الكتابات بطبيعة الحال من الكثرة التى يودها من يتعاطف مع الاشتراكية أو الماركسية، ولكن وجودها يدل على قيام الإمكانية لنقل هذا الفكر من خلال قنوات مصرية، بصرف النظر عن مدى سماح الظروف السياسية والاجتماعية بانتشاره. ومع التسليم بيسر «استيراد» الأجانب للأدبيات الماركسية، فإن ذلك لا يفيد بالضرورة قدرة على نقلها، لأن اليسر اللغوى بينهم وبين الألسن الأوربية يفيد عسرا لغويا بينهم وبين اللسان المصرى، ولم يكن غالبهم على إلمام كامل باللغة العربية المنقول إليها. وحتى مع استبعاد هذا العائق اللغوى، فإن سهولة النقل تصلح سببا لتيسير نقل الفكر، ولكنها لا تقوم سببا مقنعا فى أن يكون لهم دور تنظيمى، بله أن يكونوا هم مؤسسى التنظيمات ومحركيها وقادتها، والحادث أن قوى لدى هؤلاء التركيز على النشاط التنظيمى. أما نقل الفكر بالترجمة أو إعداد الدراسات المبسطة مثلا، فلا يظهر أنهم أنفسهم أولوه القدر الكافى من نشاطهم فى هذا الوقت المبكر من نشأة التنظيمات. وقد ذكر أحد أعضاء تنظيم أيسكرا: «كنا لا نقرأ إلا كتبا فرنسية»[٤٠].

التنظيمات المهمة:

ظهرت جماعة الفجر الجديد (عرفت فيما بعد بتنظيم الطليعة الشعبية للتحرر، وطليعة العمال)، من اتحاد أنصار السلام، من صادق سعد وريمون دويك ويوسف درويش. كانوا يهوديي الديانة مصريين من أصول غير مصرية، واعتنق يوسف الإسلام فى عام ١٩٤٧ والآخران فى عام ١٩٥٧. كانوا خلية مصرية انفصلت عن الأجانب وبقيت بمصر عندما هاجر كثيرون إلى فلسطين خوفا من الزحف الألمانى فى أثناء الحرب. وأصدروا مجلة الفجر الجديد فى عام ١٩٤٥، وضموا إليهم وقتها أحمد رشدى صالح، لأنه أكثر قدرة على استصدار ترخيص بالمجلة «واضطررنا إلى أن نشرح له الأمر، وعلاقتنا بالمجموعة الأجنبية السرية التى تعمل خلف مجموعة الدراسات، وكيف أن هذه المجموعة هى التى ستمول المجلة»[٤١]. وقامت الجماعة بنشاطها فى صفوف رابطة الشباب الوفدية ودار القرن العشرين ولجنة العمال للتحرير القومى. وانضم إليها عناصر مثقفة وعمالية بلغت بهم نحو ٢٥ عضوا[٤٢]. ويرى صادق سعد أن استقلال هذه المجموعة عن الأجانب «كان قرارا مهما وفريدا فى الحركة الشيوعية»، إذ استمرت المنظمات الأخرى والأجانب يؤدون فيها دورا كبيرا «مما أثر فى سياستها فى تقديرى». ويقول: «ظلت بعض التنظيمات الماركسية التى تأسست فى مصر أقرب إلى الأممية، ولها علاقات خاصة حلقية بأبناء جنسيات مختلفة». ثم يحكى أن بعض أصدقاء هذه المجموعة فى لجنة نشر الثقافة الحديثة خالفوها «بسبب اعتراضهم على وجودنا (اليهود) فيها، وألحوا على انسحابنا.. فتركنا لجنة الصحافة آسفين..»[٤٣]. ولكنهم استمروا الموجهين الأساسيين لجماعة الفجر الجديد.

أما أيسكرا، فقد أنشأها شوارتز مع غيره ممن سلفت الإشارة إليهم. وكان يرفض التمصير رفضا صريحا بغير مداراة. واستعان على ذلك بقوله عن لينين، إنه يمكن لطلائع أجنبية أن تؤدى الدور القيادى فى بلد متخلف، بحسبان مصر هى هذا البلد المتخلف! وما لبث أن ضم تنظيمه نحوا من ٩٠٠ عضو منهم حوالى ٤٠٠ أجنبى، وبلغ قسم الطلبة فيه حوالى ٣٠٠ طالب. وكان منهجه فى العمل دراسة الكتب الماركسية والمناقشة حولها، وفقا لمنهج دراسى يستند إلى تحصيل ٢٧ كتابا. ويستغرق هذا الجهد نشاط الأعضاء دون أن يمكنوا من النشاط السياسى

الجماهيرى، الذى لم يبدأ إلا مع تصاعد الحركة الشعبية الوطنية فى عام ١٩٤٦. وكان التجنيد للتنظيم يتخذ طابعا عائليا ومن خلال الحفلات والاختلاط والرحلات. وتألفت لجنته المركزية من شوارتز وإيلى ميزان وسدنى سلامون وعزرا هرارى وإرمان بيليس، وخبير شئون التنظيم والمشرف على النشاط الطلابى سدنى سلامون. ومع ضغط الأعضاء المصريين، شارك فى اللجنة المركزية فى وقت لاحق شهدى عطية الشافعى وعبدالمعبود الجبيلى(٤٤).

أما «ح. م» الذى أنشأه كورييل، فقد رفع شعار التمصير، وضم فى مستوياته المختلفة غالبية مصرية، ولكن جرى ذلك حسبما كشفت المادة التاريخية المتاحة، بطريقة ومن خلال أطر فكرية وتنظيمية تضمن لكورييل ونفر قليل معه الهيمنة الفردية على التنظيم. ضم مثقفين مصريين وعمالا من شبرا الخيمة والمحلة وصولات من سلاح الطيران ونوبيين وسودانيين، ونفرا من الشيوعيين المصريين القدامى سلفت الإشارة إليهم. (٤٥) وكانت اللجنة المركزية تضم كورييل وجو متالون وعشرة من المصريين.

إن كورييل الذى أعلن شعار التمصير وضم إلى لجنته المركزية أغلبية مصرية، قد عاجل التمصير بشعار آخر هو «التعميل»، أى سرعة جعل القيادة عمالية. يقول عبده دهب: «بدأنا عملية تجنيد واسعة واتصالات على نطاق كبير، وبعد سنة تقريبا رفع كورييل شعار «التعميل»(٤٦). ويشرح كورييل هذا الهدف الذى أعلنه بعد سنة واحدة: «قد وقعنا فى خطإ كبير، فإن عملية التمصير تمت بالتصعيد السريع للعناصر المصرية.. وتصورنا أنه يمكن التعميل بالطريقة نفسها، أى أن يصعد العمال بغض النظر عن مستواهم الفكرى إلى صفوف القيادة، وصعدنا إلى القيادة عددا كبيرا بقصد أن نشعر العمال بأنهم الملاك الحقيقيون للتنظيم»، «أدى التصعيد السريع للعمال إلى إضعاف التكوين الفكرى لقيادة التنظيم، فى ظروف كان قد بدأ يتعرض فيها لصعوبات تنظيمية، ويواجه مشكلات نظرية وفكرية خطيرة»(٤٧).

هذا يعنى أن «التعميل» لم يكن فعالا، ولا كان يمثل هيمنة حقيقية للعمال على التنظيم، بل إنه صار ضارا لأنه أضعف التكوين الفكرى للقيادة. ومعنى ذلك أن «التعميل» السريع هنا قد أدى إلى أن يصير «التمصير» شكليا، أى أن التعميل نفى

التمصير كإجراء جاد. وجرى التعميل بقرار من كورييل، لا يظهر أن شاركه فيه غالبية مصرية. بل جرى على الرغم من الغالبية المصرية فى القيادة. ويحكى كورييل: «إن المثقفين فى قيادة التنظيم قالوا إن المسافة الواسعة بين الأجنبى والمصرى حتمت التمصير، ولكن المسافة تقل كثيرا فيما بين المثقف والعامل المصرى»، بما يفيد أن هؤلاء لم يتحمسوا للتعميل، وأن لو كان الأمر بيدهم لما أجروه بهذه الطريقة. كما يفيد شعورهم بالجامع الوطنى بينهم وبين العمال الفاصل بينهم وبين كورييل. وبهذا لا يظهر مقنعا ما يقال إن المثقفين المصريين كانوا يتركون أماكنهم فى القيادة طواعية للعمال(٤٨). بذلك يظهر أن التمصير قد أفسد بالتعميل الذى جرى. وكان كورييل صاحب القرار فيه.

والأسلوب الثانى الذى اتبعه كورييل للهيمنة على التنظيم، هو أسلوب بنائه، إذ جرى التقسيم فيه على نحو فئوى، قسم منفصل لكل من الطلبة والعمال والأجانب وغيرهم. وكورييل هو صاحب فكرة هذا التقسيم، وقد سوغها بمقولة عدم التناسب فى التجنيد وكثرة الطلبة فيه. وضم أقساما مستقلة لكل من اليمنيين والليبيين والإثيوبيين والسودانيين. وقد هوجم هذا النمط من البناء التنظيمى، لما لا يخفى من عزلة كل فئة عن الأخرى، وأنه «ضد القواعد المتعارف عليها للتنظيم»(٤٩). وإذا كان من المعروف أن من أهم وظائف التنظيم اللينينى كونه بوتقه انصهار بين المثقفين الثوريين والعمال، فإن ذلك الحادث يكشف عن نمط من البناء يحول دون تحقيق هذه الوظيفة الجوهرية، ويعزل كلا من الفئات عن غيرها.

والأسلوب الثالث المكمل، هو اتباع الاحتراف الثورى بالنسبة لبعض الأعضاء، بأن يتفرغوا للنشاط السياسى مقابل راتب يتقاضونه من التنظيم. وللفكرة تطبيقات كثيرة معروفة فى الأحزاب المختلفة، ولكن فى ظروف كون كورييل هو الممول الأساسى للتنظيم، فإن الاحتراف من شأنه أن يؤدى إلى تبعية للمحترف بالنسبة لكورييل. ويذكر فوزى جرجس: «هنرى كورييل كان يقيم علاقات شخصية مع بعض الكوادر ويربطها به على أسس شخصية»(٥٠).

لذلك فإن المادة التاريخية التى أخرجها الدكتور السعيد، لا تفضى إلى ما انتهى إليه عن «ح. م» من أن «عملية التمصير قد تمت على أفضل وأسرع وجه ممكن،

بحيث تم اختيار عناصر مصرية جادة وشعبية ونضالية ودفعت ربما بأسرع مما يجب نحو مراكز القيادة . . ولم يكن فى قيادة «ح . م» كما شاهدنا سوى اثنين فقط من الأجانب . . »[٥١] . فالتمصير لا تحققه الغلبة العددية وحدها، إنما تحققه السيطرة وسلطة التوجيه والتقرير . وإن قول د . السعيد بأن التمصير تم بأسرع مما يجب، يوحى بأن كان الأبطأ هو الأصوب، كما لو أن الأصل أو الطبيعى أن تبقى سيطرة الأجانب بدعوى تعليم المصريين شئونهم، على نحو ما كان كرومر وأمثاله يبررون بقاء الاحتلال، صاحب رسالة التحضر لمصر المتخلفة . إن الواجب ألا نغفل عن نقطة البدء، وهى أن شعار التمصير نفسه شعار شاذ، شذوذ تأسيس أجانب لحركة وطنية، لأن الشعار هدف، والمصرية ليست هدفا ولكنها نقطة بداية تقوم مقام البداهات . التمصير هنا شعار يرفعه أجنبى بينما المصرية هى وجود المصرى وذاته .

معركة التمصير:

لم تكن مشكلة الوجود الأجنبى وسيطرته فى التنظيمات الشيوعية خافية، منذ نشأة هذه التنظيمات . والأجانب أنفسهم فيما رووه من بعد عن نشاطهم هذا، يذكرون مسألة وجودهم باعتباره مشكلة جرى حولها الخلاف بينهم عند أصل نشأة التنظيمات، وما اتخذوه من مواقف اختلفت درجاتها بين التشدد والملاينة، وذلك يؤكد إقرارهم بغرابة هذا الصنيع، الذى وجدوا ضرورة للتصدى له بالاستهجان أو الإنكار أو التبرير . وقد بدأت المطالبة بالتمصير قبيل نشأة التنظيمات، إذ طالب بها محمد نصر الدين فى الاتحاد الديمقراطى . وبعد نشأة «ح . م» قامت بالمطالبة مجموعة الشيوعيين القدامى مثل الدكتور القاضى، وتركزت تحفظاتهم حول دور الأجانب فى التنظيم وأساليب العمل فيه . ويحكى القاضى أن عبدالفتاح الشرقاوى دخل «ح . م» على مضض لأنه كان يؤمن بإقامة منظمة ماركسية ترفض الفكر المادى وتتمسك بالإسلام . ويحكى الشرقاوى أن خلافه كان «يتركز حول موضوعى الدين وتواجد الأجانب فى التنظيم»[٥١] . ويحكى عنه كوربيل : «انضم إلينا وهو ضدنا، لأننا غير مصريين، لكنه انضم إلينا ليكسب خبرة ليؤسس تنظيما جديدا . وفعلا انسحب الشرقاوى يوم ٦ من أكتوبر عام ١٩٤٥ . . كان يفهم

الماركسية فهما إسلاميا صرفا». وكون هؤلاء فى عام ١٩٤٥ «منظمة اتحاد شعوب وادى النيل». ويحكى فوزى جرجس الذى انضم إلى مجموعة القاضى، أنه كان لديهم تحفظات على «ح. م» تتعلق بدور الأجانب فى التنظيم وسيطرة كورييل من خلال الروابط الشخصية على بعض الأعضاء. وقد انفصل هؤلاء وكون بعضهم «العصبة الماركسية» فى عام ١٩٤٦، متفقين على عدم إدخال أجانب فى التنظيم مطلقا مع إلغاء التكوين الفئوى(٥٢). ثم انشق الدكتور حسونة مع جماعة «كانت بطبيعة الحال تحمل نفس التحفظات» وكونوا منظمة «الطليعة - إسكندرية»(٥٣). وهكذا انشق عن «ح. م» ما كون ثلاثة تنظيمات، وذلك رفضا للوجود الأجنبى.

ومن ناحية أخرى، يظهر أنه مع ظهور النشاط الشيوعى جزءاً من حركة المد الوطنى الشعبى فى عامى ١٩٤٦ و١٩٤٧، قوى الوزن السياسى للعناصر المصرية فى هذه المنظمات، وأكثرهم دخل الحركة الشيوعية من منطق قومى(٥٤)، يستهدف بكفاحه تحرير بلده من الاستعمار وتحقيق استقلالها السياسى والاقتصادى - وبهذا الوجدان السياسى اتصلوا بالتيارات الشعبية المختلفة، وأدركوا قوتهم الذاتية النسبية داخل تنظيماتهم، وواجهوا فى نشاطهم تهمة انخراطهم فى تنظيمات يسيطر عليها الأجانب. وحثهم كل ذلك على المطالبة بالتمصير. ويشير محمد سيد أحمد إلى التناقض بين القيادات المصرية والقيادات الأجنبية، وإلى الشعور الراسخ بين المثقفين فى قيادة «حدتو» بأن القيادة بتكوينها الأجنبى عاجزة «وأنها فوتت فرصة الاستفادة من الهبة الوطنية استفادة حقيقية»(٥٥). ويظهر الصراع بين المصريين والأجانب أقوى ما يظهر فى واقعة توحيد المنظمات الشيوعية فى عام ١٩٤٧ ونشأة «حدتو».

يحكى كورييل: «كنا دائما نسعى للتوحيد، وكان من شروط الوحدة إبعاد "الأجانب"، فما أن تمت الوحدة بين "ح. م" وأيسكرا حتى أبعد الأجانب فى قسم خاص "ما عدا أنا وهليل شوارتز، وبهذا تم التمصير بشكل فعلى"(٥٦). ويظهر من هذه العبارة مدى إلحاح المطالبة بإبعاد الأجانب، وأن كورييل وشوارتز واجها هذا المطلب بإنشاء قسم خاص للأجانب مع محاولة استبقاء السلطة الفعلية فيهما وحدهما. كانت دعوة التمصير تصاعدت فى أيسكرا حتى اضطر شوارتز إلى ضم مصريين إلى اللجنة المركزية هما شهدى والجبيلى. ولكن الضغط استمر مطالبا بالتوحيد السريع مع «ح. م»، وهدد البعض بالانقسام إن لم تتم الوحدة. وجاء

معظم الضـغط من قسم الطلبة بأيسكرا. ولم يكن قطاع الأجانب يدرى شيئا عن هذا الأمر حسبما يحكى محمد الجندى[٥٧]. ويحكى زكى مراد: «إن الوحدة قد فرضت فرضا على شوارتز، وأنه قبلها على مضض، وهكذا تحت ضغط الظروف قبلت قيادة أيسكرا الوحدة»[٥٨].

أما عن موقف «ح. م»، فقد كانت أغلبية قواعدها والمصريون فى قيادتها ضد الوحدة مع أيسكرا ولم ترحب بها. يحكى سيد رفاعى: «كنت أشعر بأن الوحدة كـارثة» لأن أيسكرا تنظيم غيـر ثورى يضم عناصـر ثورية، ومكون أسـاسـا من أجانب، ومن ثم يكون الواجب، لا الوحـدة مع أيسكرا ولكن تصفيتـه مع ضم العناصر الثورية فيه إلى «ح. م». ويذكر محمد شطا أنهم فى «ح. م» لم يكونوا ضد الوحـدة ولكن «ضد نوعية كوادر أيسكرا وضد تكوينها العضوى.. كنا نطالب بتصفية أيسكرا وليس بالوحدة معها». وبرغم اعتراض غالبية المصريين فى قيادة «ح. م» على الوحدة فقد تمت. ويذكر رفاعى: «كان كوربيل هو القوة التى جرّت «ح. م» للوحـدة[٥٩]. (قبل الوحدة من التنظيمـات الأخرى: طليعة إسكندرية، ورفضها التنظيمان المنشقان عن «ح. م» وكذلك جماعة الفجر الجديد).

من ذلك يظهر أن كوربيل ساق تنظيمه إلى الوحدة برغم معارضة غالبية المصريين بالقيـادة، وهذا يوضح مـدى السلطة المنفـردة التى كـان يتمـتع بهـا فى اتخـاذ أهم القرارات. ومن جهة أخرى، فإن التصوير السابق يظهر أن المصريين طالبوا بالوحدة فى أيسكرا حيثما كانوا أقلية (نسبيا)، وحيثما غلب المصريون فى التنظيم الآخر، والعكس صحيح، فطالب الأجانب بالوحدة حينما كانوا أقلية «عدديا» فى «ح، م» وحينما غلب الأجانب فى التنظيم الآخر. بمعنى أن كل أقلية عبرت عن اشتياقها للتوحد مع التنظيم الذى يغلب فيها نوعها، وكل أكثرية تنفر من الوحدة مع التنظيم الذى يغلب فيه غيرها. وهذا صراع قومى واضح الدخيلة من كلا الطرفين، صراع حسمه كوربيل بما يملك من مفاتيح السلطة فى تنظيمه، ليوازن القدرة المصرية النامية لديه بدعم أجنبى من أيسكرا. «وتمكن الخصمـان اللدودان هنرى كـوربيل وهليل شوارتز من أن يحققا.. اتفاقا تكونت على أساسه كبرى المنظمات الشيوعية المصرية وأشهرها فى التـاريخ المصـرى الحـديث، «حـدتو» وذلك فى يونيـة أو يوليـة عـام

١٩٤٧ . كان عدد أعضائها ١٦٠٠ عضو منهم ٧٠٠ من «ح. م» فيهم حوالى عشرة أجانب و ٩٠٠ من أيسكرا منهم حوالى ٤٠٠ أجنبى(٦٠).

شكلت اللجنة المركزية أولا من أحد عشر عضوا، خمسة من كل من التنظيمين المتحدين وواحد من ثالثهما طليعة الإسكندرية. ثم نقصت إلى سبعة ثم زيدت إلى سبعة عشر، مع وجود مكتب سياسى من أربعة وسكرتارية من سبعة. وفى كل هذا النقصان والزيادة بقى كورييل مسئولا سياسيا وشوارتز مسئولا تنظيميا. وتولى أعضاء من «ح. م» المسئولية السياسية فى المستويات الدنيا، وأعضاء من أيسكرا مسئولية الدعاية والعمل الجماهيرى. واحتفظ التنظيم بالتقسيم الفئوى له، ولكورييل الإشراف على الأقسام غير العمالية، وعلى الأقسام العمالية إشراف من لجنة رباعية: اثنان من كل من التنظيمين المتحدين. وأنشئ ما يسمى «بلجنة الرقابة الحزبية» من أربعة أعضاء، اثنين من كل من الأجانب والمصريين، وهم أنفسهم اثنان من كل من التنظيمين المتحدين. ووظيفة اللجنة أن يكون لها عين رقيب فى كل قسم بالمنظمة وأن تتابع حركة الأعضاء وأفكارهم(٦١). فكانت جهاز مخابرات داخل التنظيم.

نمت العضوية فى التنظيم بعد الوحدة حتى بلغت فيما يقال أربعة آلاف. ولكن تميز التنظيم بغيبة البرنامج والإستراتيجية والتكتيك واللائحة، فلم يوجد به شىء من ذلك. كما ضمر قسم العمال وزاد ضمورا، فانخفض الأعضاء من عمال شبرا الخيمة من ١٢٠ عاملا إلى ٢٠ فقط. بينما تضخم قسما الأجانب والطلبة.

بهذا يمكن القول إن أكبر التنظيمات الشيوعية هذا، تكون بوصفه حلقة من حلقات صراع قومى بين المصريون وبين الأجانب (اليهود خاصة) بداخله، صراع كانت الغلبة فيه وقتها للهيمنة الأجنبية اليهودية المتمركزة فى كورييل وشوارتز. ومن متممات هذه الصورة، هيمنة كل من هذين على المسئولية السياسية والتنظيمية، برغم كل التقلبات التى عرفتها اللجنة المركزية فى الشهور القليلة التالية، وإشراف كورييل على الأقسام غير العمالية، وإنشاء جهاز للتخابر على الأعضاء ومتابعة حركتهم. مع الحرص على غياب المواثيق السياسية والتنظيمية المحددة للموقف السياسى الملموس وللعلاقات الداخلية فى التنظيم، وهما البرنامج واللائحة، برغم ما توليه إياهما الأدبيات الماركسية اللينينية من أهمية

قصوى. وغياب مثل تلك المواثيق أصل ثابت ملحوظ فى ظروف الهيمنة الفردية على تنظيم ما، يكفل لهذه القيادة حركة طليقة إزاء القواعد والأهداف.

لم تمض شهور قليلة على الوحدة، حتى أعد كورييل تقريرا بعنوان «خط القوات الوطنية والديمقراطية»، مؤداه فيما يقال إن الحزب يجب أن يكون للشعب المصرى كله وليس للعمال فقط. وبغير دخول فى بحث مدى صواب الفكرة أو خطئها، وما دامت المادة التاريخية المتاحة لم تكشف عن أصل هذه الوثيقة، فالملاحظ بشكل عام أن فكرة كهذه فى سياق فكر الحركة الشيوعية فى تلك الأيام، تكون على قدر من الخطورة كبير، إزاء أدبيات ماركسية تؤكد هوية الحزب الشيوعى بوصفه حزبا للطبقة العاملة يمثل قيادتها ومصالحها فى الأساس، وتضع هذا المفهوم فى مكان الأسس والأوليات التى يُعَدُّ الخروج عنها انحرافا سياسيا وخيانة للطبقة العاملة. إن فكرة كتلك فى ذلك السياق يكون من شأنها تفجير الخلافات فى التنظيم، لاسيما أنه يصعب تجاهلها أو ازدراؤها ما دامت صدرت عن مثل كورييل ذى الهيمنة والسيطرة والنفوذ.

والملاحظ أن الحرص المعتاد من أي قيادة سياسية يملى عليها الحذر من الطرح المفاجئ لفكر أو لتوجه سياسى جديدين، وذلك خوفا من أثر المفاجأة وعدم الاستعداد فى حدوث انقسامات تنظيمية. ويلاحظ أيضا أن فكرة كهذه تبدو غريبة إلى حد ما على مثل كورييل صاحب شعار «التعميل» السريع، وهذا يثير الحيرة عن كيفية إجرائه هذه النقلة السريعة الواسعة. والملاحظ كذلك، أن فكرة كهذه، لا يظن أن تصدر عن صاحبها فى تلك الظروف، إلا بعد أن تدور برأسه قبل إعلانها بمدة معقولة، بما يستبعد معه أن تكون طرأت فى رأس صاحبها بعد الوحدة وتكوين حدتو. فإذا أمكن استبعاد طروئها بعد الوحدة كشاغل جاد، فكيف صمم على إتمام الوحدة قبل أن يطرح أمرا خطيرا يشغله كهذا الأمر؟ إذا كان استحسن خطا سياسيا رآه صوابا، ولو مع المغامرة بانقسام البعض، فكيف أخفاها مصرا على الوحدة؟ وإذا كان استحسن الوحدة ولو على حساب الصواب السياسى مؤقتا، فكيف طرحها هكذا سريعا؟ لقد انفجر الحزب الجديد بذات اليد التى جمعته، وجاء ذلك بعد مولده بشهور قليلة. وكان «خط القوات. . .» هو القنبلة الزمنية التى صدعته فى نوفمبر عام ١٩٤٧.

انصدع حدتو فى نوفمبر عام ١٩٤٧ بانشقاق ما أسمى «التكتل الثورى»، بقيادة شهدى عطية وأنور عبدالملك وسعد زهران وآخرين، وكلهم فيما يظهر مصريون. يرجع السبب إلى تقرير كورييل سالف الذكر، فضلا عن الاحتجاج على التقسيم الفئوى للتنظيم، والمطالبة بزيادة نسبة العمال، وتجريد شهدى من مهامه كمسئول عن العمل الجماهيرى ومشرف سياسى على صحيفة «الجماهير»[٦٢]. وإذا كان تجريد شهدى من مهامه يصلح حلقة من حلقات الخلاف أكثر منه سببا له، فإن العوامل الأخرى تتراءى وحدها أسبابا للصدع. وتوسع التكتل جدا ثم انحسر، واتهم بأنه تنظيم برجوازى صغير، هذا الذى يطالب بزيادة دور العمال، وترد التهمة على لسان من يرفعون «خط القوات..». وعلى أي حال فبعد التكتل انقسمت حدتو نفسها قسمان، اليونسيون (نسبة ليونس الاسم الحركى لكورييل) وهم من «ح.م»، والعادليون (نسبة لعادل الاسم الحركى لعبد المعبود الجبيلى) وهم من «أيسكرا». جرى الانقسام حول «خط القوات...» وظل شوارتز متباعدا عن الصراع. واستمر الانقسام يفكك عناصر التماسك ويصهرها، حتى غدت حدتو وسطا مهيئا للانشقاقات.

انشق «صوت المعارضة» بقيادة أوديت حزان وزوجها سيدنى سلامون، وفيه عناصر من اليونسيين والعادليين ترفضهما معا وترفض «التكتل». ثم انشق من قسم الطلبة «نحو منظمة بولشفية» ضم عددا من الأجانب والعمال وطرح شعار «عمال ١٠٠٪». ثم طرد اليونسيون العادليين من حدتو، فأنشأ المطرودون «حدتو العمالية الثورية» وفيها الجبيلى ومارسيل إسرائيل، وكان ذلك فى يولية عام ١٩٤٨، فلما قبض على إسرائيل تفرقت المنظمة ونشأ من بقاياها منظمة «نحو حزب شيوعى» التى أعلنها شوارتز بعد عودته للظهور. ثم ظهرت «المنظمة الشيوعية المصرية» بقيادة أوديت حزان وزوجها سيدنى سلامون، وتوسعت المنظمة حتى ضمت نحو خمسمائة عضو. ثم تناقصت إلى النصف تقريبا، و«نجحت أوديت فى أن تجعل كل إنسان يشك فى الآخر، وفى أن تدمر وبعمد كثيرا من الكوادر المخلصة». وقد قبض عليها وعلى زوجها. ثم «ما لبثت أوديت بعد الإفراج عنها أن تورطت فى علاقات مشبوهة، ثم ما لبثت أن غادرت البلاد بعد أن تنازلت عن جنسيتها المصرية». وظهرت انشقاقات أخرى كثيرة[٦٣].

بهذا يظهر أولا، أن صانعي وحدة حدتو هم من أسهم في تفجير التنظيم الجديد، حتى تناثرت أشلاؤه في شهور قليلة من الوحدة. وقد يلقى هذا ظلا كثيفا من الظنون على هذا الأمر. وإذا كان يمكن الاطمئنان إلى أن الوحدة جاءت في الأساس حلقةً من حلقات الصراع حول التمصير، بين السيطرة الأجنبية اليهودية وبين المصريين، فإنه يمكن القول بأن الانشقاقات الحادثة بعد الوحدة مباشرة كانت حلقة تالية من حلقات هذا الصراع. وفي كلتا الحلقتين أمكن للسيطرة الأجنبية أن يكون لها الغلبة. في الخطوة الأولى أمكن للعنصر الأجنبي اليهودي أن يجمع قواه، ثم كان من آثار الخطوة التالية أن تبعثرت القوة المصرية ودمر منها ما أمكن تدميره، واتخذت الانشقاقات أساليب ورفعت شعارات حالت دون الاستقطاب القومي للصراع.

ولا يبدو مقنعا ما قيل شرحا لظاهرة الانقسامات، من أنها ترجع إلى عدم تماسك مجموعة الشيوعيين القدامى، وانعدام الخبرة التنظيمية لدى الأعضاء الجدد مع تصميم هؤلاء الجدد على تجاهل القدامى، وعدم مساهمة الأحزاب الشيوعية الأوروبية في توحيد الحركة المصرية، وغياب الكومنترن الذي كان يمكنه العمل على توحيد هذه الحركة، واختلاف جنسيات الشيوعيين الأجانب في مصر بعضها عن بعض(٦٤). ولا يبدو ذلك مقنعا، لأن عدم تماسك المجموعة القديمة هو مظهر للانقسام يفيد أن الانقسام قديم، دون أن يقوم سببا له. أما عدم مساهمة الأحزاب الأوروبية وغياب الكومنترن، فقد سبق ملاحظة النشاط اليهودي في الحركة الشيوعية العربية من خلال الكومنترن، مما رواه بعض الشيوعيين القدامى، ومن جهة أخرى لا يبدو طبيعيا أن يكون توحيد حركة سياسية في بلد ما متوقفا على مثل هذا العنصر الخارجي، وقد عرفت مصر حركات شعبية واسعة النفوذ بقيت عصية على الانقسام برغم غياب مثل هذا العنصر الأجنبي.

وأما أثر اختلاف جنسية الأجانب في تقسيم الحركة، فهو سبب صحيح، مع ملاحظة أنه إذا كان اختلاف جنسيات الأجانب بعضها عن بعض يشكل سببا جوهريا للانقسام، فكيف لا يكون اختلافهم عن المصريين سببا أكثر جوهرية لتفسير ما يحدث؟ إن الأجانب في مصر مع اختلاف جنسياتهم يجمعهم جامع

اجتماعى ووضع سياسى بحسبانهم جاليات فى بلد مشترك، فضلا عن كون غالبية الأجانب المعنيين هنا من اليهود، وهذا الجامع يعزل بينهم وبين المصريين. فإذا اعترفنا بالجنسية مصدرا للصراع بين بعضهم وبعض برغم ما يجمعهم، أفلا نعترف بها مصدرا للصراع بينهم وبين المصريين؟! ويفسر بذلك حركة الصراع الدائر من الثلاثينيات انقساما ووحدة وتناثرا وتدميرا. أفلا يمكن القول بأن مسلك هؤلاء كان سبب ذلك؟

إن البعض عندما يمسون هذا العنصر ، يبادرون برغم مصريتهم بإلقاء تبعته على المصريين: «كانت هناك نغمة شوفينية واضحة لدى بعض الكوادر . .»، أو أن ثمة حساسيات «يعانى» منها المصريون كبلد شبه مستعمر تجاه الأجانب[٦٥]. والشوفينية تعنى العصبية القومية، وتتردد كانحراف سياسى. وإذا كان يمكن التسليم بما تعنيه من انحراف أن كانت توظف فى سياسات العدوان على القوميات والشعوب الأخرى، فلا يكاد يظهر وجه للنظر سليم يعيب على طلاب الاستقلال والتحرر عصبيتهم القومية، ويبرئ من هذا العيب مقتحمى بلاد الآخرين. وقد يحاسب التاريخ أجيالا من المصريين لأنهم لم يتعصبوا لوطنهم بالقدر الكافى، وتسامحوا فى مواجهة أحداث جسام.

وفى مقابل هذه الحركة الأجنبية، يروى تاريخ الحركة الشيوعية أيضا، أن انشقاقات كاملة جاءت احتجاجا على وجود الأجانب فى القيادات التنظيمية، سواء قبل وحدة حدتو أو بعدها، حسبما سلفت الإشارة إليه. ويمكن أن يضاف هنا أنه فى عام ١٩٤٩ ، ظهر تنظيم جديد باسم «الحزب الشيوعى المصرى» اشتهر بين المنظمات الشيوعية باسم صحيفة «الراية». وكان فى مقدمة ما وضعه من أسس لتكوينه، مبدأ ألا يضم أجانب ويهودا فى صفوفه[٦٦]. وهذا الأساس واضح الدلالة فى إطار التاريخ الأسبق للحركة الشيوعية، يؤكد النزوع إلى الاستقلال عن تلك العناصر. وقد ضم كثيرا من العناصر التى انشقت من قبل عن التنظيمات الأساسية بسبب دور الأجانب بها، مثل طليعة الإسكندرية والعصبة الماركسية وغيرها. وجاء ذلك بمثابة اعتراف تاريخى نطقت به الأحداث، عن أن كان ثمة صراع قومى بين المصريين والأجانب فى الحركة الشيوعية، وأن كثيرا من هؤلاء

المصريين فيما خاضوا من صراعات السياسة ضد نظم الحكم والأوضاع الاقتصادية، خاضوا نضالا آخر تنظيميا ضد سيطرة الأجانب اليهود على هذه المنظمات.

الملاحظة الثانية التى تظهر فى السياق السابق للأحداث، أن الفترة الزمنية التى تنحصر بين تمام وحدة حدتو وبين تفتت هذه الوحدة بالانشقاقات، تقع بين يولية عام ١٩٤٧ ونوفمبر عام ١٩٤٧ وتستمر فى عام ١٩٤٨، وهذه الفترة عينها هى فترة تصاعد المسألة الفلسطينية، سواء فى فلسطين أو فى الوعى السياسى المصرى. وهى الفترة التى شارف فيها المشروع الصهيونى مرحلة التحقق العملى، وتحقق فعلا بقرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل فى نوفمبر عام ١٩٤٧، ثم بإعلان قيام هذه الدولة فى مايو عام ١٩٤٨. ومن ثم ينطرح التساؤل عما إذا كان هذا التعاصر الزمنى يفيد علاقة سببية أو لا.

فلسطين:

يذكر كوريل: «ركزنا جهودا كبيرة فى عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودى فى مصر، وقاومنا فى الوقت نفسه الدعاوى العنصرية التى حاولت صرف الكفاح، من كفاح سياسى ضد الاستعمار وضد الصهيونية بوصفها حركة استعمارية، إلى كفاح عنصرى ضد اليهود. وكنا نعتقد أن العنصرية التى كان الأخوان المسلمون دعامتها كانت خير معين للصهيونية.. فمثلا فى كثير من القضايا الوطنية المتعلقة بالنضال ضد الاحتلال الإنجليزى، لم تكن هناك فروق واضحة بيننا وبين حزب الوفد. أما فى قضية فلسطين، فقد كان الفرق واضحا وبارزا بيننا وبين كل القوى السياسية فى البلاد»(٦٧).

والحادث أن المادة التاريخية تفيد وقوف الشيوعيين المصريين عامة ضد فكرة الصهيونية وأن يهود مصر الشيوعيين كافحوا الفكرة فى أوساط الجالية اليهودية. إلا أنه يتعين إيراد عدد من الملاحظات لكشف حقيقة الأمر، أولها وجوب التمييز بين كفاح اليهود المصريين للصهيونية فى الأوساط اليهودية بمصر، وبين كفاح المنظمات

الشيوعية المصرية ضد المشروع الصهيوني بوصفه مشروعا استعماريا استيطانيا مهددا لمصر ذاتها. والمنظمات الشيوعية المصرية لا يتحدد موقفها بما ينشط به اليهود الشيوعيون ضد الصهيونية في الأوساط اليهودية، إنما يتحدد هذا الموقف بنشاطها تجاه المشروع الاستعماري الاستيطاني عامة. ومفاد عبارة كورييل سالفة البيان، أن كان المستهدف عزل الصهيونية عن المجتمع اليهودي بمصر وعزل الأخوان المسلمين عن المجتمع المصري.

والملاحظة الثانية، ترد في عبارة ذكرها أحمد صادق سعد: «كبار اليهود في مصر كانوا يخشون انتشار الحركة المعادية للسامية، ورأوا مساندة بعض الماركسيين بتقدير أن الحركة الديمقراطية أحسن درع ضد العنصرية. غير أن أغلب هؤلاء الكبار كانوا يعملون في الوقت نفسه على محاولة استغلال النشاط الماركسي بين اليهود كفرس يجري مع الفرق الصهيونية. وقد وقف زملائي في جماعة أنصار السلام ضد هذه المحاولات تماما، لا لأنهم معادون للسامية، بل لتقديرهم عن حق أن الحركة الصهيونية معادية للشعوب العربية ومنها الشعب المصري». وضرب مثلا لهذا النوع من النشاط بإيلي ميزان من مؤسسي أيسكرا(٦٨). ومفاد هذه العبارة أن النشاط اليهودي الماركسي المعارض للصهيونية كان موظفا من بعض كبار اليهود لتأمين الطائفة اليهودية بمصر، وكان هؤلاء الكبار يحاولون استغلاله كفرس يجري مع النشاط الصهيوني. ويبدو أنهم اتخذوا هذا الموقف احتياطا منهم من مفاجآت المستقبل، في ظروف لم يكن المشروع الصهيوني كتب له النجاح بعد، وفي ظروف حذرهم من موجة عداء يثيرها ضدهم الأخوان المسلمون، وهم المقصودون بلفظ «العنصرية» حسبما يفهم من تعبيرات هذه المرحلة ومن عبارة كورييل ذاتها. مع ملاحظة أنه مع صدق وصف «العنصرية» على الحركة الصهيونية، فليس لمنصف أن يطلق الوصف ذاته على حركة الأخوان المسلمين، لأنها بوصفها حركة إسلامية لا تتعلق بالعنصرية بسبب، حيث إن المفهوم السياسي للحركة الإسلامية مفهوم أممي تركز جامعته على العقيدة الإسلامية بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو الجنس، وأن ليس في الإسلام شعب مختار ولا تمييز عرقي بين المؤمنين به.

أوضح ما يكشف الموقف الفكري والسياسي لكورييل بالنسبة للمسألة

الفلسطينية تقرير حزبى أعده فيما يبدو فى أكتوبر عام ١٩٤٥(*). ذكر فيه أن الصهاينة يشكلون الأغلبية الساحقة ليهود فلسطين ويتطلعون دائما إلى تعزيز مركزهم تجاه العرب. ثم إنه لم يستطرد فى بيان المعنى العدوانى لهذا الوضع، ولكنه انتقل إلى العرب مشيرا إلى أن كبار الملاك منهم يعادون اليهود، وكلما زاد عداؤهم لهم زاد بحثهم عن حماية إمبريالية، استلهموها أولا فى الإمبرياليه الألمانية، فلما بدأ نجمها يغرب بعد يونية عام ١٩٤١، بحثوا عن وصاية جديدة لهم فى الإمبريالية الإنجليزية. وإن الجامعة العربية تساير الإمبريالية الإنجليزية، واستدل على ذلك بأن أمين الجامعة عبدالرحمن عزام يهاجم بشدة الصهاينة والتدخل الأمريكى، ويبدى التسامح مع الإنجليز. ثم ذكر كورييل أن الصراع محتدم بين الاستعمارين الإنجليزى والأمريكى بعد الحرب، وأن أمريكا والصهاينة يلحون على تهجير مائة ألف يهودى إلى فلسطين، وهذا الإلحاح يعنى ممارسة الضغط على الحكومة البريطانية لإرخاء قبضتها عن فلسطين. ثم نصح اليهود المخلصين بأن أمريكا إنما تسعى وراء مصالحها وحدها، «وقد تتخلى دفاعا عن هذه المصالح عن الصهيونيين كما فعلت بريطانيا من قبل، بل قد يأتى يوم تحمل فيه يهود العالم مسئولية توتير علاقاتها مع بريطانيا». وذكر أنه مع ازدياد ضغط الأمريكيين بدأت المقاومة الإنجليزية تضعف، إذ أقحم الأمريكيون المسألة الفلسطينية «فى المساومات المضنية التى تجرى بينهم وبين الإنجليز فى واشنطن»، ولم يبق للإنجليز إمكانية للمقاومة إلا تنشيط دور الجامعة العربية «لتأجيل عملية الهجرة اليهودية، وافتقاد الثقة فى السياسة الأمريكية فى المنطقة»، كما يمكن للإنجليز أن يشجعوا السياسة المعادية للسامية فى الدول العربية.

والملاحظ أنه حسب التصوير السابق، لا يفهم - من منظور عربى - سبب هجوم

(*) نشر الدكتور رفعت السعيد هذا التقرير فى كتاب «اليسار المصرى والقضية الفلسطينية» (ص ١٣٠ - ١٥٠) وقدم له بقوله: «عثر على أصل هذه الوثيقة ضمن بعض الأوراق الشخصية لهنرى كورييل، أحد مؤسسى تنظيم ح. م. وثمة دلائل عديدة تؤكد أن كورييل هو صاحب هذا التقرير، وهو الذى قدمه للجنة المركزية للتنظيم، كأساس لسياسة التنظيم تجاه القضية الفلسطينية. والأصل الذى عثرنا عليه عبارة عن نسخة كربونية من تقرير مكتوب على الآلة الكاتبة الفرنسية.. وقد قمنا بترجمته إلى اللغة العربية مراعين الدقة الواجبة التى تحفظ للوثيقة قيمتها التاريخية».

كوربيل على تركيز العرب والجامعة العربية هجومهم على التحالف الصهيونى الأمريكى . ويذكر : «يتعين أيضا النضال من أجل عزل السياسيين العرب ذوى الميول الفاشية والذين يتلقون مساعدات سافرة من السلطات الإنجليزية» . ويثير مسألة «السياسة المعادية للسامية» فى الدول العربية ، التى يرى أن بريطانيا تشجعها .

ولا يذهب منصف إلى أن وجدت المعاداة للسامية فى الدول العربية ، ولا أن عداء المقاومة العربية الطبيعى للصهيونية يمكن تأويله على أنه عدوان عربى ضد اليهود ، حتى ولو اتجه فى أدبيات بعض تيارات المقاومة العربية والإسلامية ضد يهود فلسطين ، ما دام أن غالبية هؤلاء الكاسحة صهاينة حسبما يذكر كوربيل نفسه ، بحيث تكون التفرقة بين اليهودى والصهيونى أدخل فى التصنيفات البحثية والمدرسية منه فى المواقف العملية ، إزاء شعب يقتلع من أرضه ويطرد من دياره ووطنه ، لتتكون مستوطنة استعمارية ذات أطماع توسعية ضد مصر والعرب عامة . والملاحظ من تتبع كتابات كوربيل وأضرابه ، أنها كانت تركز على خطر الاستعمار الأمريكى بالنسبة للسياسات المصرية ، برغم أن العدو الرئيسى فى تلك السنين وفى وعى الحركة الوطنية كان هو الاستعمار البريطانى المحتل لأرض مصر . أما بالنسبة لفلسطين فقد كانت تركز على الاستعمار البريطانى ، برغم اعتراف كوربيل بأن الحركة الصهيونية صارت مدعومة بالأمريكيين فى الأساس بعد الحرب العالمية الثانية .

ولكن كوربيل يسقط من حسابه الصهيونية عند رسمه للخريطة السياسية لفلسطين ، ولا يلحظ فى تقريره المطول إشارة مناسبة إلى الصهيونية وتاريخها وأهدافها بوصفها حركة سياسية ، إنما يتحدث عن اليهود فى فلسطين بوصفهم جماعة دينية سياسية ، وعن الاستعمارين البريطانى والأمريكى ، دون إشارة للغزو الصهيونى فى ذاته ولا للعنصر القومى فى الصراع العربى الصهيونى . وتحليلاته كلها تصدر عن مفهومين هما الطبقات والأممية . وهو عندما يتحدث عن الصهيونية بوصفها حركة رجعية يبادر للإشارة إلى الرجعية العربية كحركة فاشية معادية لليهود ، ويصل بقارئه إلى وضع ، إن لم يتعاطف فيه مع اليهود فى فلسطين ، فهو بالأقل يتخذ موقف اللامبالاة وعدم الانتماء لأى من أطراف نزاع يصور على أنه نزاع بين حركة رجعية(الصهيونية) وحركة فاشية عنصرية (العرب) .

يتحدث كورييل عن الصهيونية بوصفهاحركة برجوازية، ويقول إن كونها «لا تستند إلى أى أساس علمى لا يجردها مطلقا من فاعليتها الأيديولوجية، ذلك أن فاعليتها الأساسية تنبع من كونها قد تغلغلت فى صفوف الجماهير اليهودية فى فلسطين وفى دول أخرى كثيرة». ثم ينتقل إلى الحديث عن الفاشية وأثرها فى «الشعور بالعداء بين العرب واليهود». وهو مع إنكاره للصهيونية يرتب عليها أثرا فى ظهور العنصر القومى لليهود. ثم يصم القوى العربية بالفاشية ويحملها مسئولية العداء العربى اليهودى، ثم يقول: «ينشأ من ضعف البروليتاريا العربية وضعف البروليتاريا اليهودية أيضا موقف متطرف.. مثل الإرهاب المناهض لليهود الذى تمارسه العصابات العربية، والتى تلقى أحيانا تأييدا من الجماهير العربية.. ومن ناحية أخرى المطالبة بإنشاء دولة يهودية، وهو مطلب يوافق عليه السكان اليهود.. بيد أن الصهاينة الفعليين لا يعنون بالدولة اليهودية دولة مستقلة، بل دولة يطرد منها العرب ويحرمون من العودة إليها». هنا يصف كورييل العرب بالإرهاب، ويحسر هذا الوصف عن اليهود برغم اعترافه بأن أغلبيتهم صهاينة، ويتحدث عن موافقة السكان اليهود لإنشاء دولة يهودية دون إشارة إلى أن هؤلاء السكان أتى غالبهم بالهجرات المتوالية غازين وطاردين العرب من أوطانهم. وبهذا يفصل بين فكرة الدولة اليهودية بوصفها مطلبا للشعب اليهودى، وبين الصهيونية التى ينحصر معناها عنده فى كونها الامتداد المتحالف مع الاستعمار.

ويتحدث عن الحزب الشيوعى الفلسطينى، فيقول إن الأوساط التقدمية بفلسطين، سواء اليهودية أو العربية، ارتبط كل منها بأفكار طبقتها البرجوازية، ويفسر بذلك انقسام الحزب الشيوعى هناك منذ عام ١٩٤٣ بين العرب واليهود، وأن هذا الانقسام تبلور عندما ثارت مسألة ما إذا كان يتعين اشتراك الحزب فى الإضراب الذى نظمه الهستودروت فى عام ١٩٤٢. وبرغم أن هذا الانقسام يفيد انحياز الشيوعيين اليهود لسياسات الهستودروت، فإن كورييل يسوى بين الفريقين، العرب واليهود فى الوصف «البرجوازى» لهما. مما يفيد رفض موقفى الفريقين معا.

ثم يتحدث عن واجبات الشيوعى العربى إزاء المسألة الفلسطينية، حسبما تبلور الموقف فى عام ١٩٤٠: «أظهرت بعض العناصر ـ وبخاصة العربية ـ اتجاها شوفينيا،

إذ كانت لا ترى فرقا بين يهود فلسطين وبين الصهيونية خاصة، وأن مجرد وجود هؤلاء اليهود فى فلسطين كان يعنى أن لديهم صلات تتفاوت قوتها بالصهيونية. ومن الملاحظ أن هذه العناصر نفسها أظهرت موقفا سلبيا تجاه كثير من المواقف النضالية. وترتكب هذه العناصر خطأ كبيرا، ألا وهو تجاهل تعاليم ستالين التى تقول إن الشيوعيين يجب أن يهاجموا برجوازيتهم أولا. ولكن ما الذى يفعله الشيوعيون العرب؟ إنهم يملئون صفحات جرائدهم بهجوم على الصهيونية، ويتركون جانبا مهاجمة الرجعية العربية، هم بهذا ينفذون الأهداف الرجعية». هكذا جعل كورييل المسألة الأولى بالنسبة للعرب هو أن يفرقوا بين الصهيونيين واليهود بفلسطين برغم الأغلبية الصهيونية الكاسحة لليهود فى فلسطين، وحكم على العرب بأنهم شوفينيون لأنهم لا يجرون هذه التفرقة تجاه من يغزون أرضهم وديارهم، ثم قرر أن واجب العرب - طبقا لتعاليم ستالين - أن يحارب العربى البرجوازى، لا أن يحارب اليهودى أو قبل أن يحاربه. ثم يستطرد: «ويتفق السكان العرب جميعا على إدانة الصهيونية، فما جدوى أن يضاعف الشيوعيون العرب هذه الإدانة؟ إن الواجب عليهم أن يعملوا على ألا تتحول معاداة الصهيونية إلى معاداة لليهودية». ولا تخفى غرابة هذا الحديث.

وينتقل كورييل إلى تحديد واجبات العرب الشيوعيين خطوة أخرى: «كما ينسى الشيوعيون العرب أن المشكلات العربية قد تطورت فى العشرين عاما الأخيرة، وأن الشيوعيين لا يمكن أن يظلوا على نفس موقفهم الماضى تجاه يهود فلسطين، إذ يوجد اليوم سكان يهود فى فلسطين لهم سمات مميزة تختلف تماما عن يهود الدول الأخرى، وهم سكان لهم ثقافتهم الخاصة ولغتهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة. سكان يتكون ربعهم على الأقل من العمال والفلاحين. وأخذوا يتخذون سمة الشعب العامل. والسكان اليهود فى فلسطين يمثلون مركزا مهما فى الصناعة، ولهؤلاء حقوق قومية، لا يمكن لأى دولة ديمقراطية أن ترفض منحهم إياها. وعلى الشيوعيين النضال من أجل ذلك. عليهم منح هؤلاء السكان حقوقهم السياسية، بما فى ذلك حق الانفصال. ولكن ما الذى يقوله الشيوعيون العرب؟ إن فلسطين دولة عربية ويجب أن تظل كذلك. وهم بذلك ينكرون الواقع أيا كانت الأسباب التى فرضته، وبذلك ينكرون النظرية الستالينية». ويلاحظ معنى حديث كورييل هنا عن

القومية اليهودية، وأنها لا تختلف عن جوهر الفكرة الصهيونية، وأنها ظهرت فى العشرين سنة الأخيرة أى منذ بدء تنفيد المشروع الصهيونى فى ظل وعد بلفور. ويؤكد على حقوق القومية اليهودية بما فى ذلك إنشاء دولة وحقها فى الانفصال. ولم يترك كورييل بذلك هدفا صهيونيا لم يعترف به، ولكن على طريقته الخاصة، ووفقا للمبادئ الستالينية. وهو لم يورد إشارة ما تفيد أن ثمة حقا قوميا للشعب الفلسطينى. وأهم من ذلك يريد أن يسوق الشيوعيين العرب - باسم الستالينية - إلى الكفاح والنضال من أجل «حقوق قومية» لمهاجرين يغتصبون الشعب الفلسطينى. وقد أشار دعما لقوله إلى مقولة ستالين عن مهاجمة الشعب لبرجوازيته أولا، ومقولة لينين عن حق تقرير المصير بما فى ذلك حق الانفصال. ولم يشر إلى مقولة ثالثة لستالين تتعلق بالمضمون البرجوازى للقومية، وتفيد أن «حقوق القومية» اليهودية مقولة برجوازية. وإن إعمال المقولتين السالفتين فى ضوء هذه «المقولة» الثالثة، يكشف عن أن كورييل يوصى الشيوعيين العرب بمهاجمة البرجوازية العربية والنضال مع البرجوازية اليهودية، أى مع الصهيونية(أخذا بقوله إن الصهيونية دعوة برجوازية). وبهذا يظهر أن إغفال العنصر القومى العربى لم يكن من أجل الأممية، ولكنه كان لصالح الصهيونية ومشروعها.

ثم ينتقل كورييل إلى الصهيونية، ويهاجمها بوصفها حركة رجعية. ويذكر أن الرجعية الصهيونية ضمت الشيوعيين إليها فاشتركوا فى الخطوط العريضة لسياستها. وبهذا النقد يظهر تقرير كورييل متخذا شكلا متوازنا. ولكنه توازن يؤدى فى أبسط الاحتمالات إلى أن يتخذ الشيوعيون المصريون موقفا محايدا أو لامباليا، ما دام طرفا الصراع فى فلسطين يندفعان فى مواقف خاطئة وبرجوازية ورجعية. فإذا أضيف إلى ذلك أن تقرير كورييل لم يكن مقالا دعائيا، ولكنه تقرير سياسى ينبنى على أساسه خط سياسى لتنظيم مصرى عربى، فإن ذلك يجرى منه فى سياقه السياسى على طريقة أبى موسى الأشعرى الذى عزل صاحبه ذا الحق الشرعى، ليترك عمرا يمكن صاحبه غير ذى الحق الشرعى. وحديث كورييل حجة فى أثره على الشيوعيين المصريين والعرب، لا على الشيوعيين اليهود الصهاينة.

لذلك، ما أن قررت الأمم المتحدة فى عام ١٩٤٧ تقسيم فلسطين وإنشاء دولة يهودية بها، حتى وقفت حدتو تؤيد هذا القرار وتخوض المعارك السياسية دفاعا

عنه. وبذلت جهدها فى الهجوم على فكرة أن تخوض مصر الحرب ضد «يهود فلسطين» بغير أن تهتم بإشارة مناسبة للصهيونية. واتخذت موقف التركيز على جلاء الإنجليز من فلسطين، بحسبانه الهدف الأوحد هناك، دون إشارة إلى الاستعمار الاستيطانى الوافد[٦٩]. وإذا كان يقال إن موقف حدتو المؤيد لقرار التقسيم، قد نجم عن أن التقسيم وقتها كا ن برغم سوءاته الحل الممكن الوحيد، على ما أفصح عنه جروميكو مندوب الاتحاد السوفييتى بالأمم المتحدة، فالصواب أن موقف حدتو هذا كان يستند إلى أساس نظرى وضعه كورييل بتقريره سالف الذكر قبل قرار التقسيم بعامين، وأقام به أساسا نظريا وسياسيا للتقسيم وإنشاء الدولة الصهيونية.

أما عن جماعة الفجر الجديد، فالظاهر أنها كانت ضد قرار تقسيم فلسطين فى عام ١٩٤٧، وعارضت موقف حدتو بالنسبة لدخول مصر حرب فلسطين فى عام ١٩٤٨. وقد سبق أن نشر صادق سعد فى عام ١٩٤٦ كتابا عن «فلسطين بين مخالب الاستعمار» ورد به أن قضية فلسطين قضية تحرر من الاستعمار والحكم الرجعى، وأن اليهود ليسوا أمة والصهيونية حركة رجعية، لأن تطور اليهود يكون باندماجهم فى مجتمعاتهم. وبذل المؤلف جهده فى تفنيد الصهيونية، وذكر ما يعنى أن الصهيونية توظف عمال اليهود بفلسطين ضد الحركة الوطنية العربية، «للعمال اليهود وظيفة خاصة علاوة على ذلك (خدمة الرأسمالية) هى أن يكونوا محل اصطدام الاستعمار بالحركة الوطنية العربية».

وأن من الحلقات التى تربط الصهيونية بالاستعمار «هدف الصهيونية الواعى المقصود إلى طرد العرب من أراضيهم لاحتلالها، وقد رسم هذا الهدف الاستعمارى منذ صدر وعد بلفور». ثم ذكر: «وتشعر القومية العربية باطراد توغل اليهود الأجانب فى فلسطين، أو بكلمة أصح باطراد احتلال الصهيونيين لفلسطين، وكان طبيعيا أن يتسبب هذا فى عداء العرب لليهود.. مما يعطى للاستعمار ذريعة للبقاء». «وتحاول الدعاية الاستعمارية والصهيونية أن تظهر الحركة الوطنية إما بوصفها حركة عنصرية موجهة ضد اليهود، وإذن فعلى الإنجليز أن يوجدوا التوازن بين العنصرين بالاحتلال العسكرى لفلسطين، وإما بوصفهاحركة رجعية موجهة ضد المطالب(القومية) اليهودية وضد النظام (الديمقراطى) الصهيونى. وقالت إن

قادتها يستمدون العون من أذناب الفاشية الألمانية والإيطالية ـ وإذن فيجب إخمادها بالقوة محافظة على الديمقراطية».

على أنه عاد فى الكتاب نفسه يقول إن قيادة الحركة العربية الوطنية توجهت إلى كبش الفداء وهو اليهود، وأن العرب قاموا بسلسلة من المذابح ضدهم، وأنه فى أحداث حائط البراق فى عام ١٩٢٩ قتل العرب اليهود وقتل الإنجليز العرب، وأن ذلك ما وجه الحركة الوطنية «إلى حركة دينية وعنصرية ضد اليهود». وكتب مقالا فى صحيفة «الفجر الجديد» ضد هجرة اليهود إلى فلسطين، ولكنه وجه المقال إلى فكرة أنه ما دام الاستعمار هو من يشجع الهجرة ليحرف قضية فلسطين من قضية حكم ديمقراطى إلى قضية هجرة، فإن «قضية الهجرة الصهيونية ما هى إلا قضية ثانوية فرعية بالنسبة إلى القضية الرئيسية الجوهرية قضية التحرر من الاستعمار البريطانى تحررا كاملا» وأن «تقديم المسألة الفرعية الثانوية إلى المقام الأول، مناورة بين الاستعماريين البريطانى والأمريكى. (بقصد) تحويل الكفاح الوطنى فى فلسطين. . » من كفاح موجه ضد اليهود، ومن كفاح وطنى إلى كفاح «دينى عنصرى»(٧٠).

ووجه الملاحظة على هذا الأسلوب فى التناول، أنه مع صواب تنبيهه إلى دور الاستعمار، فهو يقلل من الأهمية المتصاعدة للحركة الصهيونية كاستعمار استيطانى. إن التناول السابق يصح فى النظر إلى المشكلات التقليدية التى قد تثور بين طوائف الأديان المختلفة فى الوطن الواحد، وما يحاوله الاستعمار من تفريق بينها دعما لمصالحه. ولكن المسألة الفلسطينية لم تكن مجرد اختلاف من هذا القبيل، بل كانت حركة مقاومة شعبية ضد غزوة استعمارية استيطانية، صارت بها الصهيونية جنبا إلى جنب مع الاستعمار فى بؤرة الخطر الحال على شعب يطرد من دياره.

والملاحظ أيضا أن الصهيونية تمثلت فى سياستها العملية وقتها فى أمرين، الهجرات اليهودية إلى فلسطين وإنشاء الوطن القومى لليهود فيها، وأن أى اتجاه يظهر العداء للصهيونية ويقبل هذين الأمرين أوأحدهما، لا يفيد فى حقيقته عداء للصهيونية. ولا يظهر منطق مقبول يقدر عملية إحلال شعب محل شعب بالقوة

بحسبانها عملية ثانوية. ومع صواب التركيز على الاستعمار البريطانى بوصفه عدواً للحركة الوطنية، فلم يكن ذلك وحده يفيد وقتها موقفا متحررا ولا موقفا ضد المشروع الصهيونى، ما دامت الصهيونية كانت ارتبطت بالاستعمار الأمريكى وصارت تنادى هى الأخرى بجلاء الإنجليز.

وقد نشرت «الفجر الجديد» رسالة من فلسطينى ينتقد تلك الاتجاهات ويأسف بسبب «فصل الهجرة عن الصهيونية، فى حين أن نضال العرب يجب أن يتجه ضد الاستعمار والصهيونية والهجرة سواء بسواء»(٧١). وأن جماعة الفجر الجديد التى عارضت موقف حدتو من حرب فلسطين فى عام ١٩٤٨، يقال إنها عدلت عن ذلك فى تاريخ لاحق مؤيدة هذا الموقف.

وفى هذا الإطار الفكرى السياسى المحكم صيغ فكر الحركة الشيوعية بالنسبة للمسألة الفلسطينية فى الأربعينيات. وأحمد رشدى صالح يقول إن معركة فلسطين ليست أرضا زراعية يستلبها الغاصب «ولا الوطن اليهودى الذى تبنيه الصهيونية على أشلاء ضحاياها» ولكنها معركة الشعوب ضد الاستعمار، دون أن يشير إلى أن الصهيونية هى ذاتها الاستعمار مستوطنا، لا يستغل ساكنيه فقط ولكنه يطردهم طردا من ديارهم. ثم يعيب على الحركة الوطنية العربية، أنها بعد أن كانت تستهدف التخلص من الاستعمار، وجهها الإقطاعيون العرب وجهة خاطئة إلى « طغيان الكراهية الدينية والحزازات الطائفية. . ». وذكر أن الاستعمار والرأسمالية الصهيونية والإقطاعيين العرب هم المسئولون عن المذابح التى قامت بها الجماهير العربية ضد اليهود. كما كتب يهاجم المظاهرات التى حدثت فى مصر فى ٢من نوفمبر عام ١٩٤٥ احتجاجا على ذكرى وعد بلفور، واتهم القائمين بها بأنهم عناصر فاشية تحول الحركة الوطنية «إلى حركة عنصرية». وقد رد عليه عادل ثابت: «لا شك فى أن الحركة كانت قومية عربية بحتة قامت بها عناصر قومية عربية بحتة»(٧٢).

وهكذا اطردت أدبيات الحركة الماركسية بمصر وقتها، وبخاصة حدتو، بالنسبة لفلسطين، تصور الصهيونية على أنها مجرد صراع طبقى بما يستبعد العنصر القومى من الصراع، ولا تقيم وزنا لكون «العامل» اليهودى فى فلسطين هو صهيونى أتاها

غازيا مستوطنا. ،وتركز على العداء الأساسى للاستعمار البريطانى وحده، وتركز هدفها فى جلاء الإنجليز فحسب، وليس على إفشال المشروع الصهيونى هجرة ودولة. مع تصوير الكفاح العربى بفلسطين على أنه انحراف بالحركة الوطنية المعادية للاستعمار الإنجليزى، إلى حركة دينية عنصرية إسلامية ضد اليهود، وتدين الحركة الصهيونية بوصفها حركة عميلة للاستعمار، مع عدم معارضة هدفيها العمليين وهما الهجرة والدولة، ومع مهاجمة حركات المقاومة العربية ضد المشروع الصهيونى، بحسبانها شوفينية إن صدرت من منطلق دينى إسلامى. وكان هذا موقف كثير من الحركات الشيوعية فى البلاد العربية. «كان رأى أبو زيام وجوزيف برجر وغالبية الخبراء الشيوعيين(باستثناء تيير) أن الانتفاضات العربية الموجهة ضد الصهيونية ليست إلا حركة لا سامية». وأعلن الحزب الشيوعى السورى اللبنانى أن قضية فلسطين هى قضية «استقلال وجلاء، وأنزل قضية التقسيم إلى المرتبة الثانية أو الثالثة. ثم هاجم الاستعمار وأحيانا الصهيونية والرجعية العربية»(٧٣).

ويبدو من العرض السابق، أن عمليات التوحيد والانقسام والبعثرة والهدم التى عانى منها الشيوعيون المصريون فى عامى ١٩٤٧ و ١٩٤٨، لم تكن بعيدة عما يجرى فى فلسطين، فلا يظهر أن كان للأجانب اليهود هدف من نشاطهم فى السياسة المصرية يجاوز ما يحدث فى البلد المتاخم الشقيق. وقد أيد الشعب المصرى حكومة ونظاما بغيضين لديه عندما أعلنا الحرب على الصهيونية فى فلسطين. وبقى القسم الغالب من الشيوعيين معزولين عن هذه الحركة، واستغرق الشيوعيون المصريون فى الانقسامات والصراعات والتنظيمية دون أن يدركوا مغزى ما يحدث فى فلسطين بالنسبة لمصر. . وفى الوقت الذى تناثرت فيه الحركة الشيوعية ما لبث بعض هؤلاء الأجانب أن تركوا مصر مثل أوديت، وبعضهم طردته الحكومة فى عام ١٩٥٠ مثل كورييل، وبعضهم استمر حتى الحرب الثانية بين مصر وإسرائيل فى عام ١٩٥٦ . وقد بقيت علاقة تنظيمية ما بين حدتو فى مصر وكورييل وبعض هؤلاء الأجانب الذين أقاموا فى فرنسا بعد تركهم مصر، وسمُّوا «مجموعة روما» وذلك حتى عام ١٩٥٤ . وعندما اتحدت الأحزاب الشيوعة المصرية فى عام ١٩٥٨، طلب بعضها مثل «الحزب الشيوعى المصرى» قطع كل صلة بهؤلاء الأجانب شرطا لتحقيق الوحدة(٧٤). واتفق فى وحدة ٨ من يناير عام ١٩٥٨ على تجنيب مجموعة

اليهود بباريس (كورييل وجماعته)، كما اتخذ قرار بإبعاد ريمون دويك ويوسف درويش وصادق سعد عن قيادة الحزب بكل تشكيلاته(٧٥).

نظـرة عـامـة:

لم تكن هذه الوجهة للحركة الشيوعية منبتة الآصرة بالسياق التاريخى لمصر الحديثة، وقد انعزلت مصر عن جيرانها بمعاهدة عام ١٨٤٠، وأجبرت على اتباع سياسة الباب المفتوح مع الغرب. فانهمر عليها الوافد الأوربى، وتمكن منها بالتدريج ما يسميه عبدالله النديم مرض «الأفرنجى»، وزاد توجهها على مدار السنين للغرب، لم يكن هذا التوجه مجرد سيطرة استعمارية سياسية واقتصادية عليها، ولكنه توجه أثر مع الزمن فى النزوع الحضارى، ورسب صلة «انتماء» ما لمصر بالغرب. وألقى الخديو إسماعيل مقولته الشهيرة، أنه سيجعل مصر قطعة من أوربا، وتفشت نزعة التغريب، حتى طلع طه حسين فى أواخر الثلاثينيات بكتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» يقول فيه إن مصر تنتمى إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط.

هذا الرافد الفكرى سارت الحركة الشيوعية على دربه فى الأربعينيات شوطا أبعد منه، ولكنه سير فى الاتجاه نفسه. لذلك لا يتجاهل منصف أن هذا التكوين الشارد للمنظمات الشيوعية، كان أثرا مبالغا فيه من آثار حركة التغريب، أو كان أثرا لما أفضت إليه هذه الحركة من إضعاف الحس القومى لصالح الانفتاح على الغرب. وإن نظرة كثير من المؤرخين المصريين مثلا إلى الحملة الفرنسية بحسبانها بداية التنوير والتقدم وسببهما فى المجتمع والفكر المصريين، إن ما تفضى إليه هذه النظرة من الشعور بأن غزو أوربا لمصر هو مصدر تطورها ونقلها من الظلمات إلى النور، وإن شيوع هذه النظرة فى المناحى الفكرية والاجتماعية، كل ذلك كان من شأنه لدى البعض ألا يبدو غريبا أو شاذا أن يقوم أجانب بدور ما فى حركة سياسية مصرية.

ومن جهة ثانية، فإن «المصرية» التى بدأت فى عام ١٨٤٠ بوصفها نطاقا للعزلة ضرب على مصر لينفرد بها الغرب، هذه المصرية آلت مع مفتتح القرن العشرين - ومع ثورة عام ١٩١٩ بخاصة - إلى أن تصير مصرية مناضلة، وصلحت وعاء

للكفاح ضد الاستعمار . ولكنها حسبما سلف البيان فى فصل سابق، ضاقت عما تتطلبه موجبات الأمن المصرى، كما ضاقت فى الوقت نفسه عن تحديد الهوية الحضارية لمصر، ولم تستطع مصر بوصفها وحدة حضارية أن تستوعب حضارة متميزة، لذلك ألف المصريون ـ ومفكروهم بخاصة ـ الحديث عن هوية مصر، هل هى إسلامية أو عربية أو «بحر أبيض متوسط». وجرى الحديث فى مثل هذه المسألة معبرا عن أن انتماء المصريين لمصر ليس كافيا بذاته، وأن ثمة سؤالا بقى محتاجا لجواب، هو: إلام تنتمى مصر؟ ومع الطابع النضالى للمصرية على يدى حزب الوفد، فإنه لم يجب عن هذا السؤال، لا هو ولا الحركة الفكرية التى سبقته وواكبته وروته. وبرغم نجاح الوفد التاريخى فى دمج المصريين فى كيان سياسى وطنى جامع مع اختلاف الدين أو غيره، فإنه لم يستطع أن يقدم الجواب فيما يتعلق بالاحتياج المصرى لانتماء أعم، سواء على مستوى الأمن القومى، أو على المستوى الحضارى. فنما فكر الأخوان المسلمين عن الجامعة الإسلامية معبرا عن الشوق للانتماء الأعم ومقاومة الوافد الأوربى والغربى أيا كان. وظهر فكر الحركة الشيوعية بصيغة الأربعينيات معبرا عن الأممية الطبقية. كلاهما أنكر الجامعة القومية، والأخوان طرحوا مفهوما مشكلته الأساسية أنه يحتاج إلى تجديد يستجيب لضرورات الدمج بين المواطنين، والمنظمات الشيوعية طرحت مفهوما للأممية لا يستجيب لضرورات التمييز بين المواطنين وغير المواطنين.

فى غيبة الشعور بالانتماء القومى الأعم، الدامج لعناصر الأمة من جهة، والمنبسط إلى حيث نطاقها الحضارى ولوازم أمنها القومى من جهة أخرى، وعلى مشارف ظهور الوعى بهذا الانتماء فى الأربعينيات ومع تفشى نزعة التغريب، أمكن للحركة الشيوعية أن يظهر فيها هذا النتوء الأجنبى فى الأربعينيات. وقد تظهر الدراسة المتأنية فى المستقبل أن فكر حركة التغريب فى مصر هو ما أدى إلى ظهور كورييل وشوارتز، بحسبان ظهورهما هو من المضاعفات السلبية لهذا الفكر.

هذا كله من جهة محاولة تلمس الأسباب التاريخية العامة التى أفضت إلى ظاهرة وجود أجانب على رأس تنظيمات مصرية. أما من جهة أثر هذا الوجود فى الحركة السياسية التى تولوا قيادتها، فقد كان من الطبيعى أن يؤكد على فكرة الأممية بوصفها بديلا عن المفهوم الوطنى السياسى الجامع، مادامت الأممية هى الفكرة

الوحيدة التى يمكن أن تسع وجودهم على رأس منظمات مصرية. وغنى عن البيان أن الأممية أصل ثابت فى الفكر الماركسى النظرى، ولكن هذا الأصل النظرى اتخذ سمات وظلالا متنوعة بتنوع البلاد والبيئات السياسية، واتخذ سمات قومية فى الحركات النضالية لعدد من البلاد. ولكنه فى مصر الأربعينيات اتخذ شكلا أقرب إلى الحلول محل الجامع القومى. وبهذا المسلك الفكرى وجه الاتهام للحركات القومية والدينية بالعنصرية والشوفينية، واتهام دعاوى التمصير الحقيقى داخل الحركة الشيوعية بالشوفينية أيضا. فصارت القومية - وهى وعاء النضال ضد الاستعمار - تهمة، عانى منها عدد من الشيوعيين المصريين أنفسهم فى صراعاتهم التنظيمية ضد قيادة الأجانب. وجرت تهمة العنصرية تمليها النشأة اليهودية لهؤلاء القادة فى ظروف صراع اليهود ضد عنصرية النازى فى ألمانيا، وفى ظروف تصاعد حركة اليهود العنصرية وهى الصهيونية. وقذف بالتهمة فى وجه أحد الفيالق الأساسية للعداء الصهيونى، وهم الأخوان المسلمون.

لذلك لم تستطع الحركة الشيوعية المصرية، فى الأربعينيات بخاصة - أن تسهم فى المفاضلة التاريخية بين الحركة القومية والحركة الدينية بالنسبة للجامعة السياسية، لأنها تجاهلت الأولى وأنكرت الثانية. وكان وجود المسلمين والأقباط فى صفوفها لا يفيد حلا لإشكال، ولكنه كان بمثابة قفز على المشكلة وإنكار لها. وذلك على الرغم مما عزز به الشيوعيون المصريون البيئة المصرية من أدوات كثيرة لتوجه اجتماعى شعبى فى مجالات النشاط السياسى والفكرى والفنى، وفى مجال العلوم الإنسانية والثقافة عامة، وإسهامهم غير المنكور فى الحياة السياسية.

المراجـــع

(١) صفحات من اليسار المصرى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، عامى ١٩٤٥، ١٩٤٦ ـ أحمد صادق سعد. «القاهرة مكتبة مدبولى عام ١٩٧٦». ص ٣٥ـ٣٧.

(٢) تاريخ الأحزاب الشيوعية فى الوطن العربى. إلياس مرقص «بيروت عام ١٩٦٤» ص ٢١، ٥٨، ٥٩.

(٣) تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر عامى ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥. د. رفعت السعيد. الطبعة الثانية «القاهرة عام ١٩٧٥».

ـ اليسار المصرى عامى ١٩٢٥ ـ ١٩٤٠. د. رفعت السعيد «بيروت. دار الطليعة عام ١٩٧٢».

ـ تاريخ المنظمات اليسارية المصرية. د. رفعت السعيد «القاهرة دار الثقافة الجديدة عام ١٩٧٦».

ـ الصحافة اليسارية فى مصر. د. رفعت السعيد «بيروت دار الطليعة عام ١٩٧٤».

ـ اليسار المصرى والقضية الفلسطينية. د. رفعت السعيد «بيروت. دار الفارابى عام ١٩٧٤».

(٤) تاريخ الأحزاب. . إلياس مرقص. المرجع السابق ص ١٦، ١٧.

(٥) تاريخ الأحزاب. . إلياس مرقص. المرجع السابق ص ١٤، ١٥.

(٦) اليسار المصرى. . د. السعيد. المرجع السابق ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٧) اليسار المصرى. . د. السعيد. المرجع السابق ص ١٣٣ ـ ١٣٦.

(٨) تاريخ الحركة الاشتراكية. . د. السعيد. المرجع السابق ص ٢٨٤ـ٢٨٦.

(٩) اليسار المصرى. . د. السعيد. المرجع السابق ص ٢٢٧ـ٢٣٧.

(١٠) تاريخ الحركة الاشتراكية. . د. السعيد. المرجع السابق ص ٢٧٠، ٢٧١.

(١١) اليسار المصرى. . د. السعيد. المرجع السابق ص ٢٣٨، ٢٣٩.

(١٢) تاريخ المنظمات. . د. السعيد. المرجع السابق ص ١٢١، ١٢٢ . ١٦٦ـ١٧٠.

(١٣) اليسار المصرى. . المرجع السابق ص ٢٤٤ـ٢٤٧، تاريخ المنظمات. . المرجع السابق ص ١٧٠.

(١٤) اليسار المصرى. . المرجع السابق ص ٢٤١.

(١٥) اليسار المصرى. . المرجع السابق ص ٥٣.

(١٦) اليسار المصرى. . المرجع السابق ص ٢٤٥- ٢٥٠.

(١٧) تاريخ المنظمات. . المرجع السابق ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

(١٨) تاريخ المنظمات. . المرجع السابق ص ١٦١ ـ ١٧٦.

(١٩) تاريخ المنظمات. . المرجع السابق ص ١٧٩ ـ ١٨٤.

(٢٠) تاريخ المنظمات. . المرجع السابق ص ٢٩١ ـ ٢٩٣.

(٢١) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٦١ ـ ١٨٤ .
(٢٢) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
(٢٣) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٥٣ ـ ٢٥٧ .
(٢٤) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٤٢ .
(٢٥) صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤٢ .
(٢٦) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٥٠ .
(٢٧) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .
(٢٨) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٧٨ ـ ٢٨٦ .
(٢٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٢٩٤ ـ ٢٩٨ .
(٣٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤١ .
(٣١ ، ٣٢) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٥٣ ، ٥٤ ، ١٠٢ .
(٣٣) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٠١ .
(٣٤) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٠٤ .
(٣٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٠٤ .
(٣٦) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١١١ ـ ١١٣ .
(٣٧) أبرأ الدكتور عبدالعظيم رمضان مصر الفتاة من تهمة العمالة لإيطاليا . راجع «تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩٣٧ إلى سنة ١٩٤٨» .
(٣٨) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١١٥ ـ ١١٧ .
(دار الوطن العربى ، ص ٢٠٥ ـ ٢١٥) .
(٣٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١١٧ ـ ١١٩ .
(٤٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٢٤ .
(٤١) الصحافة اليسارية . . المرجع السابق ص ١١٤ ، ١١٥ ، صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤٧ .
(٤٢) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٠٠ ـ ٣١١ .
(٤٣) صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠ .
(٤٤) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣١٥ ـ ٣٢٤ .
(٤٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق . ص ٣٢٨ ـ ٣٣٤ .
(٤٦) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٩٤ .
(٤٧) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٨٩ . تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٣ .
(٤٨) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٤ .
(٤٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٨ .
(٥٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٦٢ .
(٥١) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠ .
(٥٢) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٨٧ ، تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٤٠ ، ٣٦٠ ـ ٣٦٥ .

(٥٣) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٦٧ .
(٥٤) لقاء شخصى مع مصطفى طيبة فى فبراير عام ١٩٧٩ .
(٥٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤١٥ .
(٥٦) اليسار المصرى . . المرجع السابق ص ٢٨٨ .
(٥٧) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٧٦ ـ ٣٨٤ .
(٥٨) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٧٩ .
(٥٩) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ .
(٦٠) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٣٨٣ ـ ٣٨٩ .
(٦١) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ـ ٣٩١ ـ ٣٩٤ ، ٤١٢ .
(٦٢) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤١٧ ـ ٤١٩ .
(٦٣) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤٢٠ ـ ٤٢٣ ـ ٤٢٨ ـ ٤٢٩ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ ، ٤٤٤ ـ ٤٤٨ .
(٦٤) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ١٢٨ ـ ١٣٢ .
(٦٥) تاريخ المنظمات . . المرجع السابق ص ٤١٥ (من حديث مع محمد سيد أحمد) . ص ١٢٦ ، ١٢٧ .
(٦٦) لقاء شخصى مع الدكتور فؤاد مرسى فى يناير عام ١٩٧٩ .
(٦٧) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية . . د . السعيد ص ١٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ .
(٦٨) صفحات من اليسار . . المرجع السابق ص ٤١ ، ٤٢ .
(٦٩) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠ .
(٧٠) فلسطين بين مخالب الاستعمار . صادق سعد . ص ٢ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ٨٣ .
اليسار المصرى والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٧١) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٧٢) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٥٩ ـ ٦٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ .
(٧٣) تاريخ الأحزاب . . إلياس مرقص . . المرجع السابق ص ٢١ ، ٦٥ .
(٧٤) اليسار المصرى والقضية الفلسطينية . . المرجع السابق ص ٢٥٥ .
(٧٥) لقاء شخصى مع د . فؤاد مرسى فى يناير عام ١٩٧٩ .

٣- ثورة ٢٣ من يوليـة عام ١٩٥٢

إن تتبع موضوع هذه الدراسة خلال السنوات التالية لثورة ٢٣ من يولية عام ١٩٥٢، يحتاج إلى وقت وجهد من شأنه أن يفضى إلى تراخى إعداد هذه الدراسة للنشر أمدا غير مقدر. ولعل الظروف تسمح بإذن الله بإكمالها فى دراسة مستقلة، تتبعا للموضوع المدروس، أو فى نطاق دراسة أخرى تؤرخ لهذه الثورة أو لبعض جوانبها. على أنه يتعين فى عجالة الإفصاح عن الموقف الفكرى للدارس، بالنسبة للتطور التاريخى العام للموضوع بعد ٢٣ من يولية، لاعن طريق التأريخ التفصيلى له، ولكن من خلال التركيز على عدد من الملاحظات العامة التى توافرت للدارس مما يمس هذا الأمر.

أولا: سلفت الإشارة إلى موقف الملك المتعض من الجامعة الوطنية التى كانت تقف بصبغتها الديموقراطية ضد سلطته الاستبدادية، وما داعبه من آمال الخلافة الإسلامية، ليقوى بها على الحركة الديموقراطية. حتى يمكن القول بأن سياسة الملك كانت من عقبات التوحد القومى، سواء بما تثيره من دعاوى، أو بما تجنح إليه من مسلك سياسى يفضى إلى التفرقة. وقد أتت ثورة ٢٣ من يولية فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام. وما لبثت أن ألغت النظام الملكى فى ١٨ من يونية عام ١٩٥٣، بما يعنى أنها قضت على مؤسسة سياسية كانت بتكوينها الفكرى ومصالحها وسياساتها تعوق التوحد القومى الأمثل لجماهير الشعب المصرى بعناصره الدينية.

كما سلفت الإشارة إلى محاولات الاحتلال البريطانى إذكاء روح التفرقة بين المسلمين والأقباط كلما أمكن له ذلك. وقد أمكن لثورة ٢٣ من يولية إجلاء الاحتلال البريطانى عن مصر، وتم ذلك فى ١٨ من يونية سنة ١٩٥٦، وأزيلت بذلك واحدة من القوى السياسية المرشحة لإذكاء روح التفرقة بين المسلمين والأقباط.

ثانيــا: فإن الاتجاه الإصلاحى المتصاعد لثورة ٢٣ من يولية، قد حدد عددا من الإصلاحات الاجتماعية التى كان من شأنها تذويب عدد من المؤسسات التقليدية التى كانت تعوق التوحد القومى الأمثل. ومثالاً لذلك القرار الذى اتخذته فى سنة ١٩٥٥ بتوحيد المحاكم، وإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية، فضلا عن إلغاء نظام الوقف الأهلى. كما ألغت الكثير من المدارس التبشيرية والأجنبية وأخضعتها لرقابة الدولة الحازمة، وحققت قدرا كبيرا من المساواة فى فرص التعليم والعمالة، بالتوسع فى مجانية التعليم من ناحية، والتزام نظام شبه صارم فى التحاق الطلبة بالمدارس العليا وكليات الجامعات عن طريق مكاتب التنسيق، مما أوجد مستوى للمساواة فى فرص التعليم لا بأس به قط، كما شرع الالتزام بإلحاق الخريجين بالوظائف والأعمال المختلفة عن طريق مكاتب العمل، مما حقق القدر ذاته من المساواة فى فرص العمل للخريجين. والتزم فى ترقية العاملين بالحكومة والقطاع العام بالأقدمية حتى الدرجة الثالثة مما كفل القدر ذاته من المساواة أيضا، حتى الوظائف الوسيطة.

ثالثا: فإنه بعد قليل من التردد فى السنوات الثلاث الأولى للثورة، بالنسبة للانتماء القومى لمصر، تردد بين الدوائر الثلاث التى أشار إليها جمال عبد الناصر فى كتيبه «فلسفة الثورة»، وهى الدوائر الإسلامية والعربية والإفريقية، فقد انحسم موقف الثورة لصالح القومية العربية، وتأكد ذلك فى السياسات العملية التى شرعت منذ سنة ١٩٥٦، وانعكس فى الوثائق الرسمية والدستورية كافة، بدءا من دستور سنة ١٩٥٦ الذى نص على عَدِّ مصر جزءاً من الأمة العربية. وكان الكفاح ضد الخطر الصهيونى أهم ما نفذت به حركة القومية العربية فى مصر، بحسبان أن أمن مصر المستقلة من النواحى العسكرية والسياسية، لا يتحقق فى مواجهة المخاطر الاستعمارية والصهيونية إلا بالانتماء المصرى للجامعة العربية الأشمل.

ويتعين الإشارة هنا إلى ما كان من ثورة ٢٣ من يولية بالنسبة لحركة الإخوان المسلمين. فبعد نحو عامين من الملاينة والمجافاة، انحسم موقف الثورة إزاء الإخوان، بأن شرعت ضدهم أشد أساليب السلطة المادية فى العنف والفظاظة والقسوة بهدف التصفية الشاملة لهم. ولم يكن هذا العراك العنيف الذى جرى فى أواخر سنة ١٩٥٤ أمرا يتعلق بالمفاضلة التاريخية بين الجامعة الدينية والجامعة

القومية، ولم يكن موقف الثورة قد انحسم بعد فى هذه المسألة عندما شرعت فى تصفية الإخوان. إنما كان مرد الأمر إلى نظام الحكم الداخلى، وعزم الثورة على تصفية التنظيمات السياسية كافة فى البلاد، قديمها وحديثها، لتكوين تنظيم سياسى أوحد يخضع لهيمنتها المباشرة، وواجهت كل تنظيم بما يناسب قوته وإمكاناته من أساليب التصفية.

ومن الجهة المقابلة، فإن نظام ٢٣ من يولية، وإن كان دفع التطور التاريخى فى مصر إلى ما به يتكامل الاندماج القومى بين العناصر الدينية، فإنه لم يتخذ من السياسات العملية ما به يتحقق هذا الاندماج فعلا. ولعل مرجع ذلك إلى العوامل الآتية:

أولا: نشأ تنظيم الضباط الأحرار الذى قام بثورة ٢٣ من يولية فى المؤسسة العسكرية، وكان الجيش خاضعا للنفوذ التقليدى للملك، ولا يلحظ أن كان للوفد نفوذ مؤثر على المؤسسة العسكرية المصرية حتى فى فترات حكمه القليلة المتباعدة. ومن ثم بقى الجيش يحمل فى تكوينه العضوى أثرا للتفرقة بين المسلمين والأقباط، وبخاصة الرتب العليا، فجاء تنظيم الضباط الأحرار على شاكلة المؤسسة التى انبثق منها. ولم ينجح التنظيم فى إقامة هيكل تنظيمى سياسى جامع كما كان الشأن فى حزب الوفد. ويذكر أحمد حمروش، أن لم يكن ثمة ضباط أقباط بين الضباط الأحرار سوى ضابط واحد، ويرجع ذلك بحق إلى أن نسبة الأقباط داخل الجيش كانت محدودة، ولم يكن بالجيش فى سنة ١٩٥١ سوى ضابط قبطى واحد برتبة لواء، واثنين فقط برتبة أميرالاى (*). كما كثر بالتنظيم فى بدايته من ينتمون إلى الإخوان المسلمين أو إلى مصر الفتاة من حيث الأصول السياسية لهم، ومن ثم حملوا أثرا لتنظيمات الثلاثينيات.

ثانيا: ثم اعتمد نظام ٢٣ من يولية فيما بعد، على جهاز الإدارة كجهاز وحيد يستند إليه فى نشاطه السياسى ولم ينجح النظام فى تكوين حزب شعبى جماهيرى مستقل عن جهاز الإدارة. وإذا كان سبق ملاحظة، أن جهاز الإدارة. كان أكثر

(*) قصة ثورة ٢٣ يولية. أحمد حمروش. الجزء الأول (المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٤٠) ص ٢١٥.

مؤسسات المجتمع المصرى التى تظهر فى تكوينها أو فى مسلكها ظواهر للتفرقة بين المسلمين والأقباط، لأسباب تاريخية ترجع إلى طابعه المحافظ وإلى ضعف أثر حزب الوفد فيه، إذا كان ذلك كذلك، فإن استناد نظام ٢٣ من يولية على هذا الجهاز الأوحد فى النشاط السياسى، كان من شأنه الإبقاء على هذه الظواهر. يضاف إلى ذلك ما روعى فى اختيار قيادات الجهاز وأقسامه المهمة من أن يكونوا من «أهل الثقة»، وهم فى الغالب يكونون إما من الضباط الأحرار خاصة وإما ممن يتصلون بهم بروابط شخصية وثيقة من بين زملائهم الضباط. وعلى ذلك، لوحظ أن التكوين العضوى للمؤسسة الحاكمة كان تكوينا يفتقد جامعية الوفد.

ثالثا: أن نظام ٢٣ من يولية كان بعيدا عن الاعتماد على المؤسسات الجماهيرية الديمقراطية، سواءفى صورتها النيابية أو فى غيرها من الصور الحزبية، وكان يميل إلى تركيز السلطة على نحو فردى. كان نظاما ذا طابع استبدادى، برغم ما أنجز من إيجابيات سياسية واجتماعية. وقد حاصر المؤسسات المنتخبة وأضعف سلطتها. وامتد هذا المسلك إلى المجلس الملى نفسه، المؤسسة القبطية المنتخبة، والتى كانت تقف تاريخيا فى مواجهة الأكليروس، وتجمع العناصر القبطية المدنية ذات النفوذ. وفى هذا السياق، جرت إجراءات التأميم للمشروعات الاقتصادية الخاصة، وبرغم أن هذه الإجراءات لم يدع أحد قط بأنها اتسمت بأى وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والأقباط، فإن عددا من هذه المشروعات سجلت نسبة ملحوظة من الأقباط بين موظفيه، وكان من شأن إعادة تنظيم علاقات العمل فى هذه المشروعات سعيا لإيجاد قدر من المساواة بين العاملين بالشركات المؤممة، كان من شأن ذلك تجميد أوضاع ذوى الرواتب بالغة الارتفاع من هؤلاء العاملين لفترات مقبلة، مما ترسب معه الشعور بعدم الارتياح لديهم عامة ولدى الأقباط منهم خاصة، لاسيما أن وظائف الإدارة العليا كانت شبه محصورة فيمن سموا «أهل الثقة».

رابعا: اتخذت المعارضة المحافظة للإصلاحات التى قام بها نظام ٢٣ من يولية، اتخذت طابعا دينيا إسلاميا، خصوصا مع بداية حركات التأميمات الواسعة. ويلحظ ذلك مثلا فى تقرير لجنة المائة الذى أعدته لجنة الرد على ميثاق العمل الوطنى فى مؤتمر القوى الشعبية فى سنة ١٩٦٢. واضطر النظام فى غيبة التنظيمات الجماهيرية السياسية الفعالة، أن يتخذ مسلكا شديد الحذر. وكانت الضربات

العنيفة التى وجهها فى عامى ١٩٥٤و ١٩٦٥ لحركة الأخوان المسلمين، مما رأى معه تغطية لهذا المسلك أن يزكى بعض الاتجاهات الدينية، ما دامت موالية له بحكم انتمائها لجهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما كحركة الطرق الصوفية، وبعض من كبار رجال الدين.

خامسا : مع غياب التنظيمات الشعبية السياسية، وضعف الحركة الجماهيرية المشاركة فى السياسة، ومع ضعف التكوينات الديمقراطية سواء فى الحياة السياسية أو النقابية، تميل حركة الجماهير إلى التقوقع والتشرذم وتخبو عوامل التوحيد، وتنتعش أسباب الاختلاف والتنافس والتميزات المختلفة، لابين الطوائف الدينية فقط، ولكن أيضا بين الفئات الاجتماعية المختلفة، من ذوى المهن وغيرها. وهذا الاتجاه التلقائى يؤكده الحكم الفردى، بمسلك تلقائى منه أو مقصود، ضمانا لعدم التجمع من جهة، واستنفادا للطاقات من جهة، والتماسا للأمن والمساواة فى رحاب الحاكم وحده من جهة ثالثة. وقد كشفت انتخابات مجلس الأمة فى سنة ١٩٦٤عن عدم انتخاب أعضاء أقباط بالمجلس، برغم أن التنظيم الحاكم لم تكن تعوزه الوسيلة السياسية لدعم بعض المرشحين الأقباط والتوصية بانتخابهم. وجرى ذلك أيضا فى الانتخابات الأربعة التالية التى جرت فى الستينيات والسبعينيات (١٩٦٨، ١٩٧١، ١٩٧٦، ١٩٧٩). وبدل أن يعالج هذا الأمر بالجهد السياسى الشعبى على طريقة الوفد، عولج بإقرار مبدإ دستورى جديد وهو منح رئيس الجمهورية سلطة تعيين عشرة أعضاء فى المجلس النيابى، وروعى فيما بعد أن يكون المعينون أقباطا غالبهم أو كلهم، الأمر الذى يوحى أن الوجود السياسى للأقباط منحة فى يد الحاكم، وأن أمنهم ومساواتهم بمواطنيهم منوطان بمشيئة الحاكم وحده.

سادسا : مع الانعطافة السياسية الكبيرة التى جرت فى السبعينيات ، جرت محاولات تصفية الوجود السياسى والفكرى لليسار باتجاهاته المختلفة فى مصر، جرت بلجوء الدولة إلى استخدام الدين سلاحا لوصم اليسار بكل اتجاهاته بالإلحاد، وألجأ هذا الأمر أجهزة الإعلام وغيرها إلى إشاعة مناخ أثار حذر الأقباط من إثارة النزعة الدينية جامعا سياسيا يستبعدهم، بما قد يؤثر مستقبلا فى حقوق المواطنين لغير المسلمين وبما يصوغ الدولة أجهزة وتشريعات على وفق هذا الوضع.

ومن جهة أخرى، أثير خلاف بين المسلمين والأقباط بالإسكندرية والخانكة فى سنة ١٩٧٢ ، وأفضت إليه إثارة تدريجية سابقة وشائعات راجت. وتحرك مجلس الشعب ليتقصى حقائق الأمر، وانتهى سعيه إلى إصدار قانون يضمن حماية الوحدة الوطنية، ولكن أتت أحكامه كلها موجهة ضد المعارضة السياسية، وليس ضد التفرقة بين المسلمين والأقباط، وأثيرت أحداث من بعد فى أسيوط وسمالوط سنة١٩٧٧ .

ومن جهة ثالثة، فإنه مع استخدام الدين سلاحا فى معركة سياسية ضد القوى اليسارية المعارضة، بقيت الدولة حريصة على فرض هيمنتها وحدها على الحياة السياسية بما لا يستبعد اليسار وحده بكل تياراته، ولكن بما يستبعد الحركة الدينية الإسلامية أيضا. وقد ساعد مسلك الدولة الأول فى إشاعة المناخ الدينى ضد اليسار، ساعد فى تقوية الحركات الدينية، سواءالاتجاهات ذات الانتماء للدولة، أو الاتجاهات المستقلة المعارضة. فصار يستخدم شعار «الوحدة الوطنية» سلاحا يوجه ضد هذه الحركات الأخيرة، يقصد به أن الدولة هى حامية الأقلية القبطية. وهكذا يستخدم «الدين»و«الوحدة الوطنية» سلاحين يوجه كل منهما إلى خصم.

لقد جرت هذه الدراسة على مستويين من البحث. أولهما، تطور مفهوم الجامعة السياسية، فى إطار المفاضلة التاريخية بين المفهوم الدينى والمفهوم القومى لها. وثانيهما، بيان القوى السياسية ذات المصلحة فى التفرقة بين المسلمين والأقباط. وإذ يظهر أن الاستبداد والاستعمار هما القوتان الأساسيتان صاحبتا المصلحة الجوهرية فى إشاعة التفرقة بين المسلمين والأقباط، فإن مقاومة هذا الأمر تدخل- كما دخلت فى الماضى- فى نطاق كفاح حركة التحرر الوطنية الديمقراطية، مع الاستفادة فى كفاحها الحاضر بما أسفرت عنه تجارب ما بعد من الماضى وما قرب.

ويبقى بعد ذلك فضل حديث عن مفهوم الجامعة السياسية فى إطار المفاضلة التى تمليها الضرورات التاريخية.

مــــاذا بعـــد ...

مــــاذا بعـــد ...

مقـــدمـــة:

أظهرت الفصول السابقة مولد الجامعة القومية فى مصر، وتميزها عن الجامعة السياسية الدينية، وجرى بيان نمو تلك الجامعة من حيث هو حركة سياسية واجتماعية، مع إيضاح جوانب الصراع السياسى التى لابست تلك الحركة. وأوجب تتبع هذه الحركة السياسية الاجتماعية، التركيز على صورها العملية الملموسة، وكانت أهم تلك الصور، العلاقة بين المسلمين والأقباط وامتزاجهم معا فى وعاء قومى واحد. لذلك لم تفرق الدراسة كثيرا بين حركة البناءالقومى وبين حركة هذا الامتزاج، ونظرت إليهما مترادفين فى التطبيق. واقتضى ذلك تتبع مواقف القوى السياسية المختلفة فى السياق التاريخى العام من هذه العلاقة والظروف التى سعت فيها كل من تلك القوى إلى اتخاذ موقف مؤيد أو معارض من عملية الامتزاج بين المسلمين والأقباط ووجه النفع الذى استهدفته لنفسها كل منها بالانحياز إلى أى من هذه الموقف.

وليس من أهداف هذا الفصل الأخير من الدراسة تلخيص ما سبقه، أو التركيز على ما يُعَدُّ عظة وعبرة ينبغى إخراجها للقارئ. وحسب هذه الدراسة أن تمد أمام القارئ خيطا من خيوط التطور التاريخى لمصر فى القرنين الأخيرين، ليستخلص بنفسه ما يراه. على أنه يمكن فى تجريد شديد القول: إنه بصرف النظر عن المواقف العملية للقوى السياسية المختلفة، ومحاولات بعضها الاستفادة من إيجاد الفجوات بين المسلمين والأقباط أو استغلال أى من المؤسسات الدينية لصالحها، بصرف النظر عن ذلك، فلم تكن هذه الدراسة لتتجاهل، وليس فى مقدورها أن تتجاهل، أن ثمة تيارين للجامعة السياسية فى مصر: تيار دينى يؤكد على الجامعة الإسلامية جامعا سياسيا يضم المسلمين كافة فى مصر والعالم، وتيار قومى يؤكد على اللغة والاتصال التاريخى والجغرافى - أى صلة الزمان والمكان - جامعا قوميا يضم

المصريين كافة فى جماعة سياسية واحدة وإن اختلفت أديانهم، وأن الجامعة القومية التى نبتت مصرية وخاضت ثورة سنة ١٩١٩ ضد الاحتلال قد آلت فى منتصف القرن الحالى إلى أن تكون تيارا عربيا ينادى بالوحدة العربية على أسس قومية.

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين، وهو يتجلى بقدر ما لا تتطابق الدائرتان اللتان ترسمهما كلتا الجامعتين. على أن ما يمكن أن تضيق به فجوة الخلاف، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا، ومن شأنهما أن تلتقيا على أرض فلسطين، بالنظر إلى الموقف العقائدى المكافح للإسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهاينة فى فلسطين ولطرد العرب من ديارهم (مسلمين أو غير مسلمين)، وبالنظر إلى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار. ومن جهة أخرى، صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين. وقد سبقت الإشارة فى فصل سابق إلى أن الوطنية المصرية قد استوعبت فى حركة الوحدة العربية مادامت مصرة على مضمونها المكافح للاستعمار. وأن الحركة الدينية السياسية برغم مجافاتها لمبدإ القومية، قد وجهت جل سهامها إلى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة فى مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها. ولم تشتبك فى عراك حقيقى مع نزعة الوحدة العربية التى رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين

وما يتعين طرحه للجدل فى هذا الفصل الأخير، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية إزاء الأخرى سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملى، وأن جدلا من هذا النوع يكفيه الآن أن يبدأ وألا ينتهى نهاية مبتسرة، مع توقع ألا يصل إلى نتائجه المرجوة مرة واحدة، فثمة نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلها الكثيف على الجميع وتراكمت آثارها عليهما معا. وأخطر ما ترتب على ذلك شيوع روح الغربة بين الفريقين، فصارا شبه جماعتين منفصلتين، لايتبادلان حوارا فى القضايا الفكرية العامة ولا يتتبع أى منهما ما يطرأ على فكر الآخر. هذه الغربة الفكرية هى أفسد ما يفسد نظر كل فريق إلى صاحبه، وبها يصير كل منهما فى مثل الجزيرة المنفصلة تنقطع من دونه وسائل الاتصال برفيقه. ويتجمد لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته.

وضع المسألة:

ونقطة البدء فى هذا الحوار، التى تبدو لكاتب هذه الدراسة بالغة الأهمية من حيث فهم التيار الدينى السياسى من جهة، ومن حيث ما توجبه الأمانة على كاتب هذا الكتاب فى مراجعة وجهات نظره السابقة، نقطة البدء تتعلق ببيان خطإ التيار القومى - أو بعض من فصائله - فى نظرته إلى التيار الدينى السياسى بحسبانه كله، تيارا مصطنعا لمقاومة الحركة الوطنية الديمقراطية وإفساد مشروعها للتحرير والنهضة. ومن أسباب هذا الخطإ الخلط بين محاولات القوى الرجعية استغلال الدين لصالحها ضد الحركة الوطنية الديمقراطية وبين التيار الدينى السياسى من حيث هو تيار شعبى، وجرى نوع من الربط الخاطئ بين تلك المحاولات وبين ذلك التيار، وجرى تعميم خاطئ فى تقديرهما. اعتاد طلاب الاستقلال الوطنى فى مرحلة كفاح الاحتلال البريطانى، أن يقصروا آمالهم السياسية فى إجلاء هذا الاحتلال وفى بناء النظام الديمقراطى الدستورى، فجاء ذلك التيار يروج لفكرة بناء المجتمع الإسلامى وبناء الفرد المسلم على أساس من البعث الحضارى لما كاد يقتلع الفكر الوافد من أسس وأصول. وقد يمكن الاختلاف مع ذلك التيار فى أمور، ولكن الخطأ المعنى هنا لا يتعلق بجوانب الاختلاف معه، إنما يتمثل الخطأ المقصود الإشارة اليه فيما ثار من اعتقاد لدى بعض فيالق حركة الاستقلال، من أن التيار الدينى السياسى هو مجرد حرف للمعركة مع الإنجليز والملك وأنه مرتبط بهما ارتباط قرار، فى حين كانت وجهة الحركة الدينية السياسية أنها نظرت إلى النفوذ الثقافى والفكرى والحضارى الغربى بحسبانه أخطر أسلحة الاستعمار وأشدها فتكا.

ومن جهة أخرى، شاع خطأ آخر فى النظر إلى الحركة الدينية السياسية، وقد شاع بدرجات مختلفة لاسيما لدى التيار الاشتراكى، وهو افتراض علاقة غير منفكة بين تيار فكرى عام معين وبين قوة اجتماعية محددة. فالفكر الدينى السياسى يخدم الإقطاع ويعبر عنه سياسيا، والفكر الليبرالى يخدم الرأسمالية ويعبر عنها، والفكر الاشتراكى - والماركسى بخاصة - يخدم الطبقة العاملة ويعبر عنها، هكذا ضربة لازب، والتنظيمات السياسية تصنف وفقا لأيديولوجيتها ومأخذها الفكرى العام، لاوفقا لبرنامجها السياسى الاجتماعى. وقد يصاغ التعبير عن هذا المنحى

بطريقة أكثر رصانة فى الوزن والتقدير والتحفظ، ولكن الأمر يئول فى تبسيطه إلى المعنى السابق. وساعد على استقرار هذا النظر فى تقييم الحركة الدينية، أنها لمدة طويلة لم تهتم كثيرا بإيضاح برنامجها السياسى والاجتماعى، وأنها فى بداياتها لم تترسم فى تحالفاتها السياسية التطبيقية، النحو المألوف الذى صيغت به خريطة الكفاح ضد الاستعمار. ويعيب هذه النظرة التى نظر بها إلى الحركة الدينية السياسية، يعيبها عيبان أساسيان: أولهما، أنها تسقط من حسابها المكونات الفكرية التاريخية للشعب. والثانى، أنها تتجاهل النظر إلى الفكر موظفا فى البيئة الاجتماعية السياسية. وبهذا غاب عن تلك النظرة تبين الوجهة العامة للحركة الدينية السياسية من حيث كونها حركة مقاومة للاستعمار، ودعم ذلك كله العزلة المضروبة على كل جانب تجاه الآخر، حتى صار تقييم المواقف يصدر عن الاستنباط تؤول به الأحداث ولا يصدر عن استقراء، وتقاس به الأفكار والمواقف، وزاد ذلك من العزلةالمضروبة، حتى لم يعد ثمة مجال للحوار والتأثير المتبادل ولو للاتفاق على تحديد نقط الخلاف.

ويتعين الاعتراف بأن هناك فكراموروثا عشناه وعشنا به اثنى عشر قرنا، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا، بحضارته ونهضته وحيويته حينا، وبانحداره وجموده حينا، وبصراعاته السياسية والاجتماعية، وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة. وإذا كان لحقه فى القرون الأخيرة الركود، فقد كان ذلك انعكاسا لظروف محلية وعالمية فرضت نفسها على مجتمعاتنا، وليس من المسلم به أن هذا الفكر هو عينه سبب ما عانينا فى هذه القرون المتأخرة. إن جهود الإحياء المعاصرة لجوانب هذا الفكر تكشف عن أن التسليم بذلك هو أمر بعيد عن الحقيقة. كما أن الدراسة العلمية الموضوعية بالمناهج المعترف بها تستبعد أن يكون الفكر هو السبب. على أنه حدث فى فترة الركود، أن دهمنا الاستعمار الأوربى وانكسر المجتمع أمام غزوته السياسية الاقتصادية العسكرية الثقافية الداهمة. وهنا ظهر ما يمكن تسميته الفكر الوافد، وانتشر بالمدارس الحديثة والبعثات ووسائل الإعلام واسعة الذيوع. وانزرع هذا الفكر فى البيئة المحلية بمدارسه المختلفة، الرجعية والمحافظة والتقدمية. المهم فى هذه العجالة، الإشارة إلى أن الوضع الراهن قد آل إلى ازدواجية وثنائية واضحة، فى كل ما يتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية ومنها

الحياة الفكرية. وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقا لعاملين لا لعامل واحد: العامل السياسى والاقتصادى الذى يميز بين القوى الاجتماعية المختلفة، والعامل الفكرى والأيديولوجى بين ما يمكن تسميته بتيارات الفكر الموروث من جهة، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى، وصار تجاهل هذه الازدواجية هو أول طريق الخطإ فى فهم الأوضاع المعيشة. ولعل النظرة وحيدة الجانب التى سادت غالبا بين أهل الفريقين هى المسئولة عن هذا الانفصام الحاد الذى يصدع المجتمع ويفتت قواه، وهى المسئولة عن هذه الغربة المظلمة التى تغشى أهل كل فريق تجاه الآخر. ولعل هذا التفكك هو ما أبعد سنين طويلة إمكانات التقارب والتآخى، فلم تمكن المشاركة، ولا أمكن فى ظروف تاريخية ملائمة، الهيمنة على مقدرات الأمور، لاستحالة الهيمنة المنفردة، ولهذه الصعوبة الصعبة التى حالت دون اشتراك الجهود. والأدهى من ذلك أن افتقد التأثير المتبادل.

ثمة دائرتان متميزتان: واحدة للعامل السياسى الاقتصادى، والثانية للعامل الفكرى الأيديولوجى، (*) ومفاد وجودهما معا، أنه لا يوجد نمط فكرى وحيد عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية.

ففى إطار الفكر الليبرالى وجد الكثير من الجماعات السياسية التى تعبر عن مصالح مختلفة، قد تصل إلى حد التطاحن. وجد فى هذا الإطار نفسه قيادة ثورة سنة ١٩١٩ وبعض من أقوى أعدائها، وضم هذا التيار مثلا الوفد والأحرار الدستوريين على تضادهما السياسى. ومن جهة أخرى، وجد تعبيران، أحدهما من التيار الموروث والآخر من التيار الوافد ولكنهما يعبران عن مصلحة سياسية واحدة، ويمكن ضرب المثل على ذلك بلجان الخلافة وحزب الاتحاد من حيث تعبيرهما عن مصلحة السراى وتبعيتهما لها.

وفى إطار الفكر الدينى، وجدت تعبيرات سياسية واضحة التباين: المؤسسة الرسمية وعلى رأسها الأزهر، خصوصا فى عهد مشيخة الظواهرى والمراغى الثانية، وكانت مؤيدة للسراى، وجماعة الأخوان المسلمين التى جاءت بتعبير

(*) للدكتور أنور عبد الملك دراسات كثيرة تؤكد هذه الوجهة، وهى واحدة من أهم شواغله الفكرية، فيما يظهر.

سياسى متميز ومختلف أيا كانت تحالفاتها فى الثلاثينيات، وقد آلت من بعد فى سنة ١٩٤٨ إلى التناقض الحاد مع الملك وحكومته. ثم هناك الاهتزازات العنيفة فى حزب مصر الفتاة بين مفهومات الفكر الوافد ومفهومات الفكر الموروث، برغم أن توجهه الاجتماعى والسياسى لم يختلف. وكذلك الشأن بالنسبة للحزب الوطنى ومزجه بين الإسلام والوطنية فى صيغ عملية.

وعلى هذا، فان التشابه فى التوجه الفكرى والأيديولوجى لم يكن يفيد بالضرورة تشابها فى التوجه الاجتماعى والسياسى. والفارق فى التوجه الأول لم يكن يفيد بالضرورة فارقا فى التوجه الثانى.

ومفاد ذلك، أنه فى صدد قياس الوجهة السياسية لأى تيار أو جماعة، لايجوز الوقوف عند الإطار الفكرى العام، إنما يتعين ملاحظة المواقف السياسية والخصوصيات الفكرية موظفة فى البيئة الاجتماعية، مع التسليم بأن أى إطار فكرى عام، لا يفيد بذاته ضربة لازب موقفا سياسيا واجتماعيا محددا. والعبرة فى التقدير بالموقف من الاستعمار ومن النفوذ الأجنبى، وأن التحرر الوطنى هو معيار التقدم والنهضة.

بعد هذا الإيضاح، يتعين إثارة الجدل حول ثلاث مسائل: الأولى، تتعلق بالموقف الفكرى للتيار الإسلامى بالنسبة للجامعة السياسية والقومية. والثانية، تتعلق بنظر هذا التيار إلى غير المسلمين، أى موقفه من مبدإ المواطنة. والمسألة الثالثة، تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية، وما يقتضيه بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية.

١ ـ المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى، فإن أبا الأعلى المودودى ، الكاتب الباكستانى ذو النفوذ الفكرى الكبير لدى التيار الدينى السياسى فى مصر وخارجها، يوجه سهام نقده الحادة إلى الجامعة القومية. يقول إنه لا يكاد الشعور بالقومية ينشأ لدى قوم «إلا وهم يصطبغون بصبغة العصبية». ويحصى أسسا ستا تقوم عليها القومية، هى: وحدة النسل، ووحدة المولد والمنشإ، ووحدة اللغة ، ووحدة الجنس، ووحدة المصالح الاقتصادية ، ووحدة نظام الحكم، «إن هذه القوميات هى التى جرت بلاء عظيما على الإنسانية ووزعت العالم الإنسانى إلى مئات وآلاف من الأجزاء. إن القوميات التى تقوم على هذه الأسس، لا سبيل إلى التوفيق بينها بأى حال من الأحوال، وهى على الدوام متحاربة بينها لأجل ما فى نفوس أهلها من العصبية. وتحاول كل منها أن تقضى على غيرها. . »، «من المقتضى الفطرى لمثل هذه القومية أن تنشئ العصبية الجاهلية فى الإنسان، فكل أمة فى الأرض تريد اجتثاث أمة غيرها ومعاداتها والنفرة منها، لا لشىء إلا لأنها أمة غيرها»[١].

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر إلى القومية بهذا الغلو، فيذكر الدكتور يوسف القرضاوى أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت فى دنيا المسلمين نتيجة من نتائج الفكر العلمانى الذى خلفه الاستعمار الغربى، وأن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبى ممثلا فى مؤسساته التبشيرية والاستشراقية، وفى اليهودية العالمية ممثلة فى منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها. وإن الاستعمار استعان فى الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين روجوا للنزعة الطورانية فى تركيا، وبنصارى الشام الذين روجوا لنزعة القومية العربية فى بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون[٢].

ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الإنسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما، مما يُعَدُّ محموداً دينيا، إنما يقصد «أن يصبح ولاء المسلم لرقعة معينة من الأرض أو الجنس أوعنصر خاص من الناس، ومقتضى هذا أن يقدم الرابطة الطينية العنصرية، وبعبارة أخرى الوطنية والقومية، على الرابطة الدينية الإسلامية»(٣).

وقد كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته، «أما نحن فمجتمعنا مفتوح، مجتمع عقائدى أيديولوجى، لا إقليمى وطنى ولا عنصرى قومى، بل يعد المؤمنين أخوة»(٤).

على أنه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الإسلامى، يقترب المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحة، فينقل عن الشيخ حسن البنا: «بدأنا بالجامعة العربية، وهى وإن كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل، إلا أنها نواة طيبة مباركة على كل حال، فعلينا أن ندعمها ونقويها، وعلينا بعد ذلك أن نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الإسلام عربية وغير عربية فتكون نواة لهيئة الأمم الإسلامية بإذن الله»(٥).

وبرغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من أن الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها، «وهو الجو الذى يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الإسلامية والوحدة الإسلامية»، فهو يقرر: «كان يمكن أن يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والأرض، إلى جانب الأفكار والعواطف والنظم والتقاليد إلى حد بعيد.. بل المفروض فى العروبة بخاصة، أن تكون ذات ارتباط وثيق بدين الإسلام، لأنه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة، وخلد ذكرها فى العالمين»(٦).

ثم يذكر فى سياق آخر: «إن ارتباط الشخصية العربية بالإسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه. فالإسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم.. إن مكان العرب فى الجسم الإسلامى مكان الرأس أو القلب». وهو إذ يعيب التفتت القومى، وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية، وأثارة النعرات الوطنية الإقليمية، يذكر: «وكما يعاب على دعاة الوطنية الإقليمية

فى بلاد العرب حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلة العروبة الرحبة الأوطان والشعوب العربية جمعاء، يغلب على دعاة القومية العربية حصرهم أنفسهم فى دائرة مغلقة محدودة، فى مقابلة الدائرة الإسلامية المفتوحة، فخسروا بذلك ولاء وقوة مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية». وذكر أن من شأن التفتيت إثارة النعرات الإقليمية، فيقال: إن آسيا للآسيويين وإفريقيا للإفريقيين وهكذا (٧).

ويذكر الشيخ محمدالغزالى فى سنة ١٩٥٠: «كانت النزعة القومية المحضة أهم ما نقلناه عن الغرب، وجعلناه حجر الزاوية فى إقامة الدولة الحديثة .. وإنك لترى وتسمع زعماء تركيا وإيران ومصر والعراق والحجاز وطرابلس .. يخبطون فى هذه الضلالة العمياء، فإذا بكل دويلة مسلمة يضنيها السعى وراء استقلالها الخاص أو حماية حدودها الضيقة، ثم لا تظفر من ذلك بشىء كامل. ولم نستفد من بركات النزعة القومية إلا خسران الوحدة الإسلامية وتمكين الاستعمار الصليبى ثم الصهيونى أخيرا من أكل حقوقنا ودوس حرماتنا .. إن كل تزكية للنزعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية، إنما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها، لا على حساب فقد الحكم الإسلامى وحده». وذكر أن العرب كانوا يعيشون باسم الإسلام كراما فى بلادهم، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الأتراك مع الإنجليز «أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للإنجليز ولليهود»(٨).

وهو يعيب على الفكرة الوطنية أنها تفرض على الأديان وصايتها المشتركة .. «وتسخيرها على حد سواء فى تدعيم الناحية الروحية أو توطيد الأمن العام .. أما أن ينظر مثلا إلى الإسلام على أنه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الأوطان والأجناس، فهذا امتداد خطر ..». وإذا كان حب الوطن غريزة، فإن الدين لا يباع بملك الشرق والغرب(٩). ولكنه برغم هذا الموقف يتساءل فى الكتاب نفسه: «هنا سؤال لا بد من إيراده حينما تقرر علاقة الدين بالدولة: هل يستطيع الإسلام أن يعيش فى ظلال حكم قومى؟ الجواب يؤخذ من تعاليم الإسلام نفسه. عرفنا مثلا أن الإسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار، ومن الناحية السياسية يحرم الأثرة والاستبداد، ومن الناحية النفسية يحرم الإلحاد والفساد، ويوجب مثلا أن يكون رجاله - ولاة ورعية - مقيمين للصلاة واقفين عند حدود الله.

فإذا كانت أداة الحكم منفذة لهذه الأمور كلها، فإن الاسلام يعيش فى كنف هذا الحكم ويطمئن إليه ولا يكترث بهذا العنوان الذى اتسم به، عنوان الحكم القومى. أما إذا كان هذا الحكم القومى المنشود لا يبالى باتجاهات الإسلام الاقتصادية والسياسية، ولا يكترث لتعاليمه الخلقية والاجتماعية، ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين. ثم يعقب: إن الدستور المصرى القائم يعين إعانة تامة على تكوين حكومة إسلامية رشيدة..». (١٠)

وللشيخ الغزالى كتاب آخر أصدره فى الستينيات، خص فيه بهجومه، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة، ولكن أولئك الداعين إلى العروبة المفرغة من الإسلام. يقول: «أى عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منها؟!»، «إن الإسلام هو الذى صنع الأمة العربية جسما وروحا، لأن الأمة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا فى جاهلية طامسة..». وكلما تخلخلت لبنة من كيان الأمة المعنوى سد مسده بديل من التقاليد الزاحفة مع غارة الاستعمار على التراث الروحى والمادى كله، وهم يفعلون بقصد تعطيل الإسلام عن أداء وظائفه النفسية والاجتماعية، بعد أن تفرغ منه نفوس الأفراد وصفوف الأمة، وبقصد تعويقه أن يكون رباطا عاما فعالا بين أبنائه فى المشارق والمغارب: ويقول إنه إذا قيل إن الجامعة العربية بغير الإسلام تجمع بين العرب مختلفى الأديان، فهى بصورتها تضع من العوائق ما لا يقل - إن لم يزد - بمراعاة الأقليات غير العربية فى الوطن العربى كالأكراد والبربر، ممن يزيدون عددا على الأقليات الدينية(١١).

ويذكر أن العروبة اقترنت بالإسلام من أمد بعيد فى حضارة واحدة وتاريخ مشترك، والعروبة فى نظر الإسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون، إنما هى حسبما ورد بالحديث الشريف، «ليست بأحدكم من أب ولا أم. وإنما هى اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى». ثم ذكر أن قيادة المسلمين لا يصلح لها إلا العرب(١٢).

يبدو مما سبق أنه إن كان الدكتور القرضاوى والشيخ الغزالى يلتقيان مع أبى الأعلى فى النظر العام إلى القومية، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه فى تطبيق

هذا النظر على الواقع الحال، فى الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين. وأبو الأعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء، وهو يصدر فى ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية، إذ كانت الجامعة الدينية لديه فى باكستان تجربة انفصال وانسلاخ، وإذ كانت الرابطة الإسلامية لديه لا تنمو إلا على حساب الجامعة القومية الهندية.

فكان تحقيق الانتماء الإسلامى السياسى لا يتم لديه إلا بنفى الهندية كانتماء سياسى. لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما. وألجأه هذا الرفض إلى أن يضع فى النزعة القومية كل نقيصة، ووضع لها من الأسس ما يحيلها إلى محض عصبية عنصرية، برغم أن الجامعة القومية فى مفهوم دعاتها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية، إنما تستند إلى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزمانى والمكانى، بما يؤكد العنصر الحضارى فى بنائها، ويبتعد بها عن دعاوى العداءوالبغضاء.

أما «الجانب المصرى»، فقد صدر فى نقده للقومية عما عايش هو أيضا من تجارب تاريخية، وجاء اختلافه مع أبى الأعلى مثلا لاختلاف التطبيق- مع الالتقاءفى النظر العام- باختلاف الزمان والمكان.

ويظهر مما سبق عرضه، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم وفقا لما تفضى إليه من تفكيك أو توحيد، وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الإسلامية فى القرن الماضى، ثم يقبلها متحفظا الآن لما تفضى إليه مستقبلا من تجميع الوحدات الإقليمية المبعثرة، يقبلها بوصفها خطوة لا بأس بها فى طريق الجامعة الإسلامية الأشمل، فتصبح العروبة بمثابة الرأس أو القلب لهذا الجامعة. فثم شواهد فى الصياغات الفكرية لكل من الغزالى والقرضاوى، تفصح عن أنه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة، فهى يمكن أن يقبلها الفكر الدينى السياسى الآن، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعثر فى دويلات صغيرة وبحسبانها خطوة فى طريق الجامعة الأعم وبمراعاة الآصرة القوية بين الإسلام والعروبة.

ويضيف الشيخ الغزالى فى واحدة من صياغاته السابقة أنه لا جناح على الحكم

القومى إن مكن للنظام الإسلامى أن يعيش فى ظلاله . . ويصدر القرضاوى فى تفضيله الرابطة الإسلامية عن مفهوم جهادى، عندما يورد قول ابن عابدين فى حاشيته: «إن الجهاد فرض عين إن هم العدو على بلد مسلم، وذلك على من يقرب من العدو أولا، فإن عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يليهم . . مسلمة سبيت بالمشرق، وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر . فيجب على المسلمين فداءأسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم»(١٣).

وفى مقابل هذا التقبل للعروبة، فلا يظهر - فيما يبدو من الجهة الأخرى - لدى القوميين، وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الأعداء الغزاة. والقوميون فيما يظهر ينشدون، فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار، ينشدون نظاما عالميا يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف متضامنة فى مواجهة أطماع القوى الكبرى، سواء الاقتصادية أو السياسية، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك، والمسلمون فى العالم يجتمعون فى دول من هذا النوع المضعوف المقاوم للاستعمار الطامح للتحرر.

ولا يوجد وجه لرأى ينكر الإسلام جامعا لهذه الشعوب، والأمم فى مواجهة الأطماع الدولية، أو يضن على هذه الشعوب أن تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولى والاستغلال الاستعمارى، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة فى العالم. ولايثور فى هذا الشأن إلا أمر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعة: أهى دولة واحدة تمتد من إندونيسيا إلى نيجيريا، أم دول تجمعها أواصر التضامن العام، أم أشكال تتخلل هذين الطرفين؟وإن الإشارة إلى رابطة الإسلام بحسبانها «هيئة أمم إسلامية»، كما ورد فى حديث الشيخ البنا، يشير إلى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لا يرفض تعدد الأمم الاسلامية.

وعلى أى حال، فإن الخلاف حول هذه المسألة أدخل فى تقدير الممكنات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية أو تاريخية، فلا يدور حول رفض مطلق وإيجاب جازم. هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان ومع الاعتراف به نقطة خلاف حاصلة أو محتملة، فهو مجال مستمر للحوار والجدل، الذى لا يفسد إمكانات اللقاء والاشتراك. وكلا الرابطتين القومية والدينية، تنطلق من رفض

التفتت، وتستهدف التجميع وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة، وتدعو للوئام والسلام مع الأمم الضعيفة. وبهذا المنهج، فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوى على القول بأن آسيا للآسيويين وإفريقيا للإفريقيين ونحو ذلك، ما دامت تلك الشعارات ترفع، لا لإثارة النعرة الإقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض، ولكن لمكافحة الاستعمار بخاصة.

ومن جهة أخرى، فإن التيار الدينى السياسى يثير الشك حول منبت الفكرة القومية، بوصفها ظهرت على أيدى «يهود الدونمة ونصارى الشام» لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك والنزعة العربية بين العرب، إهدارا للجامعة الإسلامية وتفتيتا لها. ويمكن أن يضاف إلى هذا القول عن مصر أن كان للاحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتنفرد بها بريطانيا، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر. على أنه أيا ما كان أمر هذه الأسباب الخاصة، فقد كانت العثمانية نفسها المتشحة ببردة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة الإسلامية، كانت هى ما أفضى لنمو الحركات القومية! لأنها كانت تستر حكما شبه قومى نزاع للسيطرة على القوميات الأخرى.

ولم تكن هياكل الحكم العثمانى متسقة مع مبدإ الجامعة الإسلامية العام. ولايلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا، ولا أنها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقى فى الدولة أو فى قيادة المجتمع.

وحتى مصر التى انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد على، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصية على قبول المصريين فى صفوفها، وأرتجت بابها من دون إقحام المصريين برغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم، وانفجر الوضع كله فى ثورة العرابيين على ما أشير إليه فى الفصل الأول من هذه الدراسة.

وحتى بعد دستور سنة ١٩٠٨ فى دولة الخلافة، وتولى رجال الاتحاد والترقى الحكم، لم يحظ العرب بما يطمحون إليه فى مجال المشاركة على قدم المساواة، بل على العكس تعرضوا فى سوريا لألوان من القمع والتنكيل مشهورة. ولا يرد ذلك

إلى طورانية رجال الاتحاد والترقى، ما دام يظهر أنه لا يعدو أن يكون استمراراً لجوهر السياسة السابقة أيام السلطان عبد الحميد وأسلافه.

ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادى لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى، ولكنها نزعة تسلط عنصرى على شعوب الدولة.

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى فى مذكراته التى أملاها بعد خلعه من العرش، ويهاجم المعارضة الدستورية فى دولته فيقول: «قلت وسأقول، شرحت وسأشرح، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمما شتى، والمشروطية (الدستور) فى دولة كهذه موت للعنصر الأصلى فى البلاد؟ هل فى البرلمان الإنجليزى نائب هندى واحد، أو إفريقى أو مصرى؟ وهل فى البرلمان الفرنسى نائب جزائرى واحد؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب فى البرلمان العثمانى. لا، لا أستطيع أن أقضى على ابن الوطن الذى تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته».

ثم يقول بعبارة أوضح: «لم يستطع بعض الشباب التركى المثقف أن يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستورى فى بلاد تتمتع بوحدة قومية، وبين تعذر هذا الحكم فى الدول التى لا تتمتع بوحدة قومية. (١٤)

وبهذا يظهر أن الدولة العثمانية لم تكن فى صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الإسلام، إنما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الأخرى. ورفضها «للمشروطية» لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان فى المحافظة على سلطته الفردية، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاءالحكم والقيادة فى يد هذا العنصر الغالب، وينظر السلطان التركى إلى العرب متمثلا نظرة ملك الإنجليز إلى الهنود، ولا يفرق بين عربى مسلم وبين رومى مسيحى من أتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الإسلامية.

والأمر الثانى الذى مكن من ظهور الحركات القومية، سبقت الإشارة إليه فى الفصل الأول، وهو أن الرابطة الإسلامية متمثلة فى الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر، لم تعد صالحة وعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربى والتصدى له. بل لقد صارت حجر عثرة فى سبيل ازدهار حركة تحرر وطنى إسلامى، حتى زالت

الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى. وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعمارى الغربى إلى العالم الإسلامى والعربى، هو الدولة العثمانية ذاتها، والامتيازات الأجنبية مثل فذ على ذلك. ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما احتل الإنجليز مصر. بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان أحمد عرابى زعيم ثورة مصر المتصدى للغزو البريطانى، ومن قبل ذلك خلع الخديو إسماعيل بنصيحة من الإنجليز والفرنسين، وأحل محله الخديو توفيق الذى استدعى الإنجليز لمصر. وتسرب الاستعمار الغربى فى سائر أنحاءالإمبراطورية العثمانية برغم محاولات السلطان عبدالحميد اليائسة تخفيف وطأة الضغط على سلطنته. ومن هنا نمت الحركات القومية إعدادا لوعاء جديد يحتوى حركات التحرر ضد الاستعمار.

هذا من ناحية مأتى الحركات القومية. أما من ناحية منبت فكرة القومية العربية. فإن مطالعة التاريخ الوسيط يمكن أن تكشف عن أن كان ثمة تميز عربى تجاه الأعاجم. وبصرف النظر عن هذا الجانب، ومع التسليم بأن الصياغة الحديثة للفكرة القومية قد أتت من الغرب، فقد صيغ المفهوم القومى فى الواقع العربى صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة المعيش، فبنى على أساس من اللغة وهى عربية، ومن صلات الزمان والمكان وهى على ما نعلم مستخرجة من واقعنا التاريخى والجغرافى وتكويننا النفسى. واتفق لهذه الصياغة التطبيقية أن كانت اللغة هى لغة القرآن وأن كانت الثقافة والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الإسلامية. والنبت بهذا أصيل غير وافد. والبناءقام على أرض البيئة وصيغ من مادتها

أما من حيث وظيفة الفكرة القومية، فقد سبقت الإشارة إلى أن واحدة من أهم الوظائف التى استدعت قيامها، أن تكون وعاء لحركة التحرير الوطنى ضد الغزاة والمستعمرين، وذلك فى وقت لم تستطع فيه الرابطة الإسلامية ممثلة فى الدولة العثمانية أن تقوم بهذا الدور، ولا أمكن قيام رابطة إسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به، على ما كان يأمل أمثال الأفغانى والكواكبى بمناهج متنوعة. وإن فكرة الوطنية المصرية الضيقة، فى بدايات هذا القرن، تمكنت من أن تستوعب كفاح المصريين ضد الاستعمار البريطانى برغم انحصارها غير المنكور. وإذا كانت الثورة سنة ١٩١٩لم تأت بنتائج حاسمة تماما، فلا شبهة فى أنها فى ظروف صعبة، قفزت، بالمجتمع المصرى قفزات إلى الأمام، وقفزت بالاستعمار البريطانى قفزات

إلى الوراء. وتم ذلك فى ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل. ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط الشديد، إنه إذا كانت سياسة الاحتلال البريطانى سمحت بنمو الحركة المصرية فى أوائل هذا القرن، تشجيعا للانسلاخ عن الدولة العثمانية، فقد قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد أعوام قليلة، وجردته من سلاحه الأثير فى إثارة التفرقة الطائفية

وإذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من أشكال التجميع العربى فى بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة، فما لبثت الحركة العربية أن انتفضت ضده مع بداية الخمسينيات لتؤرق مضجعة من الخليج إلى المحيط، سواء كان استعمارا بريطانيا أم فرنسيا أم أمريكيا. وإذا كانت الفكرة الإسلامية استهوته لضرب الحركة العربية، فهى تقوم مهددة لمشروعاته تؤرق ليله. ودلالة ذلك أن أيا من هذه التصنيفات حقيقى غير مصطنع، وكلها أوصاف تصدق على كائن حى مكافح. إن ذلك لا يعنى أن كلا من هذه الجامعيات متشابه مترادف، إنما الحديث يجرى هنا فى سياق الوظيفة، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لأى من هذه الكيانات. إن الأمر فى صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه، بتقدير مدى ملاءمة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة، التى لن تلبث أن تقوم على قاعدتها مهددة الاستعمار. ولذلك، فإن التفاصيل الخاصة بأصل النشأة التاريخية لأى حركة فى ظروف ملموسة، لا ينبغى أن تضل عن مسارها التاريخى اللاحق وما أدته من وظيفة، أو ما يمكن أن تؤديه من وظائف مبتغاة فى ظروف مغايرة.

* * *

إن تقرير قيام القومية العربية، وجد طريقه إلى بعض من دعاة الفكرة الإسلامية. فيذكر حسن عشماوى أن القومية رابطة أوجدتها وحدة المشاعر والمشكلات والآمال والمصالح بين أهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون إيمانا واحدا، و«القومية العربية بهذا المعنى لا تعنى تعصبا لجنس، بل هى إقرار بواقع أهل المنطقة». وإن بربرية طارق بن زياد وكردية صلاح الدين كأصل لهما لا تنقص من واقع عروبتهما شيئا. ويذكر أنه من الطبيعى أن تدعو القومية العربية إلى الوحدة العربية، ولكن هذه الوحدة ليست غاية، «إنما هى إطار لفكر وتراث، إنها وعاء يمكن أن يحتوى تقليدا للرجل الأبيض، أو استقلالا فكريا يستند إلى طبيعة

أبناء المنطقة وتراثهم . . إن الوحدة العربية دون مضمون من واقع أبناء المنطقة وفكرهم وتراثهم ليست إلا وحدة الحيرة والضياع أمام تحديات الماضى والحاضر والمستقبل» (١٥).

ويخص حسن دوح بإشارته مائة المليون من العرب الذين يعيشون على أرض تمتد من المحيط الأطلسى إلى الخليج العربى، ويذكر: «لم يستطع بعض زعماء الأتراك أن يبددوا حضارة العرب على الرغم من أسلوب التتريك الذى مارسوه قرونا طويلة»، «إن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية فى منطقتنا تكون قاعدتها الجنس، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الأتراك منافسيهم بمكنسة العروبة. ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة، فاضطر المستعمرون لخلق نزعات أخرى لقتل النزعة العربية السليمة»، وذلك بإثارة الفتن بين العرب وبين البربر والأكراد، والتشكيك فى عروبة مصر وغير ذلك. ولكن الحقيقة أن العرب كيان مادته «الأرض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك»، «على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الإسلامية، إلا أن عناصر أخرى كثيرة اشتركت فى صنع عروبة هذه المنطقة»(١٦).

ويفرد المؤلف فصلا للدين بوصفه أساسا للوحدة العربية، بحسبانها أساسا قويا من أسس نهضة العرب قديما وحديثا، لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية، ثم يقول: «وإلى جانب ما ذكرت فإننى لا أستطيع أن أنكر واقعا حيا وملموسا. فمن المائة والخمسين مليونا الذين يسكنون أرض العرب من المحيط إلى الخليج، يدين أكثر من مائة وثلاثين مليونا منهم بالإسلام، والآخرون بالمسيحية. ولا أعنى أن هناك ثمة انقساما أو خلافا بينهما، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقيدتين أقوى الروابط وأمتنها، وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما . . ولعل السبب فى هذا يرجع إلى أن مسلمى ومسيحيى الشرق يفهمون أكثر من غيرهم تعاليم دينهم . . أما الغربيون فقد أعماهم الطمع وحب الاستعمار».

فالدين أساس من أسس القومية العربية بتقدير خصوبة أرض العرب بتراث الأنبياء(١٧). ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية فى كفاح من تجمع عليها من

«الاستعمار والشيوعية والصهيونية»، ويقول: «إن إسرائيل هي الاستعمار والاستعمار هو إسرائيل، فإن استساغ عقلك وقبلت وطنيتك الصلح مع إسرائيل، يمكنه أن يصنع الحقائق الآتية . . استعمار غربى تشترك فيه أمريكا وإنجلترا وفرنسا وحثالة يهود العالم . . استعمار نثبته فى أرضنا وبأيدينا ونعطيه شرعية . . هذا هو معنى الصلح مع إسرائيل».

فلابد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود، وهى عقيدة الإسلام، فضلا عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد. ويرى أن الغرب وأمريكا المسيحيين «لا يقلان فى بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا». وبالنسبة للشيوعية، فهو يراها معارضة للعروبة، لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا، ومن تأييدها السابق لإسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود بالهجرة إليها، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب، وغير ذات الأطماع فى المنطقة العربية كالاتحاد السوفيتى

ومن حيث النظم الاجتماعية، يرفض المؤلف النظم الرأسمالية التى تمكن لرأس المال الأجنبى والوطنى من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعمارية. ويرى الأخذ بخير ما فى النظم المختلفة، ويذكر: «جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والإقطاعيين . . أما الحركات الإسلامية الحية فضربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع الجماهير». (١٨)

وحديث حسن عشماوى وحسن دوح يكشف إلى أى مدى يمكن أن تتقارب الحركة الإسلامية مع الحركة القومية فى النظر إلى الأساس الفكرى العام للجماعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة، حتى يمكن ألا يقوم خلاف بينهما إلا فى بعض تفصيلات المسألة مما يمكن حله بذات المنهج الواقعى الذى التزمه الحسنان، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكرة القومية، وذلك من حيث أوضاع غير المسلمين خاصة ومن حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من إحكام صنع الوعاء المستوعب لحركتى المكافحة والنهضة. على أنه يمكن الإشارة هنا إلى مثل آخر للفكر الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجددين فى سنة ١٩٥٠، وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدى:

كان خالد محمد خالد قد أصدر كتابه «من هنا نبدأ»، هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم. ورد عليه الشيخ محمد الغزالى بكتاب «من هنا نعلم» الذى

سلفت الإشارة إليه ـ فرد الشيخ الصعيدى على الاثنين بكتاب «من أين نبدأ ؟» فذكر «أن لكل مسلم جنسيتين : جنسية عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وإن كانت مجتمعة فى شعوب مختلفة . وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات . وكذلك لكل مسلم وطنان ، وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا وإن كان مجتمعا من أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم . . ولكل من الجنسيتين والوطنيتين حقوق وواجبات على المسلم . . لا تتنافى ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر إلى من يشاركه فى الوطن من غير المسلمين كما ينظر إليهم ، فهم ذميون يرى الإسلام أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا . .

وقال الشيخ الصعيدى : «إن الاسلام لا يمنع المصرى المسلم مثلا من أن يعتز بمصريته مع اعتزازه بإسلامه ، وأن يذكر مفاخر قدماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبى صلى الله عليه وسلم بأنه من قريش ، فقال : « أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش . . » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالى لخلطهما بين الخلافة الإسلامية والحكومة الإسلامية ، وظنهما أن هذه الحكومة لا تكون إلا فى شكل الخلافة . وذكر أن الخلافة التى ألغاها أتاتورك ألغيت « بعد أن وصلت إلى آخر مهازلها وصارت ألعوبة بيد إنجلترا وحلفائها . . . وصار السلطان محمد وحيد الدين ألعوبة فى أيديهم » . ولم يكن شمل المسلمين مجموعا بالخلافة العثمانية ، حتى يكون إلغاؤها هو الذى فتتهم . وذكر أن خلافة أبى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوى ، وتعريفها الصحيح أنها رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل الحل والعقد . وإذا كانت مقصورة على شكل حكم معين ، فلا يصح قصر شكل الحكم الإسلامى على ذلك الشكل ، **والنظام الجمهورى هو نظام الخلافة بعينه**[١٩] .

وطبق فكرته عن الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين ، بما انتقد به كتاب خالد محمد خالد« مواطنون لا رعايا» من تصويره الأتراك دائما فى صورة الطغاة بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا . قال : «إن الترك لا يزالون أمة مسلمة ، وإنه من حسن السياسية أن نداوى ما بيننا وبينهم من جروح . . أما الروس ، فلنا معهم تاريخ

طويل فى الحروب، وقد كانوا علينا مع دول أوربا الغربية ، حتى وصلوا بنا إلى ما وصلنا إليه من الضعف ، واستولوا على كثير من بلادنا الإسلامية فى التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة» (٢٠) .

* * *

بقيت نقطة واحدة فى هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام للجامعة . وهى ما ركز عليه الشيخ الغزالى فى كتابه «حقيقة القومية العربية» الذى أشير إليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لإصدار هذا الكتاب . وهى صلة الإسلام بالعروبة ودوره فى بنائها وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشكك فى نواياهم تجاه الإسلام من هذا الطريق، بوصفهم ينكرون واقعا تاريخيا ظهر ، وهو علاقة الإسلام بالعروبة ، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحى ، بما يقال من أن المدارس المسيحية الطائفية والأجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومى العربى الذى أدى إلى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالى إهدار دور الإسلام الضخم فى بناءالوجود العربى ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والأجنبية ، يسمى ذلك تفكيرا مغشوشا هازلا(٢١) .

ويلاحظ فى هذه النقطة أن التيار الدينى السياسى ، يثير حذرا واضحا من مبدإ القومية العربية الذى يصاغ صياغة مفرغة من الإسلام . ويستدل البعض من ذلك أن مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة إنما يراد به إقامة جامعة بديلة عن الإسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على أنه إذا أمكن لكل طرف أن يتفهم وجهة الطرف الآخر فى سياقها السياسى والاجتماعى الملموس ، وأن يتدبر فى همومه وشواغله العامة ، إذا أمكن ذلك فيمكن إدراك أن حرص بعض المفكرين على عدم الإشارة إلى الدين عنصرا فى بناءالقومية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين أن يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وأن البيت بيتهم هم أيضا وليسوا أقل جدارة به ولا أقل حقوقا وواجبات فيه .

أما الإسلام بوصفه دينا وحضارة وعاملا مهما فى التكوين الفكرى والنفسى للفرد والمجتمع ، فلا يظهر أن وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالحا فى إنكاره ، أو

تجاهل ما يفيده الواقع والتاريخ فى هذا الشأن . وإذا أمكن تفهم البواعث والأهداف وأمكن التلاقى بشأنها أو التقارب، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الرأى يرد فيما يلى :

إن من استبعدوا الدين من عناصر بناءالقومية، توسلوا إلى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم، وهو المساواة بين ذوى الأديان المختلفة داخل هذه الديار . وعبارة عبدالرحمن البزاز التى اقتطفها الشيخ الغزالى تفصح عن ذلك . . «سنخرج إذن توا نحوا من عشر سكان مصر ونحوا من خمس سكان سورية، ونحوا من نصف سكان لبنان، وسنخرج أيضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والأردنيين» . (٢٢)

وساطع الحصرى يعترف بأن الرابطة الإسلامية فى مصر أقوى وأهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها . ولكنه لا يجيز اتخاذها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لأن «الإسلام لم يكن دين جميع المصريين وإن كان دين الأكثرية منهم، فلا بد من رابطة تجمع بين جميع أبنائها، سواءكانوا مسلمين أو مسيحيين . . وبهذا السبب نستطيع أن نؤكد أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم ـ بهذا الاعتبار ـ على الرابطة الدينية فى الشئون المدنية» (٢٣) .

والأمير مصطفى الشهابى يقر بأن الدين يولّد فى ذويه نزعة تساند قوية ويولد تعاطفا يتجاوز النزعة القومية، ولكن«هذا التعاطف فى الفريقين (المسلمين والنصارى) لا بد أن يقف عند حد معلوم، وهو الذى فى تجاوزه إضرار بالوطن العربى وبالقومية العربية»، وأن كون المسلمين يشكلون الأغلبية فى الوطن العربى أدى بالبعض إلى الظن بأن القومية العربية هى النزعة الإسلامية، وقوى المستعمرون هذا الظن «لكى يبعدوا المسيحيين عن المسلمين . . ». ثم يورد حجة أخرى تتعلق بأننا نعيش فى عصر القوميات، فنرى تركيا تحالف إسرائيل علينا، ونرى إيران وباكستان تحالفان الاستعمار (٢٤) . وهذه الطريقة فى الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة فى التسوية بين ذوى الأديان داخل الوطن .

ومن جهة أخرى، فإذا كان الرعيل الأول من المنادين بالقومية العربية وجدوا فى أرض الشام وأكدوا على فصل الدين عن البناء القومى، وحذروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين، وجاء

تأثيرهم «يجاوز قوتهم العددية» حسبما يذكر الدكتور حازم نسيبة، وصار إبعاد الدين عن السياسة مقررا « لتنصهر الأمة فى بوتقة واحدة» فضلا عن تأثير الفكر الغربى فى بناء الحضارة الحديثة (٢٥) . ويضاف إلى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها باسم الجامعة العربية الإسلامية.

على أن للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هى «أن السادة الباحثين فى تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة، وبما كان من إنشاء الجمعيات العربية المختلفة فى الأيام التى سبقت الحرب العالمية الأولى، ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وبأثر الوعى القومى بهذا التكوين . . » (٢٦) .

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة، إلى وجوب النظر فى الفكرة القومية إلى نشأتها فى الأقطار العربية المختلفة، وألا يقتصر النظر على ما بدأ فى لبنان وسوريا. وقد سبقت الإشارة إلى أن الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الإسلامية، كماأشير فى دراسة سابقة إلى أنها بدأت بداية إسلامية ومن خلال قضية فلسطين (٢٧) . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربى إلى بلد عربى آخر باختلاف الظروف التاريخية، واختلاف الوظيفة التى نيط بهذه الفكرة أداؤها فى نشأتها الأولى، فبينما ولدت العروبة فى سوريا فى مواجهة السلطنة العثمانية، ولدت ولادتها الحديثة فى مصر فى مواجهة الصهيونية. وبينما ولدت فى سوريا انسلاخا من الجامعة الإسلامية العثمانية ولدت فى مصر تطويرا للوطنية المصرية. وبينما لزمها فى سوريا أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة، أى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين، لم يلزمها فى مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية.

ومن جهة ثالثة، فإن كثيرا من المفكرين الداعين إلى القومية العربية، لم يستبعدوا الإسلام من مكونات هذه القومية، ولكنهم وجدوا الصيغة التى يمكن أن تلائم بين إقرار الدين أساسا فى بناء القومية، وإقرار المواطنة لذوى الأديان المختلفة، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك فى التكوين التاريخى والحضارى والإيمان

بالرسالات السماوية. والأمر هنا أمر إيجاد صيغة تجمع بين تقديرين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما. والمهم فى هذا الجدل كله، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الأهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ.

وعلى أى حال، فثمة مفكرون اهتموا بدور الإسلام فى البناء القومى على نحو واضح، ويمكن إيراد مثلين عليهم، هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو أستاذ قبطى مصرى والدكتور حازم زكى نسيبة وهو أستاذ أردنى.

ويذكر الدكتور يوسف خليل يوسف أن وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومى، لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد، وبحسبانه من مصادر القوة والتماسك بين أعضاءالجماعة، وكان قديما هو القوة التى تبنى الجماعة. «وأثر الروح الدينية فى خلق الأمم وفى رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا فى تاريخ العرب بعدالاسلام». ويشير تأييدا لذلك إلى دور الكنائس القومية فى إذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة: «هكذا فعلت الكاثوليكية فى أيرلندا فى مقاومة سيطرة إنجلترا البروتستنتية». وهى إشارة توضح أثر قوة التماسك الدينية فى دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة. ثم يوضح المؤلف أن ضعف أثر العامل الدينى فى تكوين القوميات الحديثة يرجع إلى أنه «يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد»، وأن الخطر يتمثل فى أن تطغى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل القومى عن طريق«قهر جماعة لأخرى فى نطاق المجتمع الواحد بسبب التفرقة الدينية ..». ثم يذكر: «إن سيادة دين واحد لجماعة ما، تكون من عوامل تماسكها وقوتها». ويوفق بين الاعتبارين بقوله: «قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة، ومع ذلك يسود بين أعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعى.. وعلى العكس من ذلك إذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر. كان ذلك مدعاة إلى إضعاف القومية وتفككها وانقسامها على نفسها». ويمثل للحالة الأولى بروح التآخى بين مسلمى مصر وقبطها، ثم يذكر: «إذا سلمنا بأن الدين عنصر يصح أن يدخل البناء القومى، فما ينبغى أن تتجه القومية فى هذه الحالة اتجاها تعصبيا ضيقا» (٢٨).

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل، أن الدين يفيد قوة تماسك قومى، خصوصا عندما يسود دين واحد فى الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة. وفى حالة تعدد الأديان فى الجماعة القومية، يمكن أن يرتب هذا الأثر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعى بين ذوى الأديان المختلفة.

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين فى تكوين القومية العربية، «أن الإسلام يعتبر لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد - فى طليعة القوى المعنوية والدوافع الكامنة التى تحرك الشعوب .. ولم يلبث أن ساد المنطقة برمتها فكان عاملامن عوامل توحيدها فى وقت وجيز»، وليس من الديانات الأخرى «من نجح نجاحا كليا فى توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الإسلام.

«ولم ينشأ هذا العصر الذهبى إلا عندما اعتقدت أكثرية الشعوب بالوحى الإلهى الذى هبط على محمد وبرسالته»، «إن الجموع الكبيرة التى أقبلت على اعتناق الإسلام فى البلاد التى فتحها العرب، إنما فعلت ذلك عن اختيار إرادة حرة، ولم ينتشر الإسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الأوربيون. إن سيطرة العرب السياسية هى التى انتشرت بقوة السلاح حقيقة، أما ديانتهم الإسلامية فقد وجدت سبيلها إلى قلوب الناس». ويدلل على ذلك بانتشار الإسلام فى أقطار شاسعة فى إفريقيا وشرقى آسيا لم تدخلها جيوش المسلمين. ويذكر أنه مع التسليم بأنه لا ينبغى أن تقوم القومية على أساس دينى، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطوائف ولأهل الأديان المتعددة التى تضمها، إلا أنه «لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل أثر الدين الإسلامى كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا. فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة، وإنما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معا. والقوة الموحدة فى الإسلام لا تأتى من الانتماء إلى إيمان مشترك، بل ربما كان الأثر الأكبر فيها يرجع إلى التركيب الاجتماعى المشترك وإلى الأسلوب الواحد فى الحياة اللذين يهيئهما الإسلام». والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لحقوق الإنسان، «ثم إن الإسلام كدعوة موجهة إلى الإنسانية جمعاء يتضمن العمل الحقيقى نحو التوحيد الحقيقى، لا فى الاعتقاد فحسب، بل فى توحيد العالم على أساس من الاعتقاد فى الوجدانية، وهو خير أساس لأى توحيد». كما أن القرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال فى لهجات متعددة،

«وبهذا المعنى لا يخص الإسلام المسلمين وحدهم، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضا».

ويذكر أن الإسلام فى القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث المجتمع العربى، وجاءت معظم محاولات الإصلاح قبيل القرن التاسع عشر على أيدى نفر من رجال الدين. «وكان المصلحون الدينيون أشد أثرا من جميع القوى والتيارات الدافعة للإصلاح فى بعض أجزاء الوطن العربى». وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين فى مصر أيام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغانى وغيره.

وينقل عن الدكتور «أبوالفتوح رضوان» ما يشير إلى أهمية الإسلام فى استمرار حياة الشعوب العربية برغم وقوعها تحت النفوذ التركى: «لولا إشراق الإسلام، وقوة روحه وعمق وقعه فى النفوس، لصارت الأمم العربية فى عداد الأمم البائدة».

ثم يشير إلى التراث المسيحى فى المنطقة العربية بوصفه مع الإسلام، «الميراث الثقافى العربى العام، يعد عاملا للتوحيد بين أبناءالعروبة جميعا» (٢٩).

ويذكر الدكتور حازم نسيبة: «كان توحيد العرب لأول مرة فى تاريخهم أولى مآثر الإسلام وأسبقها إلى الظهور، وبذلك تكون الحركة العربية فى مرتكزها التاريخى مدينة بوجودها للإسلام». وهو يذكر ذلك برغم ما يصرح به من أنه يطرح جانبا «التفسيرات القدرية والآلية للأحداث الاجتماعية، سواءعلى الصعيد اللاهوتى أو الاقتصادى أو أى صعيد آخر».

ويقول إن النصرانية سارت فى اتجاه مضاد للدولة، بينما اتخذ الإسلام موقف تثبيت الدولة، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائى فى الأولى، بينما «الدولة من وجهة النظر الإسلامية هى الوسيلة التى تتحقق بها المفاهيم الإسلامية للحياة». وما يجتمع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة يرجع معظمه إلى تراث الإسلام الذى نهض بهم إلى مركز الصدارة فى الشئون العالمية . . ووجدت علاقة فريدة فى نوعها بين الإسلام والعرب. وإذا كان لا يصح تعريف الإسلام بالعرب لأنه لا

يختص بهم وحدهم، فإن ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة فى علاقتهم بالاسلام، برغم كونه رسالة موجهة إلى الناس كافة تسمو بروحها على القومية. لذلك بلغ دور الإسلام فى التراث العربى الثقافى مبلغ الذروة. وإن القومى العربى يرى فى تركة الإسلام تراثا فى حدود ما عبر عنه بالعربية، «فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى وبين الفارابى ذى الأرومة التركية، وابن سينا الفارسى الأصل . .». ويظل الدور الإسلامى موضع اهتمام القومية العربية، لأن الأمة تفقد مرتكزها الأساسى ومبرر وجودها، إذا لم تكن واثقة بأنها ترتبط بماض مجيد. وهى تحتاج إلى الثراث العربى الإسلامى لكى تكشف جوهرها الخاص ومنابع قوتها. كما أن المساعدات التى قدمها الإسلام للقومية العربية الحديثة، تتمثل فى أنه يعود إليه الفضل فى ولادة أمة ودولة وتاريخ قومى وحضارة، وهذا ماصاغ بنيان العروبة الإسلامية (٣٠).

ثم يشير إلى أن مفكرى العرب ترددوا فى تقرير مكان الدين من القومية العربية، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم. وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه إقصاءالدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية: «لم يقم مفكرو القومية العربية بأى محاولة جدية، وقد فتنتهم أفكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم وإطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى»(٣١). ثم يشير إلى السبب الذى أدى إلى قيام المؤسسات التبشيرية بدورفى النهضة العربية، إذ أكرهت السياسة التركية العرب «على التعلم فى المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم، ومن ثم لم يبق للعربية من ملجإ إزاء تلك السياسة التعليمية، إلا فى المؤسسات التبشيرية المسيحية . .». ثم يشير إلى أن القومية استطاعت أن تسد الثغرة العقائدية التى فصلت جناحى العروبة المسلم والمسيحى. وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه«الوعى القومى» الصادر فى عام ١٩٣٨ قوله: «واجب كل عربى إذن، بصرف النظر عن معتقده الدينى، أن يدرس الإسلام والنبى محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم . .»، «القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الأحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح». كذلك القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه (٣٢).

٢ـ مبـدأ المواطنـة

المسألة الثانية، تتعلق بمبدإ المواطنة، أى: لمن من القاطنين أرض الدولة تنسبغ حقوق المواطن وواجباته كاملة؟ وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة، أن ينحسر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ؟ وإلى أى مدى يكون الانحسار؟ ولعل هذه النقطة العلمية هى أدق ما يواجه فريقى الجامعتين الدينية والقومية، ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الأساسى بينهما. وقد سبقت الإشارة إلى أن الجامعية ليست فى ذاتها محل الخلاف الرئيسى، ما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها. أما ما يمكن أن يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة. ولعل هذا الكتاب قد حدد من البداية أن نظرته للجامعية أساسها النظر فى أمر المواطنة، وإن كانوا من أديان مختلفة، فالأمر هنا لا يتعلق بالجامعية، ولكنه يتعلق «بالمانعية» إن صح هذا التعبير.

وبالنظر إلى التيار الإسلامى السياسى، فإن مبلغ العلم فى شأنه، أن دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين: الجامعة السياسية، وتطبيق الشريعة الإسلامية. وقد لا يكون من مباحث هذا الكتاب مناقشة تطبيق الشريعة، بوصفه كتابا يتعلق بتتبع حركة الجامعة السياسية فى مصر. على أن تتبع هذه الحركة فى صورها العملية الملموسة، يوجب النظر فى الشريعة الإسلامية، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة، وهى على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى.

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الأمر، ذكر مايراه بعض مفكرى الإسلام المعاصرين، ما يرونه رأى الإسلام فى أوضاع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى. وليس القصد من إيراد هذا البيان، الإحاطة بكل ما يثور من آراء فى هذا الشأن ولا

وصف أيها بأنه غالب أو راجح. وإنما القصد بيان أن ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح، تنقيبا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشكلات، وأن الفقه الإسلامى لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الأمور استجابة للواقع المعيش، وأن لدى مفكرى التيار الإسلامى الرغبة والعزم على الخوض فى هذا الطريق.

وقد يكون من أسباب ما يصادفه الاجتهاد فى هذا الشأن من تهيب وحذر، شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الدينى السياسى من أن يكون فتح باب الاجتهاد والأخذ بمبدإ المصلحة ونفى الحرج، قد يكون فى ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الأصول، وهى تواجه - فى نظر التيار الدينى - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة. ولعل التيار الدينى السياسى يرى نفسه فى مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادئ والأصول وليس فى مرحلة معالجة الفروع. وأنه فى مرحلة رفض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية، وليس فى مرحلة التعامل مع الواقع القائم. وأن قفزة على تلك المرحلة الأولى قد تمكن للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو. وأنه عندما ترسخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشكلاته بمرونة أكثر. وهذا أسلوب تعرفه المعارضة الثورية فى تصديها للواقع المرفوض، وهى فى رفضها لأصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الأساسية لدعوتها، تتجنب أن تستدرج إلى الاهتمام بتفاصيل المشكلات وجزئياتها، وذلك حرصا على الحشد المنظم والتعبئة العامة وراء شعارات مركزة واضحة وإلا يؤدى الاستطراد فى التفاصيل إلى إثارة الخلافات والتناثر، وحرصا على الإيضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاع الراهنة والدعوة الجديدة.

ومن ثم، فهى لا تحبذ التعرض للفروع إلا لما يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم. ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض فى « ظلال القرآن» أن يستطرد فى شرح آية الجزية، إلى الخلافات الفقهية التى تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ، ويقول إنها قضية تاريخية وليست واقعية: «إن المسلمين اليوم لا يجاهدون، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون، إن قضية وجود الإسلام ووجود المسلمين هى التى تحتاج اليوم إلى علاج »[٣٣]. ويؤكد هذه الفكرة فى كتابه «معالم فى الطريق» فى الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآنى.

على أنه إذا جاز هذا النظر فى التصدى لفروع المسائل، فإن المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدإ المواطنة، ليست من الفروع. إنها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية، وتجاهلها هو ما قد يؤدى إلى التناثر عينه، وهو ما قد يثير من الحرج ما يتعين تفاديه، وهو يؤكد انقساما حادثا لا بين ذوى الأديان المختلفة بعضهم تجاه بعض، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى. وهو انقسام لا يمكِّن أيا من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة. انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف القرن، فأوهنت المجتمع وأضعفته وفصمته. والمطلوب اليوم رأب ما انصدع ورتق ما انفتق، ليقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض. ومن الجانبين تتراءى محاولات الوصال.

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان، أن من المسائل التى تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الإسلامية، مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة: «هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات؟ هل يجوز أن يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا فى الجيش؟ ما حقوق غير المسلم فى إنشاء معابد مستحدثة؟ كل هذه مسائل لا بد أن تجلى تماما للمسلمين ولغير المسلمين، فلا يكفى النوايا الغامضة أو العبارات المائعة أو الخطب الرنانة، ثم التهامس من وراءالظهور».

ثم يطرح المشكلة طرحا صريحا بقوله: «إن غير المسلمين قد عاشوا فى ظل «الدولة العلمانية»، وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى أن مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الأعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين، وعايشوا مكائد الاستعمار التى استغلت «حقوق الأقليات» لعرقلة الاستقلال، وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والأجانب. وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماءالمسلمين، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين. ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم، وأن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية فى معاملتهم، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤيدة وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منها ويترك، والتى تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة . . من

حقهم أن يبصروا بالقول الفصل فى شأن ما قدمنا من مسائل . . لا أن يصدموا بتشريع دستورى مفاجئ ينص على أن شريعة الإسلام هى مصدر التشريع . . ».

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا، وهى ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لأحكام المعاملات. « إنها قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة ومهمة ». واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة وأحبار الدين غير المسلمين والمفكرين البارزين فى مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها (٣٤).

ويذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا، فى حديثه عن قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الإسلامى المعاصر، أنه أثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادية بين الدستور والقانون، مع إيضاح أن الدعاة للإسلام خلافهم مع القانون فى تفاصيله «لا مع الدستور فى قواعده العامة التى تقرر حقوق الأمة». ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس، وكان من أثر ذلك، مع ما كان للدستور من رصيد سلبى، فشكت الشعوب من التلاعب به، ومع ما كان فى المؤسسات السياسية من فساد، فضلا عما شاع من القول بأن نظام الحكم فى الإسلام نظام ثيوقراطى، كان من أثر كل ذلك أن «وقف بعض العاملين للإسلام موقفا سلبيا من المحن التى اجتازتها الدساتير والمؤسسات السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الإسلامية، بل ربما تطلع البعض إلى التخلص من هذه الأنظمة والارتماء فى أحضان المستبد العادل . . »(٣٥).

وحديث الدكتور فتحى يوضح إلحاح المسألة المعروضة من جهة أوضاع غير المسلمين، ومن جهة المسألة الدستورية عامة. أما من حيث مواجهة هذه المسألة، فيذكر الشيخ محمد الغزالى أن الإسلام يعترف بالأديان السابقة عليه جميعا، وبخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى، على عكس من سبقه، ومن ثم فإن الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته. وأن الآيات التى وردت بالقرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرين أولياء، إنما وردت جميعها «فى المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله». ونزلت لتطهير المجتمع الإسلامى من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من أهل الكتاب اشتبكوا مع الإسلام

فى قتال حياة أو موت، «فاليهود والنصارى فى هذه الآية يحاربون الإسلام فعلا، وقد بلغوا فى حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون فى التحبب إليهم» (٣٦).

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه إلى اليهود والنصارى لصلة القربى التى جمعتهم، وقد حمى نجاشى الحبشة النصرانى المسلمين الفارين إليه من عسف قريش، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم فى حربهم ضد مجوس فارس، ولكن اليهود أبدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة، وتحالف اليهود مع الوثنيين ضدهم. ومع ذلك، فهو يقبل دعوة التآخى بين الأديان، فى نطاق وحدة تكون تعاونا بين الأديان وليست فناء فيها، على أساس أن ما يقدسه أتباع دين ما لا يكره عليه أتباع دين آخر، «وضمان المصلحة المعقولة لإشباع كل نزعة دينية لا يهدم - بداهة - حق الكثرة فى إعلان سيادتها وتنفيذ برنامجها . . فإذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪، فمن حق مسلميها يقينا فى نطاق ما أسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة فى مصر إسلامية لحما ودما، وإنه لمما يساعد على ذلك أن الإسلام كما رأيت يرى نفسه صدى الكتب الأولى، وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما السلام» (٣٧).

ويذكر الغزالى أن «بلغ من مرونة النظام الإسلامى أن عَدّ أهل الذمة جزءاً من الرعية الإسلامية (مع احتفاظهم بعقيدتهم)، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثِّلا فيها المسلمين والذميين كأمة متحدة»، «الواقع أن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة. ومن ثم، فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة، ولايرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم . . . واستعمال اليهود والنصارى فى الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع فى بلاد الإسلام إلى هذا العصر» (٣٨).

ويقول فى موضع آخر: «إننا نستريح من صميم قلوبنا إلى قيام اتحاد بين الصليب والهلال، بيد أننا نريده تعاونا بين المؤمنين بعيسى ومحمد لا بين الكافرين

بالمسيحية والإسلام جميعا». ولم يعرف الإسلام ما عرفت أوربا من اضطهاد وتفرقة. «أما أننا مصريون فنحن لا ننكر وطننا ولا نجحده. وأما أن شرط المصرية الصميمة الانسلاخ من الإسلام . . . فهذا ما نستغربه . . . أى غضاضة يا قوم، فى أن تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين؟!». ثم يشير إلى اشتراك المسيحيين مع المسلمين فى قتال اليهود المعتدين، وينتهى إلى القول: «قد أجمع فقهاء الإسلام على أن قاعدة المعاملة بين المسلمين ومساليهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدإ «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق فى أقطار الإسلام، فهو فى مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقباط»(٣٩).

ويذكر سيد قطب أن الإسلام دلل الأقليات كما لم يدللها نظام آخر، سواء الأقليات القومية التى تشارك شعوبه فى الجنس واللغة والوطن، أو الأقليات الأجنبية، وأن مايذكر ضد حكم الإسلام عن مذابح الأرمن على أيدى الترك - المتأخرين - فهى لم تكن وليدة التعصب الدينى، بل كانت ذات طابع سياسى، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المسلمين فى سوريا فى ظروف سياسية مشابهة. «وقد قامت بهذه وتلك أرذل العناصر فى الدولة العثمانية»، «إن الحكم حين يصير إلى الإسلام، سيسير فى مبادئه السمحة الكريمة التى لا يملك إنكارها أحد، ولن يتغير على الأقليات شىء فى أوضاعها ولا حقوقها التى تتمتع بها الآن وقبل الآن»(٤٠).

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهى العام من أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، و«هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط، وفى القضاء مسيحيون كثيرون؟ هل حدث اضطهاد فى العبادة إلا الأمثلة النادرة التى كان المستعمرون الإنجليز دائما من ورائها، ليثيروا الفتن التى تمكن لهم فى الأرض؟». وأشار إلى أن الجزية تفرض مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية، فإذا دخلت الجماعة المسيحية فى خدمة الجيش أعفيت منها، وقد سبق فرض الجزية على فلاحى مصر المسلمين لما أعفوا من خدمة الجيش(٤١).

ولعل من أكثر كتّاب الدعوة الإسلامية اهتماما بأوضاع غير المسلمين وتفاصيل هذه المسألة، هو الدكتور يوسف القرضاوى. وقد نشر كتابا فصل فيه القول عن

حقوق أهل الذمة وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى. فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من يقصدهم بأذى، «ولو كانوا منفردين ببلد». وينقل عن الإمام القرافى: «إن من كان فى الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك، صونا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله». وحكى فى ذلك إجماع الأمة. ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من الظلم الداخلى، ونقل عن رسول الله قوله: «من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه، فأنا حجيجه يوم القيامة». ونقل ما ذكره ابن عابدين من أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم إثما. وقال إن حق الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم وأعراضهم. فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين. ومن قتل ذميا غير حربى قتل، ومن سرقه قطعت يده. « وبلغ من رعاية الإسلام لحرمة أموالهم وممتلكاتهم، أنه يحترم ما يعدونه ـ حسب دينهم ـ مالا وإن لم يكن مالا فى نظر المسلمين» كالخمر والخنزير.

ويحمى الإسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه. وتحرم غيبته، «ولا يجوز سبه أو اتهامه بالباطل أو التشنيع بالكذب، أو ذكره بما يكره». وينقل عن القرافى المالكى: «فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله ﷺ، وذمة دين الإسلام». ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر، فالضمان الاجتماعى فى الإسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين. ويذكر عن شمس الدين الرملى الشافعى أن دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين. ومن حقوقهم أيضا حرية الاعتقاد والتعبد فلا إكراه فى الدين بنص القرآن. ولا يجبر أحد ولا يضغط عليه لترك دينه إلى غيره، «ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول إجبار أهل الذمة على الإسلام .. وكذلك صان الإسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى مشاعرهم.

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت الفتح الإسلامى، ثم أورد عهد خالد: «لهم أن يضربوا نواقيسهم، فى أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا فى أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان فى

أيام عيدهم». وذكر عن إحداث الكنائس، أى بناء الكنائس الجديدة، أن من فقهاء المسلمين من يجيزها فى الأمصار الإسلامية وحتى فى البلاد التى فتحها المسلمون عَنوة، «إذا أذن لهم إمام المسلمين بناء على مصلحة رآها»، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم. وأورد أمثلة من مصر وما ذكره المقريزى: «وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة فى الإسلام بلا خوف». ثم قال: «وهذا التسامح مع المخالفين فى الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين، وتم لهم به النصر والغلبة، أمر لم يعهد فى تاريخ الديانات» (٤٢).

أما عن واجبات أهل الذمة، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة، أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية، والالتزام بأحكام القانون الإسلامى، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم. والجزية ضريبة رءوس أساسها نص القرآن وإجماع المسلمين، ووجه إيجابها حسبما يستظهر المؤلف، أن الإسلام أوجب الخدمة العسكرية على أبنائه، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة، وعَدَّ أداءها منهم عبادة فكان من لطفه مع غير المسلمين ألا يلزمهم بما يُعَدُّ عبادة فى غير دينهم؛ فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين. لذلك فهى لا تجب إلا على القادر على حمل السلاح من الرجال ولا تجب على امرأة ولا صبى ولا شيخ ولا ذى عاهة، ولا تفرض على راهب. ولذلك فهى« تسقط عمن تجب عليه، إذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنيها، «وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين فى القتال، والدفاع عن دار الإسلام..». وقد أعفى من الجزية نصارى الإغريق لسبب غير الاشتراك فى القتال، وهو الإشراف على القناطر، كما فرضت الجزية على مسلمى مصر كمسيحييها لما أعفوا من الخدمة العسكرية.

وأما الضريبة التجارية، فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذى ينتقل من بلد إلى بلد، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم، إنما فرضت باجتهاد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية، «وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر إلى الذمى وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة... فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج».

وأما الالتزام بأحكام القانون الإسلامى، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الإسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحريتهم الدينية. وأما مراعاة شعور المسلمين، فيقتضى ألا يسبوا «الإسلام ورسوله وكتابه جهرة، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافى عقيدة الدولة ودينها، ما لم يكن ذلك جزءا من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى»، وغير ذلك من مظاهر السلوك(٤٣).

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم، إلى ما لا يدخل فى نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين، وهو الروح التى تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الإنسانية من البر والرحمة والإحسان. وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلونهم فى الدين، والمجادلة مع أهل الكتاب بالتى هى أحسن ﴿وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ﴾ (العنكبوب: ٤٦)، وإكرام الرسول لأهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم. وذكر أن أساس التعامل مع غير المسلمين «اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه أو جنسه أو لونه»، «اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى»، «ليس المسلم مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم»، «إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط». وأن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين، أن الإسلام نفسه يحض المسلمين عليها(٤٤).

ولخص المؤلف ذلك فى موضع آخر من كتاب آخر، بقوله إن الدستور الإسلامى يضمن للأقلية غير المسلمة أن تعيش حرة فى التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية، «وأن يكون لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، إلا ما اقتضته ظروف دولة أيديولوجية تقوم على أساس فكرة الإسلام»(٤٥).

أما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة، فذكر: «لأهل الذمة الحق فى تولى وظائف الدولة كالمسلمين، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية، كالإمامة ورئاسة الدولة، والقيادة فى الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات». لأن الإمامة رئاسة عامة فى الدين والدنيا وهى خلافة عن النبى عليه السلام، وقيادة

الجيش ليست عملا مدنيا صرفا، بل هى من أعمال العبادة لكونها جهادا، والقضاء حكم بالشريعة الإسلامية، فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به. وأشار فى ذلك إلى ما صرح به الماوردى من جواز تقليد الذمى وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض(٤٦).

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكرى التيار الإسلامى السياسى على منهج اتبعوه ويتضح أكثر ما يتضح فى مؤلفات الدكتور القرضاوى، إذ يعود إلى أقوال السلف وآثارهم، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه أكثر استجابة لحل مشكلات الواقع المعيش، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم إلى غيرهم. ومن ثم أتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام فى التيار الإسلامى السياسى. ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف، سواء بين التيارين القومى والدينى السياسى، أو داخل التيار الدينى العام بين المحافظين الملتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها وبين دعاة التجديد فى الفكر الإسلامى. وخلاصة النظرة السابقة، أن مبدأ المساواة القانونية والتواد الاجتماعى مقرر، تنسبغ به صفة المواطنة على غير المسلمين إلا فى الوظائف العليا فى الدولة، وهى الإمامة وقيادة الجيش والقضاء، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر فى هذه النقطة داخل التيار الإسلامى السياسى القائم الآن. ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه.

للشيخ عبد المتعال الصعيدى عبارة دقيقة ووافية: «يقينى أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى، لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما . . . إن الإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الأساس، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ـ وفى هذا الأساس تجتمع الحكومة الإسلامية والحكومة القومية». ويوصى بالمضى فى سبيل المصلحين العظيمين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده(٤٧).

ويفرق المرحوم حسن عشماوى بين الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى. والشريعة لديه هى الأحكام العامة التى وردت فى القرآن وفى الثابت من سنة رسول الله، «ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاها. وهى أحكام قليلة بالنسبة لشئون

الدنيا . . . لقد جعل لهم فى العقل والضمير ما يكفيهم، وعلم أن الحياة فى تطور. فترك لهم جل - إن لم يكن كل - شئون الأرض يباشرونها بأنفسهم. ولم يضع لهم أعلاما ومنارات يهتدون بها».

أما الفقه الإسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة، «وقد كان الأوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق . . . وإذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا، فإنهم - وإن أحسنا بهم الظن - قد سعوا فى عنت شديد إلى تقييد الناس بفهم معين، الأمر الذى لا أقرهم عليه . . . هذا الفقه الإسلامى يستحق من جانب أن يجمع وأن يقرأه الراغبون فى فهم الشريعة، ولكنه من جانب آخر لا يلزم أحدا. وحين أقول لا يلزم أحدا إنما أعنى أحدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهاد». وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشكلات، مثلما كان المسلمون يفعلون قديما فى أخذهم من الحلول من الأخذ من النوع الأول دون الأخير (٤٨).

ثم أوضح الفرق بين كون الإسلام دينا ودولة، وبين الحكومة الدينية. ويقول إن دعاة الحركة الإسلامية، يدعون إلى أن يكون الإسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الأغلبية، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع أبناء المنطقة وإن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم. ولكنهم لا يدعون إلى إقامة حكومة دينية، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء. وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدى الكهنة، فكانت مآسى الحكم باسم الآلهة. وجربت على أيدى أحبار اليهود، فقتل زكريا وحكم بإعدام المسيح. وجربت على أيدى الكنيسة وحق الملوك الإلهى، فكانت محاكم التفتيش وإحراق القديسين. «ورأت شهداءالمسيحية الأصيلة فى مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التى ادعت أنها تحكم باسم السماء». ثم جربت فى أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله فى الأرض، فكانت محنة مالك وابن جنبل، « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحدث العصر وسطوة الحكم . . »، « لا، هذا لا نريده أبدا، وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء . . . ولا يحسبن أحد أن أمجادنا القديمة فى المنطقة كانت قيام حكومة دينية فيها. لا، إنما كانت نتيجة وجود قوم متدينين، يعيشون فى الأرض بمثل ما تستحق أن تعيش»(٤٩).

أما عن منهج تطبيق أحكام الشريعة فى المسائل الدستورية، التى تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحقوقى، فقد تعرض له الدكتور عبدالحميد متولى، وخصه باهتمام بالغ فى الكثير من كتبه. وإذا كان يصعب إجمال رأى الباحث الكبير بغير إخلال، فيمكن الإشارة إلى اتجاهه الفكرى، وهو أنه يتعين فى المسائل ذات الأهمية والخطورة، كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم فى الدولة، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشهورة. أما السنة التى تتمثل فى أحاديث الآحاد، فلا يلزم الأخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية. وإن من فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة، وكذلك فعل المعتزلة والخوارج، «وكان الإمام الغزالى يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول». ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء فى المسائل المتصلة بالعقائد التى يتوقف عليها صحة الإسلام، إلا ما يثبته صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة. وكان أبوبكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة، وذلك «فى رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية، تقل كثيرا فى الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية» (٥٠).

وبالنسبة للإجماع مصدرا للتشريع الإسلامى، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية، فإن صدور الاجماع فى عصر سابق لا يلزم فى عصر لاحق، أى لا تكون له حجية شرعية ولا يُعَدُّ تشريعا عاما. ونقل الأستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة. وبذلك لم يلتزم الصحابة فى أى من هذه المرات بالإجماع السابق، بل نقضوه بإجماع لاحق.

ومن جهة أخرى، فإن سنن الأحكام الدستورية لا تعد ملزمة، إلا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما، أى لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص. فمن باب أولى لا يكون الإجماع ملزما إذا نقصته طبيعة التشريع العام، لأن الإجماع بوصفه مصدرا يلى السنة فى المرتبة التشريعية. ومن جهة ثالثة، فالإجماع لا يكون إلا عن دليل يستند إليه من قرآن أو سنة. وقد جاء القرآن بأحكام ومبادئ تصلح لكل زمان ومكان(٥١).

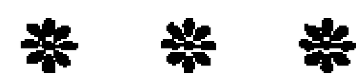
وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين، فيلاحظ الدكتور متولى، أن عناية الفقهاء بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون، وبخاصة النظام الدستورى، كانت ضعيفة. وصرفوا جل اهتمامهم إلى غير الأحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى. وبقى الفقه الإسلامى فى هذا المجال فى دور الطفولة. ولعل من أسباب ذلك نزعة الاستبداد التى عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الأمويين، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار؛ واستند فى هذا النظر إلى رأى كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى. ولعل من أسباب هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسلة فى هذا المجال، حتى لا ينفتح الباب لهوى الحكام[٥٢].

وبالنسبة لوضع غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، يذكر الدكتور متولى أن الإسلام إن كان سوّى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين فى كثير من الشئون، فإن فقهاء الإسلام القدامى لم يسووا بينهم فى جميع الشئون، بمعنى أن لم تكن المساواة تامة بينهم فى صدر الإسلام. وما كان يمكن أن تكمل المساواة فى دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الإسلام، أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم. وحسب دولة الإسلام ـ فى نظر الأستاذ الباحث ـ حسب أى دولة عقائدية، أن تنظر إلى مواطنيها نظرة التسامح. وهو الأمر الذى اشتهرت به الدولة الإسلامية، مما اعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم. وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصْر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين. ثم قال إنه يفوت الكثيرين أن الأحكام الشرعية فى غير ميدان العقيدة والعبادات تختلف باختلاف الظروف، «ففى صدر الإسلام كانت الدولة ـ كما قدمنا ـ تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية، بينما تقوم الدولة فى هذا العصر (ومنها الدولة الإسلامية) على أساس القومية، فى غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية».

وكانت الحرب تجرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة فى الدين، فألقى عبؤها على المسلمين وحدهم، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن فيلقى عبؤها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن. وإذا كانت الأحكام تتغير بتغير الظروف، فإن مما جاء به الإسلام من المبادئ ما يجعل هذا التغير أمرا حتميا. ومن تلك المبادئ تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية: «إذا اجتمع

ضرران ارتكب الأخف». واستند فى ذلك إلى الإمام محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدنى. ومن هذه المبادئ أيضا نفْى الحرج الذى يؤدى إلى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الأداء، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغى. وثالث تلك المبادئ مراعاة مبدإ الضرورة، فلا ضرر ولا ضرار فى الإسلام. ورابعا مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج. والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا. وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه فى هذه النقطة، نقل عن الشيخ عبدالوهاب خلاف ما لاحظه من أن وضع أهل الذمة فى البلاد الإسلامية، لم يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية، وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين.

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا، «يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن ننتهى إلى الرأى بأن علينا ألا نحرم إخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا، ولا نثير لهم - لا سيما فى هذه الآونة - نفسا. إننا بذلك نقوى من روح الإخاء بين طائفتى الأمة بل ونزيدها، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الإسلامى أكبر عقبة بل ونذللها». وختم حديثه بما جاء فى السنة من أن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»(٥٣).



مع تقدير الموقف المتكامل الذى يعرضه الدكتور متولى فى كتبه المشار إليها فيما سلف، عن منهج تطبيق القانون الإسلامى فى مجال الأحكام الدستورية، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين، فإنه يمكن إضافة عدد من النقاط إلى ما كتب:

فمن جهة أولى، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية، تتعلق أساسا بوضع غير المسلمين، ومدى المساس بمبدإ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار. وفى هذا الصدد، يتعين الاعتراف بأن الجهود الفكرية التى أشير إلى بعضها فى إطار مواقف التيار الإسلامى، لا بد أن تحظى بالاهتمام البالغ. وهى تحل من حيث نتائجها جزءا مهما من المسألة، من حيث المساواة فى التعامل والأوضاع أمام القانون. كما أن الاهتمام بهذا الأمر يثير التفاؤل فى إمكان حل المسألة برمتها.

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى تولى بعض من الوظائف العليا فى المجتمع، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات. والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملى فقط، ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولى هذه المناصب. وإذا كان يصاغ تسويغ هذا الاستبعاد أحيانا بما للأغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب، ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين، فإن وجه الاعتراض على هذا التسويغ، أن استناده إلى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ المواطنية ذاته، وأن الأغلبية المقصودة بالهيمنة، يلزم أن تكون هى الأغلبية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سهما شائعا. وأن وجود الأغلبية العددية الإسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الإسلامى، من أن تئول مقاليد الأمور فى لحظة ما إلى الأقلية الدينية بوصفها الدينى، وعلى العكس من ذلك فإن ما يثير حذر التيار القومى، أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظرى يتعلق بالصلاحية مما يمس مبدأ المواطنية لهم ويحيل المجتمع إلى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه.

ومن جهة ثانية، فإنه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات طرأت على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة، يمكن تنويعا على ذات الفكرة، ملاحظة أن من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه فى الصدر الأول للإسلام، أن المسلمين فى الصدر الأول للإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة، كما كانوا قوة بشرية عددية مرجوحة، فلزمهم فى هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين. وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر إلى قوتهم العددية المرجوحة فى مواجهة شعوب البلاد المفتوحة، لئلا يفلت الزمام من أيديهم. كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المنازع إزاء القوى المناهضة لهم.

أما اليوم، فقد آل الوضع إلى عكس ما كان عليه من كلا طرفيه. صارت الغلبة العددية للمسلمين فى بلادهم، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على إسلام المسلم، من مساهمة غير المسلمين فى الشئون العامة. كما آلت أوضاع المسلمين السياسية والعسكرية فى الموازين العالمية إلى ضعف غير خاف، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الأوضاع فى بلادهم، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانفصام

عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الامر. ولمفكرى الإسلام اليوم أسوة بعمر بن الخطاب، الذى أسقط سهم المؤلفة قلوبهم برغم النص عليه، لما ارتآه من أن الله تعالى قد أعز الإسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب. وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح.

ومن جهة ثالثة، فإن التيار الفكرى الدينى هنا، لا يواجه بالمسلمين جميعا أقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما، بوصفها أقلية أو جماعة دينية أيا كانت. ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره فى النظر إلى المواطنين. وهو تيار امتدت جذوره فى الأرض، وتراكمت له على مدى السنين أعراف شاعت فى أساليب الحياة المعيشة ولا يسهل إغفالها. وهو تيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية، فهو تيار أصيل مشارك فى قضايا الكفاح والنهضة، وهو يقدم فى هذين المجالين صيغة توحيد داخلى بالنظر إلى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين، وصيغة توحيد شامل بالنظر إلى الوطن العربى برمته.

وإذا كان يمكن القول بأن التطور التاريخى فى القرنين الأخيرين قد أنتج انفصاما فى المجتمع، بل ما يمكن أن يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والموروث، فإن رأب هذا الصدع لن يجىء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو إنكاره. ليس فى مكنة جحدهما نزع صاحبه أو نفيه، ولا فى مكنة الآخر القفز إلى آخر الطريق. وإيجاد صيغ التفاهم والتلاحم أمر لا محيص عنه. ولا يظهر أن ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة، ينفى دعواه من حيث انسباغ صفة المواطنة الكاملة على غير المسلمين من الشركاء فى الوطن المشاركين فى كفاحه ونهضته

ومن جهة مقابلة، فإذا كان لا يثور خلاف تطبيقى بين الجامعتين السياسيتين، أهم من هذه المسألة محل النقاش، فإنه بالنسبة للأخذ بالقانون الإسلامى، لم يَعُد يظهر الكاتب هذه الدراسة، أن عقبة تقوم إزاء الدعوة للأخذ بالشريعة الإسلامية، أهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى. وقد لا تصلح هذه الدراسةمجالا للإيضاح أو البحث فى شأن الشريعة الإسلامية، مما يحتاج إلى بحث مستقل، وإلى نقاش أكثر أناة وروية، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ كانت الشريعة هى السائدة، ولما عانت من اقتحام التشريعات

الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة إليها فى القرن التاسع عشر، ولمسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل إليه الوضع.

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة فى الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة، وأن الشريعة عنصر موحد للعرب كافة، وهى بذلك تُعَدُّ مجالا أصيلا للالتقاء بين التيارين الدينى والقومى. وفضلا عن ذلك، فهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضا لغير العرب من الأقليات القومية كالأكراد والبربر مثلا. لا صحة كذلك فى قول يزعم أن أسس الشريعة الإسلامية، من حيث هى كذلك، لا تصلح أداة لطموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية. وقد احتوى الفكر الإسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعى. وهو قادر بجهد المجتهدين أن يؤدى رسالته فى هذا السبيل.



وإلى من لا يطمئنون إلا إلى صواب المفكرين الغربيين، حتى فى أخص شئون مجتمعاتنا، يمكن إيراد مقولة روجيه جارودى: «إن الجزائرى ذا الثقافة الإسلامية، يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءا من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور أو سان سيمون، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكية الطوباوية ممثلة فى حركة القرامطة، وكان له ميزانه العقلى ممثلا فى ابن رشد، وكان له مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون، وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية(٥٤).

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو إلى تلمس سبيل «تراثى» للاشتراكية العلمية التى يعنيها جارودى. ولكن المقصود بيان إلى أى مدى سحيق يمكن للفكر التراثى أن يصل بشهادة واحد من مفكرى الغرب. ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الغربية وصولا إلى الصياغات الفكرية الإصلاحية أو الثورية فى مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الإفقار، ولم يكن سببه النضوب بقدر ما كان سببه الاقتحام، وأنه إن صدق ذلك على الفكر الفلسفى والاجتماعى، فهو يصدق من باب أولى بالنسبة للشريعة الإسلامية، بما لها من دقة فنية ومرونة.

إنما يثور الأمر فى شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة إليها بالدعوة إلى الاجتهاد، وصلاحية التمسك بأصولها تمسكا متصل الآصرة بمشكلات الواقع المعيش وأعرافه التى لا تتنافى مع أصول الشريعة. ومع التسليم بلزوم أن يصدر الاجتهاد عن أصولها وأن يستخدم مادتها ووسائلها، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع ينافى أصولها. كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الإمكان، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب إثارتها حسبما سلفت الإشارة إليه، هى وضع غير المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الإسلامية. وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم إزاءه، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع - بموجب وصفهم مواطنين من خلال الهيئات التشريعية النيابية. وذلك بمراعاة ما سلفت الإشارة إليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ الصعيدى والدكتور متولى.



ويبدو أن كتاب الماوردى «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الإسلامى. ويرد الموقف من أهل الذمة فى شأن تولى الوظائف العامة، يرد فى إطار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى. ويظهر لقارئ الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الإسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن. ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو إقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن، ومنها التيار الإسلامى، دون أن يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الإسلامية. وإذا كان وضع أهل الذمة فى تولى الوظائف أو الولايات العامة، قد جاء لدى الماوردى فى إطار هياكل تنظيمية رسمها، فالغالب أن هذا الوضع يتعين إعادة النظر فيه، فى إطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة.

وإذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيرا جديدا ما لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال، تفسيرا قد يكون محلا للإنكار، ولا تريد أن تطرح منهجا من نوع ما أثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الأحكام وتصنيفه لها، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب

تفسير نصوص القرآن والسنة، والتصنيف القطعى منها والظنى من جهة الورود والدلالة.

وإذا كان التفسير صلة بين النص والواقع، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية، سواء كان هو الواقع القائم فعلا أو كان واقعا منشودا؛ لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول الشريعة الإسلامية لنظام معين قائم فعلا، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الأصول. وعلى هذا يمكن إثارة الموضوع، لا من جهة مدى صلاحية أهل الذمة لتولى وظائف معينه، ولكن من جهة مدى إمكان بناء نظام دستورى موافق لأصول الشريعة، ويحقق فى الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعا، وإن اختلفت أديانهم.

لقد كان الماوردى من الحنكة فى بيان الولايات المختلفة، بحيث عين سلطات كل ولاية، جنبا إلى جنب مع شروط توليها، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات. وشروط التعيين فيها هى بيان أهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات. فشروط تولى الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة. وشروط الإمامة عند الماوردى سبعة، هى: العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشى (وإن اختلف فى وجوب هذا الشرط الأخير). والماوردى إن لم يورد شرط الإسلام هنا، فهو مستفاد من سياق حديثه. . وواجبات الإمام عشرة، هى حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم، وحماية البيضة وحفظ النظام وإقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى، وتحصين الثغور، وجهاد من يعادى الإسلام حتى يدخل فى الذمة، وجباية الفىء والصدقات، وتقدير العطايا، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض إليهم من أعمال، وأن يباشر لنفسه سياسة الأمة وحراسة الملة.

ثم قسم الماوردى الولايات التى تصدر عن الإمام أربعة أقسام، وهى: الوظائف التى يعين فيها مفوضين عنه، الوزراء وولايتهم عامة فى الأعمال العامة (الولاية هنا تعنى السلطة، وعمومها يعنى أن له كل السلطات، والأعمال تعنى الأقاليم، وعمومها يعنى انسباغ ولايته على أقاليم الدولة كلها). والأمراء وولايتهم عامة فى أعمال خاصة (أى فى إقليم معين). وقاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور

ومستوفى الخراج وجابى الصدقات، وولاية كل منهم خاصة فى أعمال عامة (أى سلطة نوعية محدودة تنسبغ على أقاليم الدولة كلها) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة فى أعمال خاصة (أى محدودة فى إقليم محدد)، كقاضى بلد معين أوحامى ثغر معين (٥٥).

ويذكر الماوردى أن الوزارة على ضربين، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ. والأولى «أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه (أى برأى الوزير) وإمضاؤها باجتهاده». ويشترط لتقليد هذه الوزارة «شروط الإمامة إلا النسب وحده، لأنه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين . . ». ويشترط فيها شرط زائد على الإمامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل إليه من أمر حرب أو خراج. وأما وزارة التنفيذ« فحكمها أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدى عنه ما أمر ويمضى ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم، ليعمل فيها ما يؤمر به . . فإن شورك فى الرأى كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه».

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب فى المؤهل لها الحرية ولا العلم، «لأنه ليس له أن ينفرد بولاية فتعتبر فيه الحرية، ولايجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم . . ». وذكر أنه يراعى فى وزير التنفيذ سبعة أوصاف: الأمانة ، وصدق اللهجة، وقلة الطمع، والسلامة من العداوة، ذكورا، ذكيا، ليس أهلا للهوى، «فإن كان الوزير مشاركا فى الرأى، احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة». ولايجوز لوزير التنفيذ أن يكون امرأة، «ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم » . (٥٦)

وللماوردى إدراك غير ملتبس فى ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ فى هذين الأمرين جميعا، وفروق الولاية بين الوزيرين أن الأول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (أى الانفراد) بتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى أموال بيت

المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب، وليس من ذلك شيء لوزير التنفيذ، «وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها (الوزارة)». ورتب على هذه الفروق الأربعة في الولاية فروقا أربعة في شروط التولية، فيشترط في وزير التفويض الحرية والإسلام والعلم بالأحكام الشرعية والمعرفة بأمري الحرب والخراج. ولا يشترط شيء من ذلك في وزير التنفيذ. وإيضاحا لسلطة وزير التفويض، يذكر الماوردي، أنه إن جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع أو انفراد، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما، «كما لا يجوز تقليد إمامين»، وذلك خشية التضارب. إنما يجوز ذلك إن أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين في ممارسة العمل، ولكن في هذه الحالة إما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل، (ولاية عامة على إقليم محدد)، وإما أن يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعى محدد)« فيصح التقليد على كلا الوجهين، غير أنهما لا يكونان وزيرى تفويض، ويكونان واليين على عملين مختلفين، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها في كل عمل وكل نظر». ثم ذكر عن الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ: «إذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينعزل به أحد من الولاة، وإذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ ولم ينعزل به عمال التفويض؛ لأن عمال التنفيذ نياب وعمال التفويض ولاة» (٥٧).

وإمارة البلاد عند الماوردي على ضربين: عامة وخاصة. والإمارة العامة تكون تفوضا من الخليفة للأمور في بلد معين، فيكون الأمير عام النظر خاص العمل، ويشمل نظره «تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير أرزاقهم.. والنظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام.. وجباية الضرائب وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها، وحماية الدين والذب عن الحريم.. وإقامة الحدود، والإمامة في الجمع.. وتسيير الحجيج». واعتبارا بهذه السلطات يشترط في التقليد في الإمارة العامة، «الشروط المعتبرة في وزارة التفويض، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة».

وأما الإمارة الخاصة، فهي كحالة أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية، وليس له أن يتعرض للقضاء والأحكام ولا لجباية الخراج. وما دامت استبعدت من الإمارة الخاصة سلطات القضاء والخراج، فقد استبعد من

شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية وهو شرط العلم. وفرق أيضا فى إمارة الجهاد بين الإمارة العامة والإمارة الخاصة (٥٨).

* * *

ويظهر مما سبق أن الإمام فى نظر الفقه الإسلامى، وإن كان مقيدا بأحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الإسلامى، فإن سلطانه داخل هذا الإطار العام من أحكام الشريعة، أى سلطته التقديرية، لا يحدها حد من تنظيم دستورى أو رقابة سياسية من هيئة ما. ويكشف عن ضخامة هذا الأمر، أن حدود سلطته السياسية والإدارية بالغة السعة والعموم، وذلك فى حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة. وأن شروط تولى الإمام تتفق مع وضعه هذا بوصفه حائزا هذه السلطة منفردا.

وبالنسبة للوزير، فقد أفرده الماوردى بسلطان هو جماع سلطات الحكم كلها الآن، ومنها مباشرة الحكم وتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى المال العام قبضا وأداء. وإن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو حتى هيئة واحدة فى أى من نظم الحكم الحاضرة، بله أن يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات. وسلطات الوزير عند الماوردى لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء، ولامجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده. وإذا كان لا يجوز للذمى أن يكون وزير تفويض، فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التى صورها الماوردى، لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه، قد توزعت على كثير من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملا منها جميعا، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال.

ومن جهة أخرى، يلاحظ من الناحية الإدارية - لا الدستورية فقط - أن لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد ما، أو مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب والخراج، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للمدير بموجب العمل الفردى، ولكنها تتهيأ بواسطة أجهزة فنية متعددة، يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا، وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها.

والقصد من هذا البيان، إثبات أن ما يكله الماوردى لسلطة من السلطات، قد

صار اليوم موكولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة، ولم يعد لفرد سلطة طليقة فى تدبير أو تنفيذ. أو على الأقل هذا هو المرتجى. والسلطة تقيدها أحكام الدستور، وفى نطاق أحكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة. وفى نطاق هذه القوانين، لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهم من الأمور، لاتمارس كسلطة فردية، وإنما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب، فيمر مشروع القرار السياسى أو حتى الإدارى عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا. وإن صدر القرار بإمضاء فردى بعد ذلك، فهو يصدر بهذا الإمضاء تتويجا لكل العمليات المركبة السابقة. وهو فى الغالب فى المهم من الأمور يصدر بإمضاء هيئة يشارك فيها كثير من الأفراد لا فرد واحد.

ويمكن إجمال هذه النقطة بالقول إن السلطة الفردية، سواء فى السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدأين: توزيع السلطة بين الكثير من الأجهزة والهيئات، وحلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الأمور.

وسلطة الإمام التى صورها الماوردى فردية تماما، يبين من تحليل عناصرها التى ذكرها أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث، التنفيذية والتشريعية والقضائية. وأنها فى النظم الحديثة قد استبدل بها ما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعى، سواء كان تنفيذيا أو تشريعيا أو قضائيا.

وبالنسبة لوزير التفويض الذى خصه الماوردى بجماع سلطات الدولة، لم يعد فى المقدور تسمية أى من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض، ما دام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة. وفضلا عن ذلك، فإن الماوردى يرتب على الوضع القانونى لوزير التفويض، أن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ. ولا يظهر وجه للأخذ بهذا الرأى الآن، وأن تغيير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس النيابى، لا يقتضى عزل واحد من عمال التنفيذ. وعلى هذا، فإن منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاغله ألا يكون ذميا، لم يعد هذا المنصب موجودا لا فى النظم الديمقراطية المستهدفة، ولا حتى فى النظم القائمة.

ومن جهة أخرى، فقد أجاز الماوردى للذمى أن يقلد وزارة التنفيذ. وإذا كان

وزير التنفيذ حسب قول الماوردى مبلغ معلومات للإمام ومنفذا لقراراته، أى أنه «يؤدى إلى الخليفة ويؤدى عن الخليفة»، فلا يلزم حسب تصور الماوردى أن يقتصر على هذه الوظيفة، إنما يمكن أن يكون مشاركا فى الرأى. وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردى أن يضاف إلى شروط تقليده شرط «الحنكة والتجربة»، ولكنه لم يقتض إضافة شرط الإسلام إليه. ووزير التنفيذ المشارك فى الرأى هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم فى أعلى مناصب الدولة، ولاتزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره فى مهام الدولة عن التأدية إلى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى فى اتخاذ القرارات. ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردى عن إمارة البلاد.

أما عن جهة ولاية القضاء، فقد شرط الماوردى لتقلدها، الرجولة بلوغا وذكورية، والحرية والإسلام والعدالة والسمع والبصر، والعلم بالأحكام الشرعية، وفصل عناصر العلم ومداه ثم ذكر: «فإذا أحاط عمله بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين. . وإذا أخل بها أوبشىء منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتى ولا أن يقضى . . فأما ولا ية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة (٥٩)». وذكر عن سلطات القاضى أن ولايته عامة وخاصة، والعموم يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاءالحقوق وإثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو غيره، والنظر فى الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويج الأيامى وإقامة الحدود، والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغيره، «وتصفح شهوده وأمنائه واختيار النائبين عنه»، والتسوية بين القوى والضعيف. وليس للقاضى جباية الخراج، أما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته إن لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من أهلها ويصرفها فى مستحقيها، لأنها من حقوق الله تعالى. ويمكن أن يكون القاضى مختصا بإقليم معين عام النظر خاص العمل، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠).

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات. وقد توزعت وظيفة القضاء إلى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجارى الآن)، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى، وأخرى تتعلق بالاختصاص الإقليمى. وفوق ذلك وأهم منه فى التمييز بين نظام القضاء الذى يصوره الماوردى والنظام الحالى، أن استبدل

فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم، استبدل بنظام القاضى الفرد، نظام القضاة المتعددين، ثلاثة أو خمسة أو أكثر، يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة وإصدار القرار بشأنها. ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا إلا فيما ضؤل شأنه وتفه أمره من المنازعات. كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والأحكام أمام محاكم أعلى.

ومن ثم صار القاضى الواحد مجرد مشارك فى الحكم بين زملائه فى المحكمة، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى، فلايصير نهائيا واجب النفاذ إلا بتأييده من المحكمة الأعلى أو برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه. وثالث الفروق وأهمها أن قاضى اليوم مقيد فى إجراءات نظره للدعاوى وفى إنفاذ الأحكام فيها، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التى تنظم إجراءاته وترسم له مسلكه فى النظر والتقرير، وتحدد له الأحكام التفصيلية التى يلتزمها فى نظر الموضوع وإثبات وقائعه وتبين أوضاع المتنازعين وحقوقهم، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع. والقاضى فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الأحكام من درجات التقاضى الأعلى.

ويمكن ملاحظة أن وظيفة القاضى فى تصور الماوردى تدور فى دائرة أوسع فى إطار الشريعة الإسلامية، دائرة تشمل التفسير والتطبيق، وتشمل أيضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما يَعُدُّه مصدرا من مصادر التشريع الإسلامى، أى يدخل فى وظيفته ما يُعَدُّ ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية، التى تدخل ممارستها فى اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن. وقد سقط عن القاضى فى النظام الجارى عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات، مثل اختيار النواب عنه والأمناء، وكذلك مايتعلق بالصدقات. ومن ثم فإن اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو، يمكن به النظر فى اختلاف الشروط.

ومجمل القول فى هذه النقطة، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدولة، فإن ذلك يمكن أن يحل ـ من وجهة نظر إسلامية سياسية ـ تلك المشكلة ذات الأهمية فى تكوين الجماعة السياسية. ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين، بما لايخل بالأساس النظرى والفقهى الذى يقوم عليه

تفكير الماوردى نفسه. وذلك كله وفقا لمبدإ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد فى اتخاذ القرارات. وأنه حيثمايبنى تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية، فإن فكر الماوردى يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التى تتركز فيها السلطات وتنكشف السلطة الفردية

وإذا أمكن قبول هذه النتيجة، فإن حقيقة المسألة ـ الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم، وما تؤثر به فى أوضاع الجماعة السياسية ـ هذه المسألة تئول من الناحية العملية إلى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم. ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية فى أحكام بناء النظم السياسية، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدإ المساواة فى بناء الجماعة السياسية.

إن كل ماورد ذكره فيما سلف، يتعلق بحوار فكرى حول الحقوق والواجبات. وإذا أمكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الإسلامى، فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج إلى حلول فكرية، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الإسلامى وهذا أهم ما يؤثر فكريا فى بناء الجامعة السياسية.

وكل ما يتبقى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة. ولا يظهر أن عقبة فكرية تعوق الوصول فى هذا الأمر إلى المستوى المأمول. ومراجعة الأدبيات السابقة يوضح ذلك. وإن عصمة الأموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الإسلامى عن رأى الإسلام فيه، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف. بل هى جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازا منه بموقف الإسلام فى إنسانيته. وقد سلفت الإشارة فى فصل سابق، إلى ما بينه الإمام حسن البنا من أن الإسلام يلقى على هذه الحقوق قداسة لا توفرها لها القوانين المدنية. كما سلفت الإشارة فى هذا الفصل إلى ما ذكره يوسف القرضاوى بعد نحو ثلث القرن من اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه، وأن اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله، وأن ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين.

على أنه بدت فى الآونة الأخيرة، من بعض من يتزيون زى التيار الإسلامى، بدت أمور وأحداث مما ينكره الإسلام فكرا ومسلكا، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والأموال ودور العبادة.

لا يستطيع منصف أن يطمئن إلى نسبة هذه الممارسات إلى التيار الدينى الإسلامى. ولم تتكشف أى مسئوليات محددة عن أى من هذه الوقائع. على أن وجه النظر هنا، لا يتعلق بواقعة حدثت أو بيان أو منشور وزع، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور إلى التيار الإسلامى السياسى، مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الإسلام من تلك الأمور. وقد لا تتوقف تلك الأحداث بذلك. ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسى، فعلا وردود فعل، ويجردها من فاعلية ضارة تراد من ورائها.

ومن جهة أخرى، فإن الإسلام يميز بين المعاهدين والحربيين من أهل الكتاب، ولو كانوا على دين واحد، وهذا يوجب تمييزا واضحا بين النصارى المواطنين وبين غيرهم، سواء فى المواقف التاريخية أو الحالية، وهو تمييز يفتقد كثيرا فيما يكتب فى الأدبيات الآن. وفقدان هذا التمييز من شأنه إشاعة الكراهية تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخى. وتلزم الإشارة أيضا إلى منهج الأستاذ الإمام محمد عبده عندما ذكر أنه يتعين ألا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد. إنما يجب فرز الخيوط بدقة فى هذا الشأن. ولكن الحاصل أن بعضا من الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات، لإشاعة الكراهية ضد المواطنين من غير المسلمين. وهذا جهاد فى غير ميدانه، وتوجيه للكراهية إلى غير مستحقها، وصرفها عمن يستحقها من الأعداء الحقيقيين للوطن والإسلام، وشغل للناس بغير الحقيقى من الأخطار، شغلا لا يقف ضرره عند ذلك، ولكنه يمتد إلى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع خلقا بين فئات الشعب بعضها وبعض.

وقد كتب الأستاذ عمر التلمسانى فى صحيفة الدعوة (ربيع الأخر عام ١٤٠٠هـ)، مستهجنا نسبة أى شبهة فى مسلك الأكثرية المسلمة تجاه الأقلية القبطية، مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية، فقال: «إن الموقف فى مصر من جميع جوانبه، لا يحتمل مثل هذه الإثارات. إن أضرار الإساءة إلى هذا الوطن، تلحق أول ما تلحق بالأكثرية فيه. فهل بلغ الغباء من المسلمين فى مصر، أن يسيئوا إلى وطنهم بأيديهم وإلى أنفسهم بأنفسهم؟! لا أظن، فما زال فى الرءوس العقول».

٣ـ الموقف الفكرى للكنيسة

المسألة الثالثة تتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية، ومايقتضيه بالنسبة لمحتوى الجامعة السياسية، أو وظيفتها التحريرية. وقد سبقت الإشارة فى أكثر من موضع فى هذه الدراسة، إلى موقف الكنيسة القبطية المستقل المكافح إزاء هجمات إرساليات التبشير الغربية، التى وفدت فى ركاب الغزوة الاستعمارية على مصر. ومن جهة أخرى، سبقت الإشارة إلى أنه فى مواجهة العدوان الصهيونى الاستعمارى، آلت حركة التحرر المصرية إلى حركة للوحدة العربية المناهضة للصهيونية للاستعمار.

ومن جهة ثالثة، سبقت الإشارة كذلك إلى أن كلا التيارين الإسلامى والقومى قادر على الإسهام فى حركة التحرر الوطنى ضد الصهيونية والاستعمار، والإسهام فى إيضاح فكرة التميز والاستقلال ـ السياسى والاقتصادى ـ المستند إلى حضارة قديمة والمؤكد لبناء حضارة جديدة.

وفى هذا السياق، تجدر الإشارة إلى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند إلى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل. والأمر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط، فالأقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع. ولكن المقصود بيان الموقف الدينى للكنيسة القبطية، الذى ينبئ عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف إزاء الصهيونية، وإزء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية.

يبسط غبطة الأنبا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى إسرائيل فيقول: إن عهد الرب إلى إسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له. ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج «أنا أفنيهم». لأن وعد الله لهم كان مشروطا، وقد خالفوا شرطه ونقضوا عهد الله معهم

بعد أن ائتمن شعبهم «على الإيمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام». «وصل الأمر بشر هذا الشعب أنهم وقعوا جميعا فى عبادة الأصنام».

لقد اختير الإسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا. وهم ليسوا أولاد إبراهيم لأن العبرة بالنسل الروحى لا بالنسل الجسدى. وقد أسماهم سفر الرؤيا «مجمع الشيطان». ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح. وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الأنبياء فيهم. إن مملكة إسرائيل فى المسيحية مملكة سماوية، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض. والشعب المختار فى المسيحية هو جميع المؤمنين بالله. ويذكر الأنبا شنودة: «نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة. فمن الناحية الدينية كانت اليهودية ممهدة للمسيحية. فلما أتت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها» (٦١).

ويذكر الأنبا شنودة فى مناسبة أخرى، أن مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم «ذلوا فيها بسبب خطاياهم»، وأن سيناء كانت لهم «أرض متاهة وأرض عبور وأرض عقوبة». أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا لمعزل دينى، ويذكر أن فكرة العزل الدينى قد استوفت وقتها وانتهت. «انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل الإيمان، وأصبح الإيمان فى وقتنا الحاضر - الإيمان بوجود الله - أصبح الإيمان بوجود الله فى كل ركن من أركان الأرض، ولم يعد من المعقول ولا من الممكن أن نجمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات، لكى نضعهم فى أرض معينة». وإن الدين يرى أن انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية وانتهت رسالتهم، «ولم يعد ممكنا أن يرجع الناس المؤمنون فى الأرض كلها إلى أرض معينة. . كما أن الرجوع لا يصح أن يتم بذراع بشرى اعتمادا على دولة معينة، وإلا سيقول اليهود فى أنفسهم إن أمريكا مثلا قد أرجعتهم، وليس الله هو الذى أرجعهم». وذكر أنه لا توجد آية فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا، «ولكن توجد آيات فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبى بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجىء السيد المسيح، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها» (٦٢).

ويذكر الأنبا غريغوريوس قول بولس الرسول: «إن غضب الله قد حل عليهم

إلى النهاية» وأن كلا من إسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت فى المسيحية ذات معنى سماوى. وقد انتهت اليهودية فى نظر المسيحية ديانة وزالت كنيسة، «وعلى هذا فكل نبوءة فى العهد القديم تشير إلى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلهم، لابد أن تفهم على أنها قد تمت فى الماضى بمجيء المسيح أو قبل مجيئة». وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية، بحسبان اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا. وأن يهودية اليوم هى ديانة من ينكرون المسيح، ولديهم «النزعة الشريرة القاتلة التى أباحت لهم فى كل العصور، أن يضربوا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا. وهذا هو سر عدائهم للمسيح وللمسيحين»، وأن «الاضطهاد الذى وقع عليهم عدلا فى كل البلاد التى تشتتوا إليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم فى سنة ٧٠ ميلادية» (٦٣).

ويرد الأنبا غريغوريوس على مزاعم إسرائيل أنها صاحبة الأرض المقدسة: «إن الله الذى منحها تلك الأرض فى وقت ما، هو بعينه الله الذى طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيانها على الله وعلى وصاياه المقدسة». فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح. وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار، عندما صاوروا غير أهل له «بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم».

فإذا سقط هذا الوصف، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الأصليين، قبل أن يسكنها اليهود بآلاف السنين. ثم تحدث عن اعتداءات دولة إسرائيل المتكررة على الكنائس والأديرة والمقدسات المسيحية، منذ إنشاء هذه الدولة فى سنة ١٩٤٨، إذ دمروا فى ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا، وقتلوا عددا من رجال الدين. «والخلاصة أن عداوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية فى القرن الأول وإلى اليوم، عداوة أصيلة وقائمة، والمسيحى هو لليهودى العدو رقم ١»(٦٤).

ويذكر الأنبا يؤانس أسقف الغربية، أن إسرائيل الحالية لا علاقة لها بإسرائيل القديمة التى وردت بالكتب المقدسة، «بل هى عصابات صهيونية تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان،

وتستند إلى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف فى وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها» . وقد ظهرت إسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطانى مع الصهيونية ، «إن المسيحى الذى يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه أن يَعُدّ «إسرائيل» الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هى جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم إسرائيل الله» . وذكر أن صورة اليهود فى الكتاب المقدس ، أنهم حانثو عهد مع الله ، موصوفون بأبشع الصفات من القسوة والصلف ، وأنهم شعب متذمر وشعب فاسق زان ، وشعب ترك عبادة الله مرارا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح : «يا أولاد الأفاعى ، أنتم من أب هو إبليس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا» ، واستحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، وأسلمهم الله لأيدى أعدائهم وشتتهم فى كل أرض لإبادتهم وإفنائهم ، فهم أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الأنبياء [٦٥] .

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل . أما بالنسبة لموقفها من مجاهدة إسرائيل ، فإن الأنبا غريغوريوس قد تساءل عما إذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع اسرائيل ، وأجاب بقوله إن المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، إنما تتحدث عن الحق الخاص ، إذ يتنازل المسيحى عن حقه من أجل سيادة المحبة والسلام ، « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، أما النصف الآخر فهو أن المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله» . وردد قول السيد المسيح : «لا تظنوا أنى جئت لأحمل سلاما إلى الأرض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا» . ويعلق سيادته على ذلك بقوله : «عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب فى هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص ، بل هى دفاع عن حق عام ، لا حقى أنا شخصيا ، بل حق بلادى ووطنى ، حق المواطنين» [٦٦] .

ويذكر غبطة الأنبا شنودة : «نحن نعلم أن اليهود لا يمكن أن يقتربوا إلى الله إلا إذا تحطموا . . لذلك أنا أؤمن إيمانا أكيدا من كل قلبى ، أن هؤلاء الناس لا يمكن أن يدخلوا فى الإيمان ، إلا إذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة فى الحرب . وكشخص مسيحى أومن بأسفار الكتاب المقدس ، وبالحكمة المأخوذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم إلا انهزامهم . صدق المزمور عندما قال : «املأ وجوههم خزيا

فيطلبون اسمك يارب». ليس ما يمنع إذن أن يقيم لهم الرب سيف تأديب، يسلمهم لأعدائهم، كما سلمهم للأعداء من قبل. فنحن نصلى أن ينهزموا فى الحروب لكى يخلصوا» (٦٧).

* * *

وقد وقفت الكنيسة فى الستينيات ضد ما قررت بابوية روما من تبرئة اليهود من دم المسيح. ونشط فى ذلك عن كنيسة مصر القمص باخوم عطا الله المحرقى (الأنبا غريغوريوس فيما بعد). وكان هو على رأس الوفد القبطى المراقب فى مجمع الفاتيكان الثانى فى ديسمبر عام ١٩٦٣. ومما ذكره فى هذا الاجتماع أن الدين الإسلامى لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحية، ولكن «نقط الالتقاء بين الإسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهودية والمسيحية». وساق دليلا على ذلك أن المسلمين يؤمنون بالتوراة والإنجيل، وأنهم يؤمنون بالمسيح، وأنهم يكرمون مريم العذراء، وذلك كله مما لا يقبله اليهود (٦٨).

وبعد هزيمة يونية عام ١٩٦٧، أعلنت الكنيسة القبطية موقفا جهيرا ضد القرارات الإسرائيلية بضم القدس القديمة، وشاركت فى ذلك ببيان أصدره شيخ الأزهر والبطريرك. (٦٩) وأصدر بيت التكريس بحلوان كتيبا، ذكر به أن وراء زرع إسرائيل دولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على أوهام دينية، لأن استخدام دولة «إسرائيل» لهذا الاسم الوارد فى التوراة، يستهدف إفادتها مما أحيط به من محبة وعطف وعهود، برغم أن عهود الله لليهود انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعودوا يهودا، وبرغم أن إعانة إسرائيل على أساس أن حروبها حروب دينية «هو ضد الإيمان المسيحى».

ثم أشار إلى الدور الذى اضطلعت به الكنيسة الغربية لصالح إسرائيل، عندما أصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح، وأعطت بذلك الدول التى يهمها مناصرة إسرائيل سياسيا وعسكريا، «كل التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود الممثلين فى إسرائيل عن تجنى الكنيسة السابق». وهذا موقف يراه الكتيب مدانا أمام الله وأمام العالم، «ولا يسعنا الآن إلا أن نقول إن الكنائس الغربية مسئولة عن مشروعية مساندة إسرائيل عسكريا». ثم ذكر أنه «من المقطوع به أن هاتين الحكومتين (بريطانيا

وأمريكا) لا يهمهما شيء في الوجود، لا الكنيسة ولا الدين ولا الأخلاق ولا الضمير بل ولا المسيح، فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعمارى»، وإسرائيل تستند إلى الشيطان والباطل لا إلى الله والحق.

ثم ذكر من العوامل الإيجابية التى تساند العرب فى حربهم ضد إسرائيل، خلو الدوافع العربية من العداء الدينى: «إن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربى فى ثورته ضد إسرائيل عامة، سواء من جهة قيامها أو ضد أطماعها للتوسع، أو ضد اعتداءاتها الأخيرة على الأراضى العربية، هو خلوه و تماما من أى عداء ضد الدين اليهودى، فالعرب عامة بما فيهم المسيحيون، لا يحملون أى بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية فى حد ذاتها. بل ربما على العكس تماما، فالمسلمون يكنون الاحترام والتوقير العالى لكافة أسفار العهد القديم وأنبيائه وأشخاصه. . وفى هذا يمتاز الضمير العربى عموما على الضمير الأوربى الأمريكى الذى لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصرية دينية، وتثيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية . . إن الضمير الأنجلو أمريكى لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من العصور الوسطى، ولا تزال تتردد فى جوانبه أصداء الحروب الصليبية». وثانى تلك العوامل هو الحوافز الإنسانية التى تثير حماسة العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرد إلى دياره. وثالثها وجود الأيديولوجية القومية التى تفرض وجودها وتنير الطريق أمام العرب، وستؤدى فى حربها مع إسرائيل «إلى هدفها الإيجابى الحتمى، وهو وحدة الشعوب العربية (٧٠).

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة إسرائيل، وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية إلى ما بعد حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣ . والموقف الفكرى هنا موقف دينى لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدله فى أساسه الدينى، بالنسبة لكنيسة اشتهرت باستمساكها العنيد بتراثها الفكرى. وإن الالتزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال، مثله فى ذلك مثل موقفها الفكرى ذاته من مجافاة الصليبيين أيام الحروب الصليبية، ومن الدفاع عن استقلالها الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر.

وإن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب إيضاح أن مقتضى هذا الموقف الفكرى، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية، أن ينظر إلى المصرية فى إطار الكيان العربى الأشمل، حسبما سلف البيان فى فصل سابق. لقد آلت المصرية إلى الانتماء العربى. وإن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى انبنت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال، كل ذلك صار لصيقا بالمستقبل الناهض للجماعة العربية. وآية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى فى أوائل هذا القرن، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية إلى أن تكون صيغة انعزال عن العرب، وصيغة مهادنة واستسلام للأطماع الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة.

قد يثور التحفظ عن أن ما ورد فيما سبق، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة. ولكن هذا التحفظ يغيب عنه أن عوامل تكوين الجماعة متوافرة، ولا يظهر أنها محل لإنكار الجادين، وأن من يحبذون المصرية الإقليمية إنما يصدرون عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضا. ومن جهة أخرى فإن محك جدارة أى جامعة سياسية بالبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية، مما يُعَدُّ من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة. لاسيما إن كان هذا الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب وتفكيك قوى التماسك الحضارى للجماعة، فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية. وقد انهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة الإسلامية.



على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣، وفى النصف الثانى من السبعينيات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق. وما يتعين إبرازه بادئ ذى بدء، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة، هى أمر لايهم فى صدد موضوع هذه الدراسة، إنما المهم هو الموقف من مبدإ الجامعة السياسية، والمواقف السياسية يشيع تبينها بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم. أما ما

ينبغي الحذر منه، فهو أن يقوم موقف سياسي يستقطب أهل دين ما، لما يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة، لأن الصالح الخاص هنا صالح طائفي يمس الانتماء الجامعي للمواطنين ويفصم عراه.

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين فى مقال له تحدث فيه عن الكنيسة والوطن، فذكر أنه إذا لم يكن للكنيسة أن تستند إلى قوة السلطان الزمنى ولا أن تجمع بين سلطانها الروحى والسلطان الزمنى، فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحى الذى يرتبط بالسلطان الزمنى ويتصل به جنديا أو وزيرا أوملكا، «لذلك فالمفروض على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحرية كاملة فى قيامهم بأعبائهم الوطنية . . والكنيسة ليس لها اتجاه خاص فى أنظمة الحكم، ولا أن تناصر وضعا اجتماعيا أو سياسيا» (٧١).

وذكر فى مناسبة أخرى، فى مقال أصدره فى سنة ١٩٧٦، عن «الطائفية والتعصب» بمناسبة أحداث لبنان ووجهه إلى «لبنان الجريحة، إلى عنصرى مصرنا الطيبة»، يذكر أن «الطائفية كتكتل بشرى (بمعنى الانتماء) امتدادها الوحيد بعد الأسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن. الوطن وحده يمتص الطائفية، أما الكنيسة فلتبق إلى الأبد مكان انطلاق من العالم، مكان تنازل عن الذات . . .».

أما تلك الاتجاهات المشار إليها، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يبلورها فى دراسة شائقة. (٧٢) قال:

«فى الحقبة الحاضرة والمستقبلية، أعتقد أن هناك طريقين يتجاذبان أقباط مصر: الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب، طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعونى، ويرى أن الارتباط مع الغرب فيه مصلحة لمصر، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل «حضارتنا المسيحية». ويرى هذا الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للإسلام، وبالتالى عدم سيطرة التيار الدينى الذى يخشاه الأقباط ويرقبون حركته فى حذروترقب. ومن هنا كان هذا التيار الفكرى متعاطفا مع ما يسمى «السلام مع إسرائيل»، ويرى فيه أيضا قبولا لمبدإ التعدد فى الأديان، ومن ثم يسمح بنشاط وتواجد التيار الدينى المسيحى. ونلمس جميعا كيف تتم الاستفادة من هذا التيار فى الممارسة اليومية للحركة السياسية.

«ولكن لا ينبغى أن ننكر أن هناك طريقا آخر، يرى أن اضطهاد الأقباط كأقلية - مهما كان هذا الاضطهاد بسيطا ولينا - مرتبط باضطهاد المصريين جميعا، من منطلق أن التيارات الرجعية العالمية والمحلية هى التى تقوم بالتفرقة بين المسلمين والأقباط، استمرارا لمبدإ الاستعمار القديم «فرق تسد». ويرون أن إسرائيل هى نوع من الاستعمار الاستيطانى يخطط ويناور لكى يسيطر على المنطقة، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية إلى مواطنين من الدرجة الثانية باعتبار أن اليهود هم «شعب الله المختار»، ومن ثم فإن هذا التيار تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن إقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسية، علاوة على تبنى الأفكار الاشتراكية بكل صورها، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان . . على أن سيطرة الهيكل القيادى لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الدينى المستنير الذى يقبل ويتحالف مع الاشتراكية، وبطريقة تناظر، ما نراه فى أمريكا اللاتينية - وامتدادا لهذا الفكر فإن الأقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى . . ».

والملاحظ أن الطريق الأول الذى أوضح منحاه الفكرى الدكتور ميلاد، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تُعَدُّ من أخطر الصياغات الفكرية التى تواجه حركة الجامعة فى مصر. ولايرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا إقليميا للجامعة أو القومية، ولايرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعونى الأبعد، ويسقط من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط، هى فى مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التى نشأت فيها القوميات الأوربية، ولايرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجماعة من تحرر ونهوض. لايرد من ذلك كله، لأن كل تلك التقديرات تتصل بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصرى الإقليمى والاتجاهين العربى والإسلامى. والدعوة إلى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوربية الغربية، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط، دعوة كان من مؤيديها فى الثلاثينيات طه حسين فى «مستقبل الثقافة فى مصر»، ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين

فوزى والدكتور لويس عوض، ومريت بطرس غالى فيما نشره فى سنة ١٩٧٤ عن «موقع الشخصية المصرية من القومية العربية» [٧٣]، وذكر فيه أن مصر تنتمى إلى حضارة البحر المتوسط، وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا، وأنه «ليست فكرة جمع الشعوب الناطقة بالعربية فى أمة عربية واحدة بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالإسبانية أو الفرنسية أو الإنجليزية فى أمة إسبانية أو إنجليزية واحدة».

ومن جهة أخرى فإن الخطورة المعنية هنا، لا ترد من نزوع فى السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى «السلام مع إسرائيل»، لأن ذلك مرجعه موقف سياسى واجتماعى، ليس المجال مجال الحديث عنه، وهو موقف يشارك فيه مسلمون وأقباط فيما بينهم صدروا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة فى المجتمع.

وإنما وجه الخطورة يتراءى فى صياغة هذا الموقف صياغة «قبطية»، وفى توجه تيار قبطى بوصفه قبطيا إلى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع من فكرة الدفاع عن «الحضارة المسيحية»، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة فى «ضعف الإسلام» وأن تأييد السلام مع إسرائيل ينبع من قبول مبدإ تعدد الأديان ووجود التيار الدينى المسيحى. وهذا التوصيف يوحى بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفى، ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الإطار الوطنى والقومى الذى يحكم مصالح الجماعة، وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لعنصر من العناصر المكونة لها. هو توصيف يصدر عن «انتماء» طائفى، يأخذ من التاريخ ويترك، ويصل من الأرض ويفصل، ويحبذ من الأفكار والفلسفات ويهجر، ويؤيد من السياسات ويعارض، كل ذلك يصنفه بمعيار وحيد هو الصالح الطائفى، الذى يتحول إلى انتماء سياسى.

لقد أصدر مؤلف أمريكى فى سنة ١٩٦٣ كتابا عن الأقباط أسماه «الأقلية الوحيدة». أصدره فى سياق تاريخى من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الأمريكى والغربى عامة. وينطوى الكتاب على دراسة تفتقد العمق والأصالة، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الأقباط، عما إذا كان ثمة إمكانية للتحريك

أم لا. ويذكر أن القومية العربية التى يترنم بها نظام عبدالناصر، لاتعنى على ألسنة المسلمين غير الإسلام، فهى صنو له ومرادف، وأنه حتى مع اختفاء الإخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقا فى حلوق القبط، الذين يستشعرون روح الإخوان بغير جسدهم (٧٤).

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاة، إذ حلت مشكلاتها مع كنيسة إثيوبيا، وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض، وحلت مشكلات الأوقاف التى كانت تستنفد جهودهم. كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم أمثلة منها الأب مكارى السريانى المتحدث الرسمى باسم البطريرك، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الدينى ببرنستون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (٧٥).

ويذكر أن البطريرك الأنبا كيرلس السادس، وإن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم إدراكه أن «السياسة جزء من وظيفته»، فإن تطوير الكنيسة صار إمكانية واضحة، كما يمكن لراهب مثل البطريرك أن يسيطر على خيال القبط، وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية إلى العمل، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر إلى الاهتمام بالمشكلات الحديثة. وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الأقباط فى الوظائف الكبرى وغيرها، يمكن أن تحفز على هذا التحول، وأن تصوغ راهبا فى هالة بطولية يتحدى الأغلبية المسلمة والضغوط المتعددة ضد الأقلية. وأنه يمكن فى أى وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة فى الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص (٧٦).

وذكر أن القبط بإقامتهم الروابط مع التيار الأساسى للمسيحية فى العالم، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية، يجعلون من الصعب على أى نظام مصرى أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية. وبقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالدعاية الخارجية، يجب على الأقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطى، فإن خطبةواحدة تظهر شكاوى القبط فى أى اجتماع دولى، وتصطحب بالتغطية الصحفية المناسبة، لقادرة على جذب اهتمام عيدالناصر إلى صيحات القبط فى بلده (٧٧).

وفى هذا السياق، يمكن إيراد حكمة الأب متى المسكين التى أوردها فى مقاله الصغير الجميل عن «الطائفية والتعصب». ذكر أن الطائفية تعنى «أن يستيقظ فى الإنسان وعى استقلالى بجنسه أو دينه أو عقيدته، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه فى جنسه أو دينه أو عقيدته. . ». وتحت هذه الدوافع إما أن ينطوى على نفسه وإما أن يهاجم ويصادم. ثم ذكر أن الطائفية والتعصب منذ ظهورهما فى الطفل، هما ملاذ للأمن النفسى، والتفاوت بين إنسان وآخر فى الطائفية أو التعصب « يتناسب فى عنفه وشدته، مع الإحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وأمانها، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة، لذلك فإن أقوى سلاح لإثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات، هو التأثير عليهم لإدخالهم فى مجال الإحساس بضياع الأمان والسلام النفسى . . ونستطيع أن نقول إن سلاح التهديد الاقتصادى فى إثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الدينى الخالص . . »(٧٨).

وكتب موسى صبرى يعلق على ما نشر فى بعض صحف الولايات المتحدة ممن سموا «المصريون المسيحيون فى لوس أنجلوس. . » عن التهويل الشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الإسلامى ضد الأقلية القبطية، وما يزعمونه يتهدد الأقباط فى أرواحهم وعقيدتهم من أسوإ اضطهاد لهم منذ قرون، كتب يقول: «إننى أعرف أن عددا محددا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا إلى أمريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية هم الذين يقودون ويثيرون هذا التعصب الأعمى، وزعيمهم وهو دكتور محاسب، فشلت معه كل محاولات الإقناع على مـدى سنوات طويلة، كى يقلع عن هذا الغى . . . ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم بصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر إلى لبنان أخرى» (٧٩).

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفى يجد جذوره فى مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية، أكثر مما يجد تلك الجذور فى الموقف الفكرى الدينى للأقباط. وأن الخبرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم، لاتفيد بأى وجه أن «مسيحية الغرب» كانت درعا واقية لهم. والتاريخ القبطى يعى جيدا أنه عانى من اضطهاد

مسيحيى الغرب ما لم يصادفه من غيرهم. ومحاولات كنائس الغرب تصفية التميز الفكرى للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الأخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذا النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة. أما عن إسرائيل، فهى من هى فى نظر الفكر الدينى القبطى حسبما سلفت الإشارة إليه. وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الأنبا غريغوريوس فى فقرة سابقة، وهو أن الإسلام أقرب للمسيحية من اليهودية، لأنه يعترف لها بما تنكره منها اليهودية.

ومن جهة أخرى، فإنه فى سياق الجدل مع هذا التيار المحبذ للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية، يمكن الإشارة إلى أنه حتى فى هذا النطاق الضيق، ومع استبعاد أى عنصر خارجى يؤثر فى موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض، فلا يظهر أن التكوين السكانى لمصر مما يساهم فى ترجيح كفة الأقباط كطائفة ذات انتماء متميز، ولا أن توزيع السكان فى الأقاليم المصرية المختلفة مما يساهم فى ترجيح هذه الكفة فى إقليم ما.

ونسبة السكان القبط فى الإحصاء الرسمى لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦,٣١٪ من المجموع، ولاتزيد فى القاهرة على ١٠,٢٪ من سكانها. وأكبر نسبة للأقباط فى محافظة أسيوط حيث لا تزيد على ٢٠٪، ولدى من يتشككون فى صحة هذا الإحصاء الرسمى، فلا تكاد تزيد النسبة على ١٠٪ عن السكان إلا قليلا [٨٠].
فإن ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفى، فلا يبقى إلا القول بأن الوقاية آتية من الخارج. وهذا يصل بالموقف الطائفى إلى موقف «مارونى» لا يبدو أن وطنيا مصريا إلا ويتوقى الوصول إليه، ويؤكد أن الطائفية تفضى فى مصر حتما إلى موقف معاد للحركة الوطنية عامة، وهى تصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب فى أثناء الحملة الفرنسية على مصر. وعندما جند فريقا وشكل منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسى ضد أهل بلاده، وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ أجنبى وإن طال زائل، فلا ينبغى ربط المصائر به وفصم أواصر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم إلى ما شاء الله. وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين، وهو لم يعد مصريا ولا

صار فرنسيا، وقد مات فى السفينة بين الأرضين(*)، ترك مصر ولم يصل إلى شاطئ آخر.

ويمكن الإشارة هنا إلى أنه يصعب على الطامعين فى مصر من بلاد «الحضارة المسيحية»، أن يتجاهلوا فى تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين، وأن هذه الغالبية تشارك فى الديانة شعوبا واسعة الانتشار فى آسيا وإفريقيا فى مناطق جد حيوية. وإذا كان كتيب «من وراء خط النار» المشار إليه فيما سبق، قد فطن بحق إلى أن أمريكا وإنجلترا لا يهمهما المسيح ذاته «فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعمارى»، فإن إيغار صدور المسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول. وقد سبقت الإشارة إلى السياسة البريطانية فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر وما التزمته من ضوابط فى هذا الشأن، سواء بالنسبة للتعيين فى بعض وظائف الحكومة أو بالنسبة لحرجها الظاهرى أحيانا من مساعدة بعثات التبشير الغربية نفسها فى نشاطها بين المسلمين، والأمر الأول ضاق به صدر بعض من الأقباط، والثانى ضاقت به بعثات التبشير. وقد يقف صنيعهم فى هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض، مع الحرص على ألا ينحسم الأمر لأى من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة.

* * *

أما بالنسبة للطريق الثانى الذى يتجاذب الأقباط، ويرى أن «اضطهاد الأقباط كأقلية - مهما كان بسيطا ولينا» ـ مرتبط باضطهاد المصريين جميعا. فقد سبقت الإشارة فى الفصول السابقة إلى الحجم الحقيقى لما يُعَدّ تفرقة، حجم لا يبدو أنه وصل إلى ما يسمى «اضطهادا» ولا سمى كذلك إلا فى سياق إثارة مغالية. وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا فى هذا المقال، أن الأقباط ينتشرون «انتشار الماء والهواء.. جنبا إلى جنب مع أشقائهم المسلمين فى كل مكان وموقع.. ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة.. يمثلون ثقلا معينا فى الطبقة المتوسطة وبين المثقفين، وهذا يعطى

(*) لم ترد قصة الجنرال يعقوب بين دفتى هذا الكتاب، لأنها سابقة على المجال الزمنى الذى التزمته هذه الدراسة، لمبررات أمكن الإفصاح عنها فى صدر الكتاب، وهى تتبع بذور النشأة القومية فى مصر التى انغرست بدولة محمد على وتمصيره للجيش.

لوجودهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددى». وذكر عن وجودهم فى وظائف الدولة، أنهم موجودون فى الدرجات كافة «وإن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم فى جملة وظائف الدولة أو فى كل من هذه التخصصات على حدة». وهذه العبارة تعنى أن مصدر الشكوى، لا يرد من التضييق عليهم فى هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم فى الوظائف العليا يقل عن عددهم فى جملة الوظائف والتخصصات. ومن الجلى أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبطى من الترقى إذا كان سبب الاستبعاد ديانته، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط فى الوظائف العليا مع عددهم فى جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة، لأنه إما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحيا، وهذا هو المرجو، وإما أن يكون الأمر لدى طالبى مراعاة النسب العددية متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لا نسب المتخصصين أو غيرهم، وإلا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة.

وفى هذا السياق، يمكن إيراد حديث الأب متى المسكين عن «الكنيسة وعقدة الاضطهاد، فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بأديانهم وطبقاتهم ومهنهم، «كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التى يموج بها العالم كله، إذا وقع المسيحى تحت نيرها، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك إلى مسيحيته»، «يلزم أن نتبين أى نوع من الاضطهاد نحوز، لئلا تكون مجرد معاكسات، أو لئلا نكون مخدوعين نلقى اللوم على غيرنا، ونحن سبب اللوم وعلته..». ثم ذكر أنواعا من الاضطهاد أساسها سوء الخلق أو القسوة أو غيرها، مما يُعَدُّ ظلما يثير الألم، ولكنه ليس اضطهادا، ومنه ما يُعَدُّ معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعى وعدم الثقافة، دون أن يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت. «أما الحالات التى يحدث فيها الاضطهاد من أجل الدين، فهى التى تحدث بوحى التعصب المباشر وبسبب ضيق التفكير الدينى..». وهذا النوع من الاضطهاد الدينى، لا يحدث إلا فى حالتين: إذا كانت العقيدة الدينية تمثل إطارا محددا لشكل الدولة، أو إذا كانت السلطة الكنسية هى التى تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين.(81) كما ذكر أن التعصب الدينى مصدره فقدان الحرية فى الإيمان أو فقدان المعرفة الصحيحة، أو

الادعـاء، وأن تدريس التـعـصـب يكون بتلقـين الشـاب روح العـزلـة والانفـصـال والانكماش (٨٢).

ويذكر الدكتور ميلاد حنا «أن مشاكلهم (الأقباط) كأقلية تعتبر من أخف المشاكل فى المنطقة أو فى العالـم، ومن ثم فإن إثارة النزعات والصراعات الدينية فى مصر لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية، برغم محاولات عديدة لذلك. ولكن برغم ذلك فـإن هناك بعض التـفـرد الذى ولد ويولد باستـمـرار إحسـاسـهم كـأقليـة لهـا مشاكلها . . ».

وهذا الطريق الآخر الذى تجاذب الأقباط، يعى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية فى إثارة التـفـرقة بين المسلمين والأقبـاط لضـمـان السيطرة، ويرى فى إسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطانى يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية. ولكن لا يبدو أن هذا الوعى قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للإسلام من دور فى التصدى لهجمات الاستعمار، ولا مـدى ما للفكر الدينى القـبطى من دور كـذلك. لذلك، «فـإن هذا التـيـار قد تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن إقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة».

ويبدو من ذلك، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه فى شدة القلق والحذر من الإسلام والرغبة فى استبعاده سياسيا. ومع تقدير أن شعار «العلمانية» يعنى استبعاد كل من الإسلام والمسيحية عن شئون السياسة، مما تبدو به العلمانية كأنها صيغة محايدة إزاء الديانتين، فالحاصل أنه يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط. لأن المسيحية تبتعد بوصفها عقيدة عن شئون السياسة، والابتعاد عن السياسة لا ينتقص منها بوصفها عقيدة، بينما الإسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها، وإبعاده عن ذلك مفقد له بعض جوهره. وإذا كانت العلمانية نشأت فى أوربا ضد سلطان الكنيسة، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوءا فى العقيدة نفسها.

وبهذا لـم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثيرين من دعاتها بأسس العقيدة الدينية المسيحية فى نظرهم، وذلك فى صراعها ضد البابوية. والفكر الدينى القـبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط، وقد بقى فيما يراه صفاءه المسيحى

الأول، معطيا ما لله وما لقيصر لقيصر. ووفدت العلمانية مع ما وفد، فلم تنتقص من الفكر المسيحى المصرى شيئا، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الإسلامى. وليس طريق بناء الجامعة القومية، يكون بصدع عقيدة الأغلبية أو الأقلية من ذوى الدين، بل الطريق هو إيجاد صيغة المساواة والمشاركة فى تحرير الجماعة الواحدة ونهضتها، والعمل على بعث الأسس الحضارية التاريخية للجماعة. المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى.

والحق أن الحذر من الإسلام السياسى أو كراهيته، تيار مغترب وافد، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية، وهم كثر من أبناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين، وهو بذلك شائع بين المسلمين والأقباط. فليس المصدر الرئيسى للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته. وقد يكون لدى الأقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر، لأن الإسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم.

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الأقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطدم عبدالناصر بالإخوان المسلمين فى سنة ١٩٥٤، «فشعروا بنوع من الأمان»، ولكنه يلاحظ أن «فترة حكم عبدالناصر لم تمثل أى وجود للأقباط على الساحة السياسية فى المستوى القيادى»، وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الإسلامى ليس مصدر الأمن للأقلية الدينية غير المسلمة، إنما مصدر الأمن يتعلق بنظام الحكم، أى بالديمقراطية وبإقرار مبادئ المساواة والمشاركة.

ومن جهة أخرى، فإنه ينبغى الحذر من مقولة إن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى، مرتبط بإضعاف الإسلام أو بنفى إسلامية المسلم. لأن وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغى تحاشيه، لما يرتب من أضرار سياسية واجتماعية، ولعدم ضمان عواقبه. وإن المرحلة التاريخية المعيشة منذ غزت أوربا بلادنا، تفيد أن نفى إسلامية المسلم، أى نفى انتماء المسلم الدينى والحضارى والتاريخى، لن ينجح - إن نجح - إلا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وجميع مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء. وهذا لن يتأتى إلا باستمرار التدفق الثقافى والحضارى الغربى واكتساحه مقومات التميز القومى وذلك لصالح الهيمنة

الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية، وليحيل شعوب هذه المنطقة إلى نوع من القردة المهرة، يتقنون بعضا من الصنائع بغير انتماء ولا هوية. هذه الموجة القمينة وحدها بنفى إسلامية المسلم ستنفى حتما وبالضرورة قبطية القبطى. وإذن كان المرام هو ضمان المساواة في السيادة، لا مساواة فى العبودية للغير، وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة فى التقرير، لا مشاركة فى الانصياع.

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على ما يَعُدُّه عقبات فى وجه طموحه المالى أو المهنى أو كمال حقه فى المواطنة، فهل يتمتع فى بلاد المهاجَر الغربية بحقوق المواطنة، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يصير فردا فى جالية بمهاجَر؟. وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه، وانزرع فى أصص جاليات المهاجر؟ وإن استبقى تميزه بما انطبعت عليه تربيته الأولى فى بيئته من طباع، فهل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه؟ والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لم يبرحوها، بله أن يتركوها، بله أن يستعصى عليها أولادهم أولاد المهاجَر.

وإذا كانت الهجرة تنشئ مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم، ألم يفقد المقيمون فى بلدهم، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العددية والفنية بوصفهم من أنجب أبنائهم؟ ألن يفقدوهم تماما بعد جيل واحد؟

وبالمثل، فإن الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة، التى تقتحم فى بلادنا الدور والرءوس، هل ستبقى للقبطى فى بلادنا قبطية يطمئن إليها بضعف الإسلام؟ ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا، أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها؟ ثم لما وفد الغزو الغربى، أتركهم وترك كنيستهم فى شأنها، أم رأوا طعنة الرمح فى الصدور، ورأوا طوائف كاثوليكة وبروتستنتية تقتطع منهم؟ ومحاولات للتسرب الفكرى إلى كنيستهم العتيقة، ومحاولات لصدعها، كل ذلك فى قرن واحد؟ وهل من ضمان ألا يتكرر هذا الصنيع، بعد أن كانت أوقفته حينا، حركة الاستقلال الوطنى المصرى، وبعد محاصرتها للنشاط التبشيرى، خصوصا على عهد عبدالناصر؟

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلالها وتميزها؟ هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هى بين أهلها؟ ألم تفد إلينا فى ركاب أموال الغرب وسلاحه، وطلبتها فيما تطلب كنيسة القبط هذه؟

وفى المقابل، ألا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس لدخول عمرو بن العاص مصر، وكان بطريرك الأقباط بنيامين مختفيا من وطأة الاستبداد البيزنطى؟ يقول ساويرس: «كتب (عمرو) إلى عمال مصر كتابا يقول فيه: الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى له العهد والأمان والسلامة من الله فليحضر آمنا مطمئنا ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته . . ». ثم يصف لقاء الرجلين «فلما رآه (عمرو) أكرمه، وقال لأصحابه: إن فى جميع الكور التى ملكناها إلى الآن ما رأيت رجلا يشبه هذا . . ثم التفت عمرو إليه وقال له: جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودبر أحوالهم.

ويعلق الدكتور وليم قائلا: «كان هذا هو اللقاءالأول بين المسيحية والإسلام على أرض مصر. لم يكن سحقا. وما يعطيه قيمته التاريخية أنه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحيى مصر. كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر». (٨٣) وإذا كان هذا هو اللقاء الأول للإسلام الفاتح بمسيحية أقباط مصر. . فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا، وفى نطاق رباط قومى وثيق؟!



بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الإسلامية. ويشيع بين الأقباط قلق شديد من هذه النقطة. ووجه القلق أن الشريعة لا تسوى غير المسلمين بالمسلمين فى الحقوق والواجبات، أى فى المواطنة. وأن الشريعة بحسبانها إسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين فى تقرير شئون بلادهم. وأن فى الشريعة أحكاما قاسية تتعلق بالحدود. وأن أصحاب الدعوة للشريعة الإسلامية لا يظهر فى فكرهم ومسلكهم قبول الاجتهاد، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة فى ظل الدولة القومية. ويغالى البعض متشبثا برفض النقاش أصلا فى مبدإ قبول الشريعة قانونا حاكما.

وإن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الإسلامى، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يَعُدُّه مبدأ وجوهرا، ومسوِّغا لقيام دعوته. والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمى، ومصدرا للصراع ولإثارة ردود الفعل الواعية وغير الواعية، وقد يثير العصبية والكراهية، بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين، أن الآخر هو العقبة فى وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته.. ما يستنفر البغضاء والشحناء والتعصب.

وقد أصاب الأب متى المسكين فى قوله عن التعصب: «لا علاج للتعصب إلا أن نزيد له المعرفة الصحيحة، لعله يبلغ إلى الحق الذى هو الله..».

وغاية القول فى هذا الموضوع فى هذه المناسبة، إبداء بعض من الملاحظات الأولية التى ترسم أساس وضع المسألة، وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها، وتنير لكل طرف وجه صاحبه، ويرى أن ليس فى يده سيف ولا خنجر، وإنما كتاب يؤمن به ويستمد منه - فيما يستمد - موقفه الإنسانى الحميم، وقدرته على المودة والرحم، وعلى مكافحة الأعداء. ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض، وعلى غير جفوة.

وبالنسبة للحذر من الشريعة الإسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف فى صدد بيان الموقف الفكرى للتيار الإسلامى من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة.. وفى البداية، ينبغى تقرير أن من حق المواطن أن يطلب المساواة، ومن الواجب أن يجاب. وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الأقباط والمسلمين، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومى عامة والتيار الدينى السياسى، وعلى هذه الأرض الفسيحة تجد الحل.

وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا ينفرد الأقباط بوضع خاص فيه. وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدإ المساواة ويحل فى إطاره، ولا وجه لتكرار ماسبقت الإشارة إليه فيما سبق.

وبالنسبة للموقف الطائفى الذى يغالى فى رفض الشريعة الإسلامية، أو رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية أو الداخلية، ويصدر فى رفضه أو فى

دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة، فإن هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته، بما لا وجه معه للتكرار.

والدعوة الطائفية لا تقابل إلا بحق الأغلبية فى التقرير، وأى دعوة تتقلص فى إطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للأمور والأشياء فى إطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة، أى دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها، مع ضمان المساواة والمشاركة اللذين يتصلان بمبدإ الجامعة الوطنية ويرتبطان به، وينفيان أساس قيام الدعوة الطائفية. وقد أشير من قبل فى الفصل الخاص بدستورسنة ١٩٢٣، إلى أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبى للأقباط، وكان من أسباب الرفض أنه تمثيل يحيل الأقلية الدينية إلى أقلية سياسية مغلقة لا أمل لها أن تتحول - على عكس الأقليات السياسية - إلى أغلبية.

وهنا يتعين الإشارة إلى أمرين أساسيين: أن مواطنا لا يضمن لمواطن آخر إلا حقه فى المساواة والمشاركة، وأى مواطن لا يملك لأخيه إلا ضمان هذا الحق، وأى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة، وذلك ما دمنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية. أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات، فهى أمر شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم.

والأمر الثانى أن رفض الشريعة الإسلامية، لايجرى هنا ترجيحا لنظام قانونى أكثر اتصالا بالبيئة وأكثر ارتباطا بتاريخ الشعب وتراثه، ولكنه يجرى ترجيحا لنظام قانونى لاتينى وفد، وتقرر، وكان غريبا عن نظم المعاملات المعمول بها، ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملاءمة، لاوجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث، لمجرد أن الأقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية.

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس أنها مستمدة من أحكام دين غير دينهم، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه، لدى من يقول بها، لو أن للكنيسة القبطية نظاما قانونيا للمعاملات يوازى نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه. ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحى ومثقفو القبط، أنه لايوجد هذا النظام. يذكر الأب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية، «ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا

بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الأرض» .

وذكر أن التاريخ يشهد بأنه كلما نزعت الكنيسة إلى السلطان الزمنى «وزاغت وراءأموال الأغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جدية وعنيفة للجمع بين السلطان الدينى والسلطان الزمنى ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية فى تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن . وبقدر ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدرما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان السيف يتسلط عليها(٨٤) .

ويذكر الدكتور وليم سليمان فى تقديمه وتعليقه على كتاب «الدسقولية» أى تعاليم الرسل : «وأول كل شيء ، تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحى الذى يمتنع عن سن تنظيم وضعى للمجتمع ، تقوم على تنفيذه سلطة زمنية . إنها تجعل السلطان المسيحى فى المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج . . » ، «فى كل هذا تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحى . نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله . . »(٨٥) . كما ذكر فى دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأنبا أثناسيوس خاطب الإمبراطور قائلا : «ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا ، وليس لك أن تقوم بعمل كنسى» .(٨٦)

ويذكر ألبير لحام : «ليس فى الإنجيل تعليم سياسى أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية . إن السيد المسيح . . خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشئ ملكا سياسيا لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة ولا حاول إعطاء الدولة القائمة نظاما ، ثم إن الإنجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة . . » .(٨٧)

وقد سبقت الإشارة فى الفصل الخاص بالكنيسة القبطية ، إلى أنها لم تكن فى تاريخها كنيسة حكم قط . ومكنها ذلك من الحفاظ على النبع الصافى للفكر المسيحى كما تتصوره فى هذا الشأن .

ولعل الكتاب المشهور الوحيد فى التراث الكنسى المصرى ، الذى تضمن أحكاما

تتعلق بالمعاملات، هو كتاب القوانين الذى ألفه الشيخ الصفى أبى الفضائل بن العسال فى القرن الثالث عشر الميلادى، والمعروف باسم المجموع الصفوى. وقد تضمن جزأين، أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الأحكام الكنسية أى العبادات، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الأحوال الشخصية والمعاملات.

وقد صرح فى مقدمة الكتاب بأن القصد من إيراده هو تسهيل «الحكم على الحكام»، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات فى هذا المجال. ثم ذكر المبدأ المسيحى الأساسى: «ولما كان القصد الأهم بإرسال الرسل هو التبشير فقط، كما قال بولس الرسول، والتبشير مقصور على الإيمان ووصايا الحياة الدائمة، ترك المبشرون تفصيل الأمور السياسية فى الأقاليم لرؤسائها، لأن من يدعو الناس إلى ترك القنية بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة فى أحكام المقارضات والمشاركات.. وما ينهاهم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم معاملاته..». ثم أورد مأخذ أحكامه كلها، وهى فى الغالب تتعلق بالجزء الأول من الكتاب الخاص بالعبادات، وبعضها مشكوك فى صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض، إذ ذكر أن بعض القوانين دخيل.

وذكر ابن العسال عن مأخذ أحكام المعاملات أن غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من أحكام التوراة (٨٨). وأكد فى الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحى عن الفصل بين مالله وما لقيصر.

والملاحظ من مطالعة الكتاب، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الإسلامى ومناهج فقهائه، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها فى سياق حديثه، مثل الإجماع والقياس، والفرض والندب. وهو فى الفصل الثالث والأربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت، فأورد فى وجوب إقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته ما يظهر تأثرا بما توردہ كتب الفقه الإسلامى عن «الأحكام السلطانية» وعن الولايات.

ومما ذكر فى الفصل الواحد والخمسين، ما يمكن للرئيس (البطريرك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة فى زمانه، فأورد من الأصول فى هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الإسلامى عن دلالات النص ومصادره وشروط

الاجتهاد. ولعل الأمر يحتاج إلى فضل بحث يدقق فى تفصيل أحكام المعاملات فى ضوء ما كان سائدا فى مصر وقتها من نظام قانونى.

ومن الجدير بالذكر أنه فى أبواب القصاص، من الباب السابع والأربعين حتى الخمسين، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات، منها أن الزنا بقريبة يستوجب عقوبة السيف، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو بخطيبة الغير، إن أيا من ذلك يستوجب قطع أنف الزانى فضلا عن التعويض. ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف، ومن يعاونه يقطع أنفه.

ومن العقوبات أيضا الضرب والنفى. وبالنسبة للسرقة، فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفى مع التعويض (أى الغرامة). ومن يسرق بعصابة تقطع يده وأيدى معاونيه، وتقطع اليد أيضا فى سرقة البهائم من معسكر، وفى السرقة على دفعات (أى حالة التكرار) وفى تزييف العملة. ومن ألقى نارا فى مدينة أوقرية يحرق. وإثارة الشغب بعد سابقة الإنذار، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد فى النفى

ومن ذلك يبين أن الكتاب القبطى شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم- مايصل إلى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف. ومبدأ العقاب بالإيذاء البدنى قائم فيه، وأيسر دلالات ذلك أن الإيمان المسيحى لا يرفض هذا النوع من العقاب. ومن ثم لا وجه للنعى على الشريعة الإسلامية فيما أوردته عن الحدود، لا وجه لهذا النعى حول العقاب البدنى، لا ينبغى أن يثور على أساس من ديانة غير المسلم، ولا يختص به مسيحى لوصف دينى يتصف به. ولايحتج بقبطيته قبطى فى مواجهة الحدود أو مبدإ العقاب البدنى.

* * *

وإذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات. ومن ثم فهى لا تتضمن فى هذا الشأن نظاما يوازى أيا من الأنظمة القانونية أو يعارضه، وإذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الدينى أظهر فى إيضاح هذه الدلالة، وإذا كانت الشريعة الإسلامية لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين، وجرت

أحكام فقهها فى التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا، وإذا كانت حسب استقراء أحكامها، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية، واجتهد المجتهدون فى تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة، وراعى الفقه الإسلامى فى مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان، ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتحه على العادات والأعراف قديما، وإمكان ذلك حديثا، إذا كان ذلك كذلك، فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينى، ما دام يكفل له حقه فى المساواة والمشاركة، ولايظهر وجه لعدم الأخذ به بحسبان أن شأنه لديه كشأن الفقه الوضعى بل لعله يكون إليه أقرب لأنه يشكل جزءا من تاريخه القومى، مصريا كان هذا التاريخ أو عربيا، ولعله يطمئن إلى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوحيه من العادات والأعراف، فى كل ما كان انتشر فيه من الأمصار.

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتى، أن بونابرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسى، فعارضه أعضاء الديوان بالإجماع «*بمن فيهم الأقباط ونصارى الشوام الذين قالوا*: المسلمون يقسمون لنا» (٨٩).

وذكر بيولا كازيللى، رجل القانون الإيطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا فى مصر: «يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الإسلامية، فهى أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية». (٩٠) والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر القانون المقارن، وهى: القوانين الفرنسية (اللاتينية) والإنجليزية (السكسونية) والألمانية (الجرمانية) والشريعة الإسلامية.

أما عن موقف رجال الفقه الوضعى المصرى المحدثين من الشريعة الإسلامية، وعن نظرهم إليها لا من حيث المصدر الدينى، ولكن من حيث المستوى الفنى، فقد كتب الدكتور عبدالرزاق السنهورى، فى سنة ١٩٣٤ فى مقدمة كتابه الضخم عن «نظرية العقد»: «علينا أولا أن نمصر الفقه، فنجعله فقها مصريا خالصا، نرى فيه طابع قوميتنا.. ففقهنا حتى اليوم لايزال هو أيضا يحتله الأجنبى. والاحتلال هنا فرنسى، وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنتا من أى احتلال آخر». ثم

ذكر: «إنى لم أغفل إلى جانب ذلك الشريعة الإسلامية، شريعة الشرق ووحى إلهامه.. فهى من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الإسلام، يلتقى عندها الشرق والإسلام... حتى إنهما ليمتزجان ويصيران شيئا واحدا. هذه هى الشريعة الإسلامية، لو وطئت أكنافها وعبدت سبلها، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال فى فقهنا وفى قضائنا وفى تشريعنا» (٩١).

ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد: «واستقاء تشريعنا بقدر الإمكان من وحى الشريعة الإسلامية، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح، من أن القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه». «إن الشريعة الإسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدرا للتقنين». (٩٢).

وفى سنة ١٩٣٦، أعد الدكتور شفيق شحاتة، وهو قبطى وكان أستاذا جليلا فى القانون المدنى، أعد رسالة الدكتوراه عن النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الإسلامية، وكتب فيها يقول: «على أن بالشريعة الإسلامية كنوزا من الأفكار والآراءوالتصورات القانونية، فإذا نحن أردنا الانتفاع بها، يتحتم علينا أولا الوصول إلى القواعد العامة التى تحكمها جميعا..». «ثم إن الفقه الإسلامى قام وترعرع فى مدى أجيال عديدة، وساد فى مختلف الأقطار التى جمعتها المدنية العربية، تلك المدنية التى تركت آثاراً خالدة فى جميع مناحى العلوم والفنون، فليس غريبا إذن أن يكون أثرها كذلك فى ناحية التفكير القانونى. وفى الواقع قد ظهر هذاالتفكير فى أبهى صوره، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يدخر الشرق من التراث العلمى»، «فمن العقوق أن يهمل هذا التراث.. عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاءالمسلمين على هذا الوجه فاتحة عصر إحياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائما مثله فى بلاد كانت مهدا له ومرتعا». وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - قديما وحديثا - فى إثبات أن الشريعة الإسلامية مستمدة من القانون الرومانى، وأن الأساتذة الغربيين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات (٩٣).

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الإسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة (٩٤).

وفى سنة ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاتة : «البلاد العربية فى إبان حضارتها ، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل فى الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقا شاملاً لمختلف نواحى الحياة العربية وذلك على مدى قرون طويلة . فإذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة ، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع ، لنغترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر» . (٩٥)

* * *

للدكتور أنور عبد الملك دراسات واجتهادات جد قيمة فى هذه النقطة ، أى صلة التراث الإسلامى بالتميز القومى لمصر والعرب . ولغيره خطوات فى هذا الطريق ، وهم ليسوا من التيار الإسلامى السياسى المعروف . سئل أنور عبد الملك فى حديث له ، عن شعار العلمانية الذى يدعو له البعض علاجا للتخلص من الطائفية ، وسئل عما قد يفضى إليه هذا العلاج من نفى للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فأجاب : «وضع المسألة ليس هو : العلمانية أم المجتمع الدينى ، وإنما هو بدقة : المجتمع الطائفى أم المجتمع القومى الموحد . والمجتمع القومى الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الدينى أو المنهج العلمانى . وإذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التنكر للتراث الروحى لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب عَدُّه درعًا واقية لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية . . » . وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الاسلامية والعربية من الوجود على قدم المساواة فى تشكيل وجه العلاقة ، وأن «غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفى بعلَم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة فى العالم العربى ، إن لم ترفرف فى الصف الأول من التحرك الحضارى فى عالمنا اليوم ، فهى كأن لم تكن . هذا هو سر التركيز الاستعمارى المتصل ضد حركة النهضة والثورة فى العالم العربى» . «إن الإسلام فى أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية فى معركة التحرر والسيادة . . » . (٩٦) وكتب : إن أول ما يحتاج إليه تحقيق النهضة العربية «ضرب السراب الثقافى ، أى القضاء على ذلك الوهم المتأصل فى عقول وقلوب الكثيرين من المثقفين العرب ، والزاعم أن لا جودة إلا فى

الغرب، ولا تطور إلا ويسير فى دروب الغرب . . » . وهؤلاء يقفون ضد بعث الإسلام السياسى، «وهم فى الواقع عملاء حضاريون للغرب . . »[٩٧] .

ويذكر الأستاذ «منح الصلح» عن الإسلام وحركة التحرر العربية، أن الجماهير تعيش فى إسلاميتها درجة من الصدق مع الأهداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبادئ القومية، «فليس مضمون الإسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر إلا نفس مضمون حركة التحرر العربى . . ليست مهمة تعريب الجماهير، بمعنى السعى الجاد لإخراجها من إسلاميتها . . إلا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون فى طريق الثورة، إما لكره دفين فى نفوسهم للثورة نفسها، وإما لتأثرهم بثقافة الاستعمار» .

وذكر أن فكرة الأحلاف الإسلامية التى دعت إليها الرجعية العربية والاستعمار فى وقت ما، لم تكن تآمرا على القومية فقط، بل كانت تآمرا على الإسلام، بسلبه دوره الحقيقى بوصفه «قوة ثورية دفاعية للمنطقة وللشخصية القومية» . وأن صمود الشعوب ضد هذه الأحلاف حمى القومية وحمى الإسلام . «إن الإسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين»، وفلسطين هى محك الصدق فى الاتجاه الإسلامى .[٩٨] ويذكر الأستاذ محمود حداد، أنه إذا كان الاستعمار قد استخدم الرابطة الإسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومى أو الاتجاة التقدمى، فقد استخدم كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه القومى أو الاتجاه التقدمى أحيانا أخرى، وأنه ينتقل فى استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الأخريين . «إن العداء للإسلام هو عداء للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية التى فى كنفها تولد الثورة» . (٩٩)

وما يتعين ملاحظته فى هذا السياق، أن التيار الإسلامى أثبتت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه، لا يمارى فى ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش وإجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والتجدد يفرض على الناظر الجاد إدراك أن ثمة وظيفة مهمة يؤديها . ومن جهة ثانية، فهو قوة وطنية قادرة على البذل والعطاء فى مواجهة مشكلات كثيفة محدقة، وفى مواجهة غزوات كثيرة متحققة، فى كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر .

ومن جهة أخرى، فإن العنصر الذى يثيره فى النفوس والضمائر، قادر على زرع الانتماء وإنكار الذات فى ظروف يبدو فيها أخطر ما يواجه الرجال هو ما اعترى انتماءهم الوطنى والقومى والحضارى والفكرى، ما اعترى ذلك من خلل وخفوت وما اعترى توجهاتهم من شعور بالضياع ومن الهرولة وراء الحسيات. وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعى، وتنكرنا لكل ما فى ماضينا، وصار الماضى متروكا مهانا، واستوعب المستقبل فى نماذج الحضارة الغربية. صار الماضى بكل شخوصه ورموزه مجالا للهزء والسخرية، يفترس نهشا بالأنياب والأظلاف، فعل الكلاب بالجيف. ومع هذا الهدم الغليظ، ومع أيلولة التوجه إلى الغرب بغير تحفظ، ضعف الشعور بالانتماءالحضارى، وعم الشعور بالتبعية والتقليد. صارت الحقيقة لا فى حضارة الغرب فقط، ولكن أيضا فى شخوص هذه الحضارة ورموزها وفى أى مظهر من مظاهرها. وضعف الباعث على الإصلاح، لم يعد للمرء حاجة فى أن يصلح بيته، ما دام يجد نماذج جاهزة تأتيه، ولم يعد بالبعض حاجة حتى إلى أن يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة، ما دام يستطيع الهجرة والسكن هناك فى المهاجَر. لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه، وهى أن ينقله إلى قومه. بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية، وصار أنبل طموح علمى له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمية بتميزه.

إن المحارب إن افتقد الباعث المعنوى للقتال، إن افتقد معنى الجهاد أو الكفاح، صار مرتزقا، يقاتل لإشباع حسياته. وكذلك الحال بالنسبة لأى مهنى أو عامل، إن افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها فى نطاق انتماء ما، صار مرتزقا أيا كانت ملكاته وكفاياته. حتى التعليم صار من أهم أهدافه لا بناء الوطن وتقويم الجماعة ودفع المضار عنها، بل صار هدفه إعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل فى أى مكان، أى تمكنه من الهجرة، أى خدمة الآخرين من أى جماعة. وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول، وتربى للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمى، وصار مثل النجاح الذى يقدم للناشئة من أبنائنا، لا من بنى حجرا فى بلده، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته فى مؤسسات المهاجر. وصار معنى العزة الوطنية لا أن نبنى على هذا التراب مجتمعا وحضارة، ولكن أن يزيد الطلب

على كفاياتنا بالخارج. صار الشاطئ الآخر، شاطئ الغربة هو الأمل والحلم، وما في شاطئنا إما قديم مهجور منبوذ ممقوت مهان، وإما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين. وإذا كان التقليد هو الغاية والهدف، فلم لا يذهب الإنسان إلى الأصل ويترك الخرائب والتقليد؟!

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى، عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادى المشبع لحاجات الفرد، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية. فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرهما، تتوارى على الألسن خجلا، وتتبجح القيمة المادية المبتذلة للعائد الحسى السريع. والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة. وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلبا عزيزا على المصريين فى كل انتفاضاتهم الثورية، بحسبانه درع التحرر والاستقلال، صار البعض لا يطلب إصلاحه أو تقويته، ولكن يطلب تصفيته، توفيرا لنفقته وصرفا لها فى إشباع الحاجيات. الوطن، الاستقلال، الجيش، التحرر، النهضة، كلها توزن بهذا الميزان. «واكلبياه ما كنت أحسب أنك تباع، ليشرب القوم بثمنك لبنا»!!

أقول، لا يضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا، إلا حقه فى المساواة السياسية والاجتماعية، وإلا حقه فى المشاركة وإلا المودة والرحم. أما حجم الإشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها، فلا ضمان، والطريق شاق وطويل. وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمنه لأخيه ولا لنفسه. وليس من عاصم إلا الانتماء وإنكار الذات. كيف يتأتى ذلك بغير إسلامية المسلم وقبطية القبطى معا، يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة؟!

إن المساواة تعنى الاتحاد، وهى تتضمن المشاركة. وهما من أوضاع المواطنة. وتقرير المساواة حل دستورى، وهى فى الوقت نفسه تحتاج إلى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى إطار الأهداف العليا للمجتمع، فى تصديه لأعدائه وفى تحقيقه لنهضته. فضلا عن إحياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الأديان فى إطار المواطنة. والتاريخ القبطى يمثل حقبة من التاريخ المصرى الطويل القديم. وقد سبق العصر القبطى العصر الإسلامى، فلا يوجد ما يتنافى مع الإسلام فى

تقرير بطولات هذا العصر، وما كان فيه من رجال عظام مثل أثناسيوس، ومن حركات شعبية مجيدة هي مصدر فخار واعتزاز لمصر والمصريين.

ونحن في هذا كله لا نبني شيئا جديدا ولا ننشئه من العدم، إنما نكمل بناء قائما ونسير على أسس خطها أسلاف لنا من قبل، وفي طريق عبدوه قبلنا، وليس إلا أن تجري الممارسة قدما على منوالها. وجريان تحقيق الفكرة يغذيها ويسقيها ويحفظها من الضمور، وهي بذلك تنعش التطبيق وتؤازره. ونذكر قول الشيخ البنا أن الإسلام «أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط»، وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع. كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما في الحضارة الإسلامية العربية من معنى يتعلق بقوميتهم، بمثل مايرحب المسلمون بالتاريخ القبطي وما فيه من مجد وعزة. وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا وألا يسمحوا لأفراد بتجاوز إطار الصالح العام للجماعة كلها.

لم تبن وحدة مصر في سنة ١٩١٩ بنفي الهلال أو الصليب. بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية. و نحن لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود. وجود حي قوي. وحسبنا على هذه البسيطة: المساواة والمشاركة في الوطن، والتواد والتحاب في العيش، والتزاور في الدور، والتجاور في القبور.

تم بحمد الله رب العالمين ،،،

طارق البشري

المراجـــــع

(١) بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية، أبو الأعلى المودودى، مطبعة دار الأنصار بالقاهرة، ص ١ـ١٦ .
(٢) حتمية الحل الإسلامى، الدكتور يوسف القرضاوى، الجزء الأول، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص ٦٢ ، ٦٣ .
(٣) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق ص ٥٩ .
(٤) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق ص ١٣٨ .
(٥) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق ص ٩٠ ، ٩١ .
(٦) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق ص ١٦٧ ، ١٦٨ .
(٧) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق الدكتور يوسف القرضاوى، الجزء الثانى، الحل الإسلامى فريضة وضرورة ص ٢٩ ، ١٦٢ ، ١٦٣ .
(٨) من هنا نعلم، الشيخ محمدالغزالى، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ ـ ٥٥ .
(٩) من هنا نعلم ، المرجع السابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .
(١٠) من هنا نعلم، المرجع السابق، ص ٤٩ ، ٥٠ .
(١١) حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربى، الشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثالثة عام ١٩٧٧ ، ص ٨ ـ ١٢ .
(١٢) حقيقة القومية العربية . . المرجع السابق، ص ١٧ ـ ٢٣ .
(١٣) حتمية الحل الاسلامى . . المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٦١ .
(١٤) مذكرات السلطان عبدالحميد، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبدالحميد، القاهرة عام ١٩٧٨ ، ص ٥٨ ـ ٦٦
(١٥) قلب آخر لأجل الزعيم، حسن عشماوى، ص ١٢٥ ـ ١٢٧ (وهو كتاب لم يتح لى قراءته كاملا . وقد أرسل لى صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) .
(١٦) حوار مع الأجيال، حسن دوح، دار الاعتصام عام ١٩٧٨ ـ ص ٧ ـ ١٦ .
(١٧) حوار مع الأجيال، المرجع السابق، ص ٦٩ ، ٧٠ .
(١٨) حوار مع الأجيال، المرجع السابق، ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٨١ ، ٨٢ .
(١٩) من أين نبدأ (رد على كتاب من هنا نبدأ وكتاب من هنا نعلم) الشيخ عبدالمتعال الصعيدى ص ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .
(٢٠) من أين نبدأ، المرجع السابق، ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢١) حقيقة القومية العربية، المرجع السابق ص ٥ ـ ١٤ . ويشير المؤلف الغزالى فى الرأى الذى ينتقده، إلى كتاب د. على حسنى الخربوطلى «القومية العربية من الفجر إلى الظهر»، وإلى د. عبدالحميد البزاز، وإلى الأساتذة أحمد بهاء الدين ولطفى الخولى ومحمد مندور وأنيس منصور.

(٢٢) حقيقة القومية العربية، المرجع السابق، ص ١٠ ، ١١ .

(٢٣) العروبة أولا . ساطع الحصرى ، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين بيروت عام ١٩٥٥ ، ص٩٩، ١٠٠ .

(٢٤) محاضرات عن القومية العربية . . تاريخها وقوامها ومراميها، الأمير مصطفى الشهابى، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ ، ص ١٣ ، ٣٥، ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢٥) القومية العربية . فكرتها، تطورها ، نشأتها ، الدكتور حازم زكى نسيبة، ترجمة عبداللطيف شرارة، دار بيروت للطباعة عام ١٩٥٩ ص ١٠٦ـ١٠٨ .

(٢٦) منهاج الفصل لدروس العوامل التاريخية فى بناء الأمة العربية على ما هى عليه الآن، الدكتور محمد شفيق غربال، معهد الدراسات العربية عام ١٩٦١ ص ١٤٦ .

(٢٧) الحركة السياسية فى مصر . ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢ طارق البشرى. الهيئة العامة للكتاب العربى عام ١٩٧٢، ص ٣٧ ، ٣٨، ٣٩، ٤٠ ، ٤١ . القومية العربية ودور التربية فى تحقيقها.

(٢٨) الدكتور يوسف خليل يوسف، دار الكتاب العربى عام ١٩٦٧ص ٣٧ـ٣٨ـ٣٩ـ ٤٠ـ ٤١ .

(٢٩) القومية العربية . . فكرتها المرجع السابق، ص ٧١ ـ٧٢ـ٧٣ـ٧٤ـ٧٥ـ٧٦ـ٧٧ .

(٣٠) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٧ .

(٣١) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق، ص ٨٢ .

(٣٢) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق، ص ٦٣، ٦٨ ، ٩٨ .

(٣٣) فى ظلال القرآن، سيد قطب، المجلد الثالث، الطبعة الثامنة عام ١٩٧٩ ، ص ١٦٣٤

(٣٤) مقال «قبل تقنين أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها» الدكتور محمد فتحى عثمان. مجلة المسلم المعاصر، العدد الحادى عشر (يولية ـ سبتمبر عام ١٩٧٧)، ص ٨٥ ـ ٨٧ .

(٣٥) مقال «قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الإسلامى المعاصر»، د. محمد فتحى عثمان، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (إبريل ـ يونية عام ١٩٧٦). ص ١٠٧ـ١١٣ .

(٣٦) التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، الشيخ محمد الغزالى، ص ٤٠ ـ ٤٢، ٧١، ٧٧ .

(٣٧) من هنا نعلم . . المرجع السابق ص ١١٨ ـ ١٢٠ .

(٣٨) التعصب والتسامح . . المرجع السابق ص ٤٨ ـ ٥٤ ـ ٥٥ ـ ٥٧ .

(٣٩) من هنا نعلم . . المرجع السابق ص ١٢١ ـ ١٢٣ ـ ١٢٧ ـ ١٣٣ .

(٤٠) معركة الإسلام والرأسمالية، سيد قطب ، القاهرة عام ١٩٥١ الطبعة الأولى ، ص ١١٤ ـ ١١٨

(٤١) شبهات حول الإسلام ، محمد قطب، القاهرة عام ١٩٥٤ ، ص ١٧٦ ـ ١٨٢ .

(٤٢) غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، الدكتور يوسف القرضاوى، القاهرة عام ١٩٧٧ص ٧، ٩، ٢١ .

(٤٣) غيرالمسلمين . . المرجع السابق، ص ٣٠، ٤٣، ٦٠ .

(٤٤) غير المسلمين . . المرجع السابق ـ ص ٤٦، ٥٢ .

(٤٥) حتمية الحل الإسلامى . . الجزء الثانى . . المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٤٦) غير المسلمين . . المرجع السابق ـ ص ٢٣ ، ٢٤ .
(٤٧) من أين نبدأ . . المرجع السابق، ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم . . المرجع السابق، ص ١٢٢ ـ ١٢٥ .
(٤٩) قلب آخر لأجل الزغيم . . المرجع السابق ص ١٣١ ـ ١٣٣ .
(٥٠) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث . . مظاهرها ـ أسبابها ـ علاجها . الدكتور عبد الحميد متولي الطبعة الثانية عام ١٩٧٠ ، ص ٦٣ ـ ٧١ .
(٥١) أزمة الفكر . . المرجع السابق ، ص ١٢ ـ ١١٣ .
(٥٢) أزمة الفكر . . المرجع السابق ، ص ٩٢ ـ ٩٣ ـ ١٦٣ ـ ١٦٥ . انظر أيضا تعليق الدكتور محمد فتحي عثمان على هذا الكتاب في مجلة المسلم المعاصر . العدد الخامس (يناير ـ مارس عام ١٩٧٦)ص ١٣٧ . . إلخ .
(٥٣) بحوث إسلامية، الدكتور عبد الحميد متولى، منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٧٩ ، بالبحث الثاني عن الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ص ٣١ ـ ٤٨ .
يراجع أيضا كتاب «مبادىء نظام الحكم في الإسلام . . مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة»، للدكتور متولي أيضا، الطبعة الرابعة ديسمبر عام ١٩٧٨ ، ٣٩٢ ـ ٤٠٦ ، وفيه بعض التفصيل حول تغير الفتوى بتغير الظروف .
(٥٤) ماركسية القرن العشرين، روجيه جارودى ، ترجمة نزيه الحكيم، دار الآداب بيروت عام ١٩٦٧ ـ ص ٥٩ .
(٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، تأليف أبي الحسن على بن محمد حبيب البصرى الماوردى، راجعه الدكتور محمد فهمى السرجاني مدرس بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، المكتبة التوفيقية بالقاهرة سنة ١٩٧٨ص ٧ ، ١٦ ، ٢٢ .
(٥٦) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٢٣ ـ ٢٨ .
(٥٧) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٢٩ ، ٣٠ .
(٥٨) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٣١ ـ ٣٤ ـ ٣٧ . . إلخ
(٥٩) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٧٢ ـ ٧٤ .
(٦٠) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٧٨ ـ ٨١ .
(٦١) إسرائيل في رأى المسيحية ، محاضرة ألقاها نيافة الأنبا شنودة أسقف التعليم بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية، بدار نقابة الصحفيين في ٢٦ من يونية عام ١٩٦٦ص ١٤ ، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٣٦، ٤٧، ٧٧ .
(٦٢) المسيحية وإسرائيل، كلمة البابا شنودة في نقابة الصحفيين يوم ٥من ديسمبر عام ١٩٧١ ، ص٨، ١١ ، ١٢ ، ٢١ ، ٢٤ .
(٦٣) إسرائيل في الميزان من منظار مسيحى، الأنبا غريغوريوس، نوفمبر عام ١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧، ١٣، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ .
(٦٤) الكنيسة ومزاعم إسرائيل السبعة . . الكنيسة وحقوق شعب فلسطين . . الرد على مزاعم إسرائيل السبعة، الأنبا غريغوريوس أسقف عام الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي، القاهرة في أكتوبر عام ١٩٧٣(ونشرت في صحيفة الأنوار البيروتية في ١٣ من تشرين الثاني عام ١٩٧٤

(٦٥) إسرائيل حقيقتها ومستقبلها، الأنبا يؤانس أسقف كرسى الغربية، محاضرة ألقاها فى ٢٢ من أكتوبر عام ١٩٧٣ ص ٧. إلخ، ٢٩.
(٦٦) الكنيسة ومزاعم إسرائيل . . المرجع السابق، ص ٢٨، ٢٩.
(٦٧) الكنيسة فى رأى المسيحية . . المرجع السابق، ص ٨٢، ٨٣.
(٦٨) وثائق للتاريخ . . الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، بقلم الأنبا غريغوريوس من منشورات أسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى، أكتوبر عام ١٩٧٠ ص ١٥ ـ ٢١.
(٦٩) وثائق للتاريخ . . المرجع السابق.
(٧٠) ما وراء خط النار . . القوى المعنوية والإلهامات المنبعثة من المعركة الأخيرة، بيت التكريس بحلوان، يولية عام ١٩٦٧، ص ٥ ـ ٧ ـ ١٢ ـ ١٦ ـ ٢٥.
(٧١) مقالات بين السياسة والدين، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار ـ برية شبهيت). الطبعة الأولى ص٤١ ـ ٤٢ ـ ٤٧.
(٧٢) مقال «موقع أقباط مصر على الساحة السياسية». الدكتور ميلاد حنا، مجلة دراسات عربية البيروتية، نوفمبر عام ١٩٧٩.
(٧٣) مقال «موقع الشخصية المصرية من القومية العربية»، الأستاذ مريت بطرس غالى مجلة السياسة الدولية القاهرية العدد ٣٦، فى إبريل عام ١٩٧٤.
(٧٤) A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts, Edwar Waken, New York 1963, p. 75.
(٧٥) A Lonely Minority, PP. 116, 117, 123.
(٧٦) A Lonely Minority, P. 129.
(٧٧) A Lonely Minority, . 172.
(٧٨) الطائفية والتعصب، والأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار ـ برية شبهيت)، فبراير عام ١٩٧٦، ص ٣، ٦، ٧.
(٧٩) صحيفة الأخبار مقال للأستاذ موسى صبرى، ١٣ من إبريل عام ١٩٨٠.
(٨٠) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الإشارة إليه، وقد ذكر أن بعض الغلاة من القبط يقدر عدد أقباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة، واستنادهم فى هذا التقدير، أن هذا الرقم ورد على لسان الرئيس الأمريكى جيمى كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة. فبدا لهؤلاء أن كلمة كارتر تصلح سندا لإحصاء. ويذكر الدكتور ميلاد أن قامت محاولة من جانب بعض الأقباط لإجراء إحصاء للقبط، ردا على الإحصاء الرسمى ولكن المحاولة لم يكتب لها الاستمرار.
(٨١) مقالات بين السياسة والدين المرجع السابق ص٥٠، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٢.
(٨٢) مقالات بين السياسة والدين . المرجع السابق ص ٦٣ ـ ٦٨.
(٨٣) الحوار بين الأديان، الدكتور وليم سليمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦، ص ١٠٨، ١٠٩.
(٨٤) مقالات بين والسياسة والدين . المرجع السابق، (عن «الكنيسة والدولة» سبق نشرها فى سنة ١٩٦٣) ص ٨ ـ ١٣ ـ ١٧ ـ ١٩ ـ ٣٠.

(٨٥) الدسقولية . . تعاليم الرسل، إعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩، ص ٧٦٢-٧٦٦ .

(٨٦) الحوار بين الأديان . . المرجع السابق، ص ١٠٢ .

(٨٧) العدالة فى المسحية والإسلام، محاضرات الندوة، السنة العشرون، النشرة ١١ - ١٢، بيروت سنة ١٩٦٦ (دار الندوة اللبنانية، مؤسسها ميشال أسمر)، مقال «العدالة السياسية فى المسيحية»، آلبير لحام

(٨٨) المجموع الصفوى . . كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصفى العالم ابن العسال، اعتنى بنشره وشرح مواده وإضافة تذييلات عليه الفقير إلى رحمة مولاه جرجس فيلوثاوس عوض الطبعة الأولى ص ١ - ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث . . الفكر السياسى والاجتماعى، الدكتور لويس عوض، كتاب الهلال إبريل سنة ١٩٦٩، ص ٨٧، ٨٨ .

(٩٠) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات . . من الفقه الإسلامى عبد الحليم الجندى، طبعة سنة ١٩٧٣ ص ٧٦ (نقلا عن مجلة مصر العصرية السنة الثانية عشرة ص ١٩٥).

(٩١) نظرية العقد، الدكتور عبدالرزاق السنهورى، مطبعة دار الكتب عام ١٩٣٤ص و-ح .

(٩٢) نحو تقنين جديد . . المرجع السابق، ص ٩٠، ٩١ .

(٩٣) النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة (نوقشت فى ٢٤ من مايو سنة ١٩٣٦) ص ٥٩، ٦٧).

(٩٤) نشرت فى مجلة مصر القضائية، السنة السادسة عام ١٩٣٧، العدد ١٥٤ .

(٩٥) الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية، الدكتور شفيق شحاتة، معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية سنة ١٩٦٠، ص ٥، ٦ .

(٩٦) مقال «من أجل إستراتيجية حضارية»، الدكتور أنور عبدالملك، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادى الثقافى العربى ببيروت، نيسان (إبريل) سنة ١٩٧٣ .

(٩٧) «مقال» النهضة الحضارية: الدكتور أنورعبدالملك، مجلة قضايا عربية ببيروت، إبريل عام ١٩٧٤ .

(٩٨) مقال «الخصوصية والأصالة»، الدكتور أنور عبدالملك، مجلة الآداب ببيروت العدد الخامس، مايو سنة ١٩٧٤ .

مقال «الإسلام وحركة التحرر العربية»، الأستاذ منح الصلح، مجلة الثقافة العربية، نيسان ١٩٧٣ .

(٩٩) مقال «الإسلام والشخصية الحضارية العربية . . والاستعمار الثقافى» . الأستاذ محمود حداد، مجلة الثقافة العربية نيسان سنة ١٩٧٣ .

الفهرس

السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية

ثورة سنة ١٩١٩

دستور سنة ١٩٢٣

المجالس النيابية

الجهاز الإدارى

الملك والخلافة الإسلامية

الأزهر بين القصر والحركة الديمقراطية

الحركات الشعبية فى الثلاثينيات

معاهدة ١٩٣٦ بين الوفد والقصر

الأربعينيات وما بعدها

ماذا بعـــد ؟

رقم الإيداع ٢٠٩٣٤ / ٢٠٠٣
الترقيم الدولي 9 - 1030 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت: ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المسلمون والأقباط

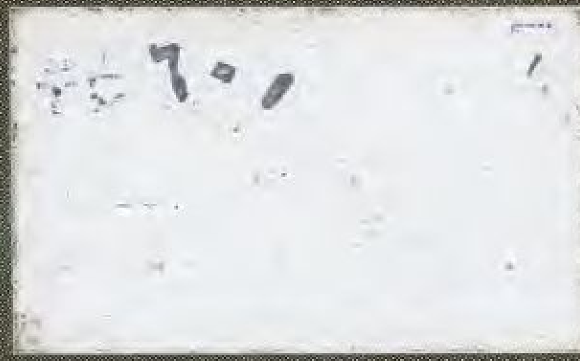
فى إطار الجماعة الوطنية

هذا الكتاب يوضح كيف أن امتلاك الذات هو حصن الأمان، وهو العدة فى أى مواجهة، وكيف أن مصر والمصريين بخير بقدر ما يستبقون قوة تماسكهم، وإدراكهم لتميزهم تجاه الطامعين فيهم، لا سيما أنه كانت لنا تجربة تاريخية تثير الاعتزاز، وهى ترابط المصريين واتحادهم فى مواجهة الاحتلال البريطانى فى سنة 1919.

وموضوع هذا الكتاب شغل مؤلفه فى أعقاب عدوان سنة 1967، وبدأ الكتابة فيه بنشر بعض الدراسات بمجلة الكاتب، لكن المؤلف ما لبث أن هالته غزارة المادة ووفرتها، فأعاد النظر فى طريقة معالجة الموضوع، وعدل به من مجرد تتبع السياق التاريخى للأحداث والمواقف السياسية إلى دراسة المؤسسات، سواء مؤسسات الدولة أو المؤسسات الحزبية، وشمل ذلك دراسة المؤسستين الدينيتين، وهما الأزهر الشريف والكنيسة القبطية، من حيث الصراعات السياسية التى جرت حولهما.

إن هذا الكتاب يدرس مسألة المسلمين والأقباط فى إطار الوعاء الحاكم للمسألة، وهو الجامعة السياسية، دينية هى أم قومية، وتتبع التطور التاريخى لهذه الجامعة. وقد اهتم المؤلف فى معظم فصول هذا الكتاب بتتبع الجامعة السياسية من جانبها الحركى المعيشى الذى شغله أكثر مما شغلته الصياغات الفكرية التى ينحتها المفكرون لهذه الجامعة.

ندعو الله لهذا الوطن بالسلامة والعافية وإعلاء لواء التحرر والنهضة والحضارة.






6 221102 005333

دار الشروق